

NOTE TO USERS

The original manuscript received by UMI contains pages with slanted print. Pages were microfilmed as received.

This reproduction is the best copy available

UMI

Université de Montréal

Etonnement et interrogation
dans la philosophie de Merleau-Ponty

par
Martin Gagnon

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en philosophie

Décembre 1996

© Martin Gagnon, 1996





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-32629-2

Canada

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Etonnement et interrogation
dans la philosophie de Merleau-Ponty

présentée par:

Martin Gagnon

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Claude Piché
Pierre Gauthier
Claude Lévesque
Gary Madison
André-J. Bélanger

Thèse acceptée le: 11.06.97

SOMMAIRE

Cette étude est consacrée à l'examen du rapport entre l'étonnement et l'interrogation dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Notre objectif est de démontrer que le développement de la doctrine merleau-pontienne coïncide avec la prise de conscience du fait que l'étonnement, conçu comme disposition "affective", précède et rend possible l'interrogation philosophique entendue comme visée explicitante de quelque chose. Nous entendons également montrer en quoi la reconnaissance de cette préséance de l'étonnement par rapport à l'interrogation se traduit concrètement, au sein de l'oeuvre de Merleau-Ponty, par une réflexion amorcée sur la spécificité de l'interrogation philosophique, et sur les aliénations inévitables qui guettent son discours lorsque celui-ci se règle sur des champs interrogatifs radicalement incompatibles avec la reconnaissance d'une telle préséance.

La méthode adoptée pour mener à bien ce projet peut être qualifiée de génétique: des premiers travaux de l'auteur (*La structure du comportement*, *Phénoménologie de la perception*) à ses derniers écrits (*Le Visible et l'Invisible*), en passant par les nombreux essais consacrés à la question de la culture (*Sens et non-sens*, *La prose du monde*, *Signes*), nous tentons de repérer, tout au long du développement de la pensée de Merleau-Ponty, et à travers les multiples déplacements d'ordre thématique et terminologique qui en commandent l'accomplissement, les indices qui nous permettent d'établir que la visée *fondamentale* de ce discours est bien de réactiver, à l'encontre de *certain*s *acquis* de la modernité, la thèse platonicienne selon laquelle la réflexion philosophique tire son origine de l'expérience du *thaumadzei*.

Le principal résultat de cette étude est de montrer que le champ interrogatif propre au discours philosophique ne peut qu'assumer, au sein même de ses visées interrogatives les plus radicales, sa dépendance à l'égard de l'expérience originaire de l'étonnement que nous interprétons comme l'épreuve d'une "question" *que nous ne posons pas à ce qui est, mais qui nous est elle-même posée par ce qui est*. Resituée en regard d'une telle expérience, il

apparaît que l'interrogation philosophique, définie comme visée questionnante de quelque chose, ne se ressaisit *qu'en réponse* à une question qu'elle ne peut d'aucune manière anticiper dans la mesure où une telle question échappe – d'une échappée absolue – à l'initiative et à la liberté de la subjectivité pensante.

Reconnaissant, à la suite de Merleau-Ponty, que la facticité de l'étonnement (le fait d'être interrogé) précède et rend possible le déploiement du questionnement (l'acte par lequel nous choisissons de nous-mêmes d'interroger ceci ou cela), notre étude nous conduit ultimement à poser une *différence absolue* entre le champ interrogatif propre à la philosophie et tout autre champ dont la constitution entraîne ou exige l'abolition d'une telle préséance au profit d'un modèle *causa sui* de l'interrogation.

Mots-clés:

Phénoménologie – étonnement – interrogation – énigme – problème.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 - LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT.....	11
1.1 - Questions de méthode.....	12
1.2 - Le divorce de la question et de la réponse.....	17
1.3 - Une réponse immanente à la question.....	21
CHAPITRE 2 - LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION.....	37
2.1 - La réduction comme étonnement devant le monde.....	37
2.2 - Problème et pensée objective.....	42
2.2.1 - Deux doctrines, un seul dogmatisme.....	43
2.2.2 - De l'étonnement à l'interrogatoire.....	46
2.3 - L'interrogation sans réponse et l'étonnement.....	50
2.3.1 - Une seule tâche, quatre formulations.....	53
2.3.2 - De l'opposition factice à l'opposition fondamentale.....	56
2.4 - Entre l'étonnement et l'interrogation sans réponse.....	61
CHAPITRE 3 - HUMANISME ET TERREUR.....	78
3.1 - L'histoire en question.....	81
3.2 - Un problème d'une autre sorte.....	84
3.3 - La décision créatrice.....	89
3.4 - La négation destructrice.....	94
3.5 - Intermède. Anticipation du concept d'énigme.....	98
3.6 - La vérité à faire. <i>Vers Les aventures de la dialectique</i>	102
CHAPITRE 4 - LA PROSE DU MONDE.....	112
4.1 - De l'émotion à l'interpellation.....	112
4.2 - La parole en tant que problème.....	119
4.3 - Parole et silence.....	129
4.4 - Logos et silence.....	134

CHAPITRE 5 - L'ENIGME EN PEINTURE.....	147
5.1 - Cézanne ou la généalogie du monde perçu.....	148
5.2 - Appel et interrogation.....	161
5.3 - Enigme et réversibilité.....	173
CHAPITRE 6 - LE VISIBLE ET L'INVISIBLE.....	189
6.1 - Le sens de notre question en face du monde.....	192
6.2 - La formulation de l'interrogation philosophique.....	197
6.2.1 - Interrogation philosophique et interrogation métaproblématique.....	197
6.2.2 - Un «que sais-je?» vrai.....	208
6.2.3 - L'humilité philosophique.....	214
6.2.4 - L'être comme interlocuteur.....	222
6.2.5 - Qu'est-ce que le «il y a»?.....	226
6.2.6 - Nos questions formulées.....	232
6.3 - Art et philosophie.....	233
6.3.1 - L'adéquation à l'Inégal.....	237
6.3.2 - L'énigme et la parole parlante.....	242
CONCLUSION.....	261
BIBLIOGRAPHIE.....	297

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. Pierre Gravel. Sa disponibilité constante, ses remarques critiques de même que son sens de l'aventure philosophique ont pour beaucoup contribué à consolider les assises de cette recherche et à clarifier, de proche en proche, ses principaux objectifs.

Je voudrais également remercier les membres du groupe de discussion de la SSP: Yvon Corbeil, Sébastien Prat, Martin Provencher, Annick Latour et Rock Marchildon. Nos rencontres m'ont souvent permis d'éprouver "en direct" le coefficient de viabilité de certaines hypothèses avancées ici.

Enfin, cette thèse a été rendue possible grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Qu'il en soit donc remercié.

INTRODUCTION

Dans l'émouvant "tombeau" qu'il lui a consacré au lendemain de sa mort, Sartre rappelle comment Merleau-Ponty vint à la philosophie: «Il s'étonna, rien de plus.» (1) Puis il ajoute:

«Au moment où M. Papon, préfet de police, résume l'opinion générale en déclarant qu'il ne s'étonne plus de rien, Merleau donne l'antidote en s'étonnant de tout: c'est un enfant scandalisé par nos certitudes futiles de grandes personnes et qui pose les questions scandaleuses auxquelles les adultes ne répondent jamais: Pourquoi on vit? Pourquoi on meurt?» (2)

Un tel portrait pourrait faire sourire. D'autant que nous n'ignorons rien des stratégies latentes, des tentatives subtiles de récupération et des règlements de compte en retard qui peuvent entrer dans l'exercice même de ces rappels post-mortem, aussi émouvants et sincères puissent-ils paraître de prime abord. Ce portrait de Merleau-Ponty "enfant étonné et scandalisé" pourrait par conséquent, et à juste titre, passer lui-même pour scandaleux. Ou à tout le moins tendancieux. Une vieille blessure «indéfiniment irritée» n'est peut-être pas étrangère aux pointes les plus caricaturales (les plus douloureuses aussi) d'un tel portrait. Et de fait, au moment où il rédige ce texte, Sartre reconnaît lui-même n'avoir rien oublié de la brouille qui survint entre lui et Merleau-Ponty à l'été 1950, lors de la guerre de Corée, et de cette politique de "désenchantement" que, selon lui, Merleau-Ponty aurait souhaité voir adoptée par le comité de rédaction de la revue des *Temps Modernes*: «et puis, je m'aperçois à présent que j'en voulais un peu à Merleau-Ponty de m'avoir imposé, en 1950, son silence.» (3)

Le volontarisme engagé de l' "adulte" Sartre (si on en croit ce dernier) devait achopper devant le mutisme scandalisé de l' "enfant" Merleau face aux événements politiques. Boudeur infantile, Merleau-Ponty aurait opposé un refus radical aux folies de l'histoire, alors que Sartre, à l'instar du préfet de police Papon qui avoue ne s'étonner de rien, aurait cherché coûte que coûte, de façon responsable, urgente et résolue (en un mot: "adulte") l'attitude intellectuelle la plus susceptible de s'accorder à la dialectique confuse des récents événements

politiques. Tableau on ne peut plus simpliste, et qui explique peut-être en partie pourquoi les commentateurs les plus chevronnés de l'œuvre de Merleau-Ponty ne lui ont jamais accordé la moindre attention.

Il ne faudrait cependant pas sous-estimer ce qu'il peut entrer de juste dans ce constat sartrien, et qui résiste à toute intention caricaturale, à savoir qu'aux yeux de Merleau-Ponty l'étonnement constitue bel et bien le point de départ de l'attitude philosophique. Mais, dira-t-on peut-être, n'est-ce pas déjà ce qu'affirmaient Platon et Aristote, et à ce titre l'originalité présumée de la situation de Merleau-Ponty n'est-elle pas compromise? Sartre, le tout premier, ne semble pas être de cet avis. Abandonnant cette fois l'image d'Epinal de l'enfant scandalisé, l'auteur de *L'Être et le néant* revient une dernière fois, mais plus sobrement, à la question de cette co-originarité de l'étonnement et de la philosophie chez Merleau-Ponty:

«[C]e que [Merleau-Ponty] nous enseigne c'est l'approfondissement d'une enquête première; il rappelle, après Platon, que le philosophe est celui qui s'étonne mais, plus rigoureux que son maître grec, *il ajoute que l'attitude philosophique disparaît aussitôt que cesse l'étonnement.*» (4)

Là-dessus, non seulement Sartre nous apparaît-il avoir visé juste, mais il est peut-être le seul à avoir souligné, hors de toute intention systématique et sans relever lui-même la profondeur de sa remarque, ce lien indissoluble qui, chez Merleau-Ponty, relie l'étonnement à la *possibilité même* de l'investigation philosophique. Certes, que l'attitude philosophique *commence* avec l'étonnement – à peu près au sens où Kant disait que la connaissance commence avec l'expérience – cela, Platon et Aristote l'ont déjà vigoureusement établi. Mais que l'attitude philosophique ne puisse survivre à la disparition de l'étonnement, qu'elle ne puisse pas tout simplement revendiquer l'étonnement en guise de point de départ mais qu'elle doive *constamment* recevoir de lui son sens et la radicalité de son investigation sous peine de ne plus être attitude *philosophique*, voilà ce que Merleau-Ponty fut peut-être, avec Heidegger, l'un des premiers penseurs de la tradition continentale à pressentir (5).

Mais la radicalité et l'originalité de ce "pressentiment" – car il s'en faudrait

de beaucoup qu'il s'agisse là d'une thèse également et explicitement soutenue par Merleau-Ponty d'un bout à l'autre de son oeuvre – ne peut apparaître qu'à condition que soit fixé au préalable ce qu'il faut comprendre ici par l'expression d' "attitude philosophique". Qu'une telle attitude manifeste selon Merleau-Ponty une dépendance non seulement initiale, mais constante, à l'endroit de la disposition affective de l'étonnement, cela ne fait, en un sens, que reculer le problème. C'est qu'on ne peut pas dès lors éviter de se demander *ce que doit être* l'attitude philosophique pour autant que celle-ci manifeste bel et bien une telle dépendance face à l'étonnement.

C'est là une question à laquelle Merleau-Ponty n'a jamais hésité à répondre. De la *Phénoménologie de la perception* jusqu'aux pages les plus denses du *Visible et l'invisible*, l'attitude philosophique n'a jamais consisté pour Merleau-Ponty en autre chose que l'interrogation. Philosophier, c'est interroger. L'interrogation apparaît comme condition nécessaire de l'attitude authentiquement philosophique. Sur ce point, la modernité de la pensée de Merleau-Ponty ne fait aucun doute. Cette inscription de la pensée merleau-pontienne dans l'héritage de la modernité trouve toutefois ses limites dans la considération du fait que si l'interrogation est bel et bien condition nécessaire de l'attitude philosophique, elle n'en est cependant pas la condition suffisante. Ce qui définit en effet le caractère résolument philosophique de l'interrogation doit être cherché, non pas au sein de cette interrogation elle-même, mais du côté de ce qui précède et à la fois rend possible une telle interrogation.

Ce que Merleau-Ponty refuserait en somme, ce n'est rien de moins que la présupposition majeure de l'héritage de la modernité, à savoir: que l'interrogation philosophique soit *causa sui*, c'est-à-dire qu'elle soit à elle-même ses propres conditions de possibilité et d'effectivité. Ce n'est donc pas tout à fait à tort que Sartre fait de Platon (et non de Husserl ou de Heidegger) le véritable maître de Merleau-Ponty, car aussi étrange (et contestable) que puisse paraître cette affirmation sartrienne de prime abord, c'est effectivement des Grecs et de leur conception de l'étonnement que Merleau-Ponty s'inspire le plus directement – mais souvent aussi de façon peu explicite – pour remettre en cause le caractère moderne et auto-suffisant de l'interrogation philosophique. Car s'il est vrai de dire avec les modernes que la philosophie est interrogation,

il y a sans doute de bonnes raisons de refuser de les suivre lorsqu'ils laissent entendre que cette interrogation ne repose que sur elle-même ou, pour être plus précis, qu'elle ne repose que sur la liberté théorique de la subjectivité pensante qui la met en oeuvre.

Ce que Merleau-Ponty retiendrait par conséquent de son «maître Platon», et que les plus solides acquis de la tradition moderne n'auraient pas réussi à ébranler chez lui, c'est cette conviction que l'interrogation philosophique, loin de reposer sur la seule initiative de la subjectivité pensante, dépend au contraire d'un événement face auquel la liberté de cette subjectivité demeure sans pouvoir: l'étonnement. Il s'agirait dès lors de comprendre l'interrogation philosophique elle-même comme une espèce de *réponse* à cette expérience de l'étonnement, et comme ne recevant sa spécificité que de cet être-en-réponse-à-l'étonnement qui est le sien. En d'autres termes, il s'agirait de comprendre en quoi le "j'interroge" de l'investigation philosophique dans ce que celle-ci peut avoir de plus libre et de plus assuré (de plus moderne en un mot), est initialement et constamment suspendu à un "je suis interrogé" plus vieux que tout "j'interroge", à une Question plus originaire que toute interrogation issue de la subjectivité cogitante et des ses libres projets, Question que l'expérience de l'étonnement – comme nous le montrerons plus loin – semble être la seule à pouvoir exprimer directement.

L'allure générale de tels propos pourrait laisser entendre qu'il serait possible de déceler chez Merleau-Ponty un mouvement de "retour aux Grecs" semblable à celui que nous observons chez Heidegger à partir de la *Kehre*. Il n'en est rien. En fait, il ne s'agit pas tant pour Merleau-Ponty de "revenir aux Grecs" par delà la modernité, que de trouver un moyen de concilier l'impératif, pour l'interrogation philosophique, d'être aussi autonome que l'exige son essence, avec cet autre impératif assignant à la philosophie, depuis Platon et Aristote, de reconnaître et d'assumer ce lien originaire qui la relie à la disposition affective de l'étonnement. Comment, en d'autres termes, concevoir l'interrogation philosophique de telle sorte que, sans rien sacrifier de la liberté et de l'autonomie que les modernes lui ont reconnues (c'est-à-dire sans rien abandonner de ce qui en elle est *interrogation*), elle puisse cependant assumer le fond originairement affectif de sa propre possibilité en tant qu'interrogation

philosophique. Tel est, nous semble-t-il, la tâche essentielle (quoiqu'impensée, ou si on veut, plus ou moins pensée) que vise à relever la réflexion de Merleau-Ponty tout au long de son cheminement.

Il ne s'agirait donc pas pour Merleau-Ponty de nier les acquis les plus positifs de la modernité (6), mais de les *resituer* en regard d'une tradition pour laquelle le souci d'interroger, loin de reposer sur lui-même, dépend au contraire d'une interrogation première, d'un étonnement primitif en regard duquel la décision philosophique d'interroger apparaît seconde, comme si cette décision elle-même ne pouvait surgir qu'à la suite et comme en réponse à ce *fait d'être interrogé* que le philosophe éprouve au sein de l'expérience de l'étonnement.

Ce ne serait qu'à la condition pour l'interrogation philosophique de se reconnaître originairement située en regard de l'expérience de l'étonnement, que celle-ci pourrait accéder à sa spécificité et sa radicalité, et par conséquent échapper à cette réduction violente de l'interrogation à ce modèle de *l'interrogatoire* qui, de Descartes jusqu'au préfet de police Papon dont parle Sartre – qui ne croyait pas si bien dire – s'est le plus souvent imposé, aussi bien dans le champ de la philosophie que dans celui des sciences humaines, comme le modèle inquestionné de toute interrogation rigoureuse.

*

La thèse que nous entendons soutenir dans cet essai est en fait composée de trois hypothèses complémentaires. Nous allons donc tenter de dégager, à partir de différents textes de Merleau-Ponty, les raisons que nous avons de penser:

I- premièrement, que l'oeuvre de Merleau-Ponty constitue dans son ensemble une immense et rigoureuse illustration du fait que *l'étonnement précède et rend possible l'interrogation philosophique*.

III- deuxièmement, que la prise en compte (plus ou moins explicite) par Merleau-Ponty d'une telle préséance implique, pour ce qui regarde l'interrogation philosophique elle-même, que celle-ci se déploie suivant les

exigences d'un champ interrogatif original, distinct des champs interrogatifs que constituent d'une part *le problème* (où la réponse apparaît paradoxalement comme précédant l'interrogation, préséance qui se manifeste ici par la présence positive, au sein même de l'interrogation, de la réponse "cherchée"), et d'autre part *l'interrogation sans réponse* (où l'interrogation est d'abord et avant tout définie par son incapacité constitutive à jamais rejoindre quelque réponse que ce soit, la réponse étant elle-même comprise – tout aussi paradoxalement – comme l'autre *absolu* de l'interrogation). Nous proposons d'appeler *énigme* ce champ interrogatif distinct, propre à la recherche philosophique.

III- troisièmement, que si le champ de l'énigme définit bien le champ interrogatif propre à la recherche philosophique, c'est que celui-ci se trouve à échapper aux apories résultant de ces champs interrogatifs que constituent le problème et l'interrogation sans réponse, et cela précisément parce que l'interrogation dite énigmatique ne surgit elle-même qu'*en réponse* à la Question de l'étonnement. Nous allons par conséquent montrer que si le problème définit une interrogation indépendante de toute expérience d'étonnement, alors que l'interrogation sans réponse manifeste plutôt un étonnement rendant impossible tout passage à l'interrogation, l'énigme, pour sa part, désigne *une interrogation issue de l'étonnement*.

Nous ne donnons ici de ces trois hypothèses qu'une *première* formulation. Celle-ci, insatisfaisante à bien des égards, ne vise pour le moment qu'à donner à notre thèse une *intelligibilité minimale*. Nous ne pouvons d'ailleurs pas espérer, dans le cadre d'une simple introduction, dépasser le plan d'une telle intelligibilité. Le faire supposerait que nous nous engagions dès à présent dans une démarche explicitative qui ne pourra en tant que telle prendre place que dans le corps du projet lui-même. Les principaux concepts que nous introduisons ici et qui constituent en quelque sorte les centres nerveux de la thèse – étonnement, problème, interrogation sans réponse, énigme – seront par conséquent définis (et non pas seulement "présentés" comme ils le sont ici), en leur lieu et place, c'est à dire en respectant l'économie interne de l'argumentation et les exigences formelles de son développement.

La méthode que nous entendons adopter pour mener à bien ce projet

pourrait être qualifiée de génétique en ce sens qu'il s'agira pour nous de suivre, à même le développement de la doctrine merleau-pontienne, les traces d'une préoccupation de fond, plus ou moins explicitée selon les étapes, à l'endroit de cette préséance de l'étonnement sur l'interrogation (hypothèse I), de même qu'à l'endroit de l'articulation philosophique de cette préséance au sein du champ de l'énigme entendu ici comme champ interrogatif distinct de ceux du problème et de l'interrogation sans réponse (hypothèses II et III).

Pour ce faire, nous respecterons la périodisation de l'œuvre de Merleau-Ponty la plus généralement reconnue par les commentateurs. Ainsi, la première section de notre étude sera consacrée à la période "phénoménologique", soit aux textes de *La structure du comportement* (1943) et de la *Phénoménologie de la perception* (1945). La deuxième section portera sur la période "culturelle", et s'attachera de façon plus particulière aux multiples essais que Merleau-Ponty a consacrés notamment aux questions de l'histoire, du langage et de la peinture, entre 1947 et 1960, et qui ont été par la suite colligés dans des ouvrages tels que *Humanisme et terreur*, *Les aventures de la dialectique*, *Sens et non-sens*, et *Signes* pour ne mentionner ici que les principaux titres. Enfin, la troisième et dernière section sera exclusivement consacrée à la période "ontologique", c'est-à-dire aux écrits publiés en 1964 sous le titre *Le Visible et l'Invisible*.

La thèse que nous nous proposons de soutenir à l'occasion de cette étude pourrait paraître marginale en regard des "questions" traditionnellement adressées à l'œuvre de Merleau-Ponty. On pourrait à tout le moins se demander si les thèmes de l'étonnement et de l'interrogation philosophique sont susceptibles d'éclairer de façon "rigoureuse" une œuvre qui, sans les ignorer tout à fait, ne semble pourtant pas se jouer de façon essentielle autour de semblables foyers de réflexion. Peut-être. Mais il y a bien aussi quelque pertinence à se demander si la question de fond qu'une œuvre comme celle de Merleau-Ponty nous adresse est nécessairement *épuisée* par (ou réductible à) l'appareillage conceptuel dont elle se dote, et si l'accès à cette question de fond ne nécessite pas de notre part une manière de "réduction phénoménologique" à l'endroit de ses points de repères les plus manifestes et les plus récurrents.

Il y aurait bien entendu absurdité à nous exprimer de la sorte si cela

revenait à dire que la meilleure façon d'accéder à la compréhension d'une oeuvre est de l'ignorer tout simplement. Ce n'est évidemment pas ce que nous disons. Nous nous demandons seulement si le langage "éloquent" d'une oeuvre philosophique est *nécessairement* à la mesure de son projet fondamental, et si justement la richesse de cette oeuvre, sa caractérisation comme "classique" ne vient pas de la possibilité qu'elle nous donne de l'interroger précisément au niveau de cet espace de jeu qui se découvre constamment entre sa "surface éloquente" (les réseaux conceptuels qu'elle déploie) et sa "profondeur opérante" (ce qui est fondamentalement en question au sein de ces multiples réseaux).

Sans nous réclamer ouvertement d'une approche "déconstructionniste" ou "symptomatologique", nous reconnaissons simplement que l'allure générale de notre méthode implique bel et bien le repérage de certains *détails* circulant sur le plan de la surface éloquente du discours, détails dont la récurrence et la structure seront analysées et interrogées de façon à dégager, à même cette surface éloquente, les moyens de creuser celle-ci en direction de la profondeur opérante qui la soutient. Nous espérons ainsi réduire au maximum les risques d'interprétation arbitraire en exigeant du *texte lui-même* qu'il nous indique comment nous devons nous distancer de son "dit" afin de mieux nous rapprocher de son "dire".

S'il fallait par conséquent étiqueter à tout prix notre approche, nous pourrions volontiers nous inspirer d'une formule de P. Gravel, en la modifiant légèrement, et dire qu'il y va ici d'une "herméneutique du détail signifiant". Du reste, une telle approche ne nous semble pas incompatible, à tout le moins pour ce qui concerne son intention générale, avec la conception merleau-pontienne elle-même de la "lecture" des textes philosophiques:

«Entre une histoire de la philosophie "objective", qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun.» (7)

Aussi, un peu comme il a toujours lui-même tenté de le faire à propos de Husserl, nous voudrions à notre tour, mais dans une plus modeste mesure, chercher à «évoquer cet impensé» de Merleau-Ponty en essayant d'éviter aussi bien le Charybde de l'inventaire objectiviste, que le Scylla d'un dialogue à sens unique.

NOTES

1- Sartre, J.-P., *Situations philosophiques*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #171, 1990, p. 143.

2- Ibid, p. 213.

3- Ibid, p. 189.

4- Ibid., p. 214.

5- La précision est d'importance. Ainsi, à propos des interprétations platonicienne et aristotélicienne de l'étonnement, on peut lire dans «Qu'est-ce que la philosophie?»: «Prétendre que Platon et Aristote se bornaient (...) à constater que l'étonnement soit la cause du philosophe serait bien superficiel, et ce serait par-dessus tout penser d'une manière bien étrangère au grec. Si telle était leur opinion, alors il faudrait dire: un beau jour, les hommes se sont étonnés, et cela à propos de l'étant, du fait qu'il est et de ce qu'il est. Stimulés par cet étonnement, ils ont commencé à philosopher. Mais aussitôt que la philosophie se fut mise en marche, l'étonnement en tant qu'impulsion devint superflu; ainsi disparut-il. Il pouvait disparaître puisqu'il n'était qu'une incitation. Mais l'étonnement est *archè* – il régit d'un bout à l'autre chaque pas de la philosophie.» Heidegger, M., *Questions II*, Paris: Editions Gallimard, collection Classiques de la philosophie, 1968, p. 33. Nous soulignons.

6- Sur ce point, Merleau-Ponty a toujours été très clair, surtout en ce qui concerne l'idée maîtresse de la modernité, à savoir celle du *subjectum*: «La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse.» Voir *Signes*, Paris: Editions Gallimard, 1960, p. 194.

7- Ibid., p. 201-202.

CHAPITRE 1 - LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT

Dans le champ des études merleau-pontiennes, rares sont les commentateurs qui accordent à *La structure du comportement* cette attention dont on entoure habituellement les oeuvres inaugurales. Soit qu'on lui préfère d'emblée l'approche résolument phénoménologique adoptée dans la *Phénoménologie de la perception*, soit qu'on lui reproche la mixité et l'alternance plus ou moins contrôlée des points de vue rivaux de la conscience engagée et du spectateur étranger dont son discours porte la marque (1), le fait est que *La structure du comportement* est le plus souvent présenté comme un ouvrage quelque peu chancelant en regard du développement ultérieur de la pensée de Merleau-Ponty.

Pour notre part, nous entendons ici nous désolidariser de cette pratique répandue qui consiste à minimiser la portée de ce premier ouvrage, et ce non seulement pour la raison que faisait récemment valoir Vincent Peillon, à savoir que seul un examen minutieux des premiers essais de l'auteur serait susceptible de dévoiler son «intention originaire et inaugurale avant qu'elle ne soit prise dans les métamorphoses de son accomplissement» (2), mais aussi – et surtout – afin de vérifier cette intuition de Bernhard Waldenfels selon laquelle *La structure du comportement* offrirait, par delà les intentions avouées de son auteur, une anticipation de cette "rationalité responsive" que Waldenfels identifie comme l'enjeu majeur des derniers écrits de Merleau-Ponty:

«Like some Gestalt-theorists, he [Merleau-Ponty] alternatively speaks of 'appeal, interpellation, incitation, sollicitation, exigence, suggestion', etc. Every behavior thus appears as responsive behavior, including response in its original, non-behavioristic sense.» (3)

Précisons toutefois que nous ne mobilisons ici l'intuition de Waldenfels que dans la stricte mesure où elle apparaît comme une effectuation concrète de notre propre hypothèse selon laquelle le mouvement d'ensemble de la pensée de Merleau-Ponty manifeste une prise de conscience toujours plus radicale de

la préséance irréductible de l'étonnement sur l'interrogation dans la description, la constitution ou la compréhension de l'expérience en général, et que la reconnaissance d'une telle préséance passe nécessairement par une méditation de l'énigme entendue comme champ interrogatif distinct aussi bien du problème que de l'interrogation sans réponse. En ce sens, nous ne manifestons ici qu'une affinité de principe avec cette idée de Waldenfels selon laquelle toute interrogation, toute pensée, tout discours philosophique ne surgissent jamais qu'*en réponse* à une "interrogation primordiale" qui coïncide avec le déploiement même de l'être (4), idée que Waldenfels résume précisément dans ce concept de "rationalité responsive".

1.1- Question de méthode

Il s'agit donc de revenir à *La structure du comportement* et de nous demander à quelles conditions il est possible d'apercevoir dans ce discours la genèse, si timide soit-elle, d'une préoccupation fondamentale concernant les assises interrogatives de l'expérience. Cette question ne peut toutefois être soulevée de façon pertinente que si nous disposons d'abord d'une compréhension des objectifs explicitement poursuivis par l'auteur dans cet ouvrage. Or, qu'est-ce donc que Merleau-Ponty recherche dans *La structure du comportement*? La réponse à cette question apparaît dès les toutes premières lignes de l'introduction: «Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, – organique, psychologique, ou même sociale.» (5)

La réception par Merleau-Ponty des termes de "nature" et de "conscience" n'est évidemment pas neutre; dans l'horizon intellectuel qui est le sien, ces termes sont déjà surdéterminés par les significations que leur octroient les tendances rivales du naturalisme scientiste d'une part, et de la pensée criticiste d'autre part. Pour ce qui regarde tout d'abord le terme de "nature", Merleau-Ponty précise, immédiatement après avoir défini ses objectifs, qu'il entend par là «une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité» (6). Il s'agit là, comme on le verra plus loin, d'une définition provisoire qui n'exprime pas tant l'idée que Merleau-Ponty lui-même se fait de la nature, que la conception propre au naturalisme. Or, une telle

conception de la nature présuppose certaines choses que nous nous devons de tirer au clair: d'une part, l'extériorité constitutive de tout événement par rapport à tout autre, et d'autre part la liaison causale conçue comme méta-événement susceptible de modaliser l'extériorité constitutive des événements mondains suivant des relations réglées.

Dans la perspective naturaliste, un événement n'a pas *de lui-même* la possibilité de modaliser ou d'actualiser l'extériorité qu'il manifeste par rapport à un autre événement; il faut pour cela l'intervention d'une instance (physique ou autre) qui puisse établir entre ces événements une relation causale d'un type défini. Tel est le rôle de la *force*. Toutefois, du fait que la force dispose *en elle-même* d'un certain pouvoir de liaison, elle ne peut pas tout simplement être conçue comme un événement de même type que les événements mondains qu'elle lie entre eux. C'est pourquoi elle apparaît en quelque sorte comme un méta-événement, ou mieux, comme la condition de possibilité de rapprochement des événements mondains. Grâce à la force et aux liaisons causales qu'elle déploie, l'extériorité n'apparaît plus comme le fait d'une distance indifféremment ou fortuitement posée entre des événements extérieurs les uns par rapport aux autres, mais bien comme l'articulation ordonnée, non arbitraire de cette distance. L'extériorité mutuelle des événements n'est pas abolie pour autant, mais modalisée, c'est-à-dire réglée selon un certain rapport.

De ce point de vue, la nature ne peut apparaître que comme un "jeu" de l'extériorité avec elle-même. De fait, si les événements sont *d'emblée* extérieurs les uns par rapport aux autres, seule une force peut les contraindre à un rapprochement. Mais aussi réglé que soit ce rapprochement, il ne se présente pas moins comme une contrainte *extérieure* aux événements eux-mêmes. Il faut donc faire appel à la méta-extériorité de la force pour modaliser l'intra-extériorité des événements. En ce sens, aucun événement de la nature ne saurait présenter, dans une telle conception, cette totalité intrinsèquement organisée, cet ensemble équilibré auquel Merleau-Ponty donne le nom de forme ou de structure. Chaque événement naturel demeure ici conçu comme obéissant à une loi extérieure, plutôt que comme une structure s'organisant autour d'une norme intérieure (7).

A ce titre, la conscience, en tant qu'instance naturelle, ne devrait nullement faire exception à ce régime de liaison causale qui instaure des rapports réglés entre des événements n'entretenant a priori entre eux que des relations purement extérieures; elle devrait, au même titre que n'importe quel autre événement mondain, faire partie intégrante de ce qui est nommé ici "nature". Pourtant, lorsque Merleau-Ponty envisage de reprendre à neuf le problème des rapports entre la conscience et la nature, il ne se réfère nullement à la conception naturaliste de la conscience: il nous renvoie bien plutôt à cette "pensée criticiste" qui, bien loin de concevoir la conscience comme ce qui est porté par le monde et qui est extrinsèquement affecté par lui, se présente au contraire comme le principe d'intelligibilité du monde, lui-même défini comme «l'ensemble des relations objectives» (8) découlant des processus judiciaires propres à cette conscience. Pourquoi, dès lors, l'auteur de *La Structure du comportement* semble-t-il se mettre délibérément dans une position qui rend d'emblée impossible la résolution du problème qu'il entend pourtant résoudre, s'il est vrai qu'aucun rapport n'est a priori concevable entre une nature en regard de laquelle la conscience est elle-même dérivée (naturalisme), et une conscience qui se pose comme le principe intelligible de toute nature (criticisme)?

La réponse à cette question se trouve peut-être dans le fait que, si Merleau-Ponty cherche bel et bien à reprendre à zéro le problème découlant des *véritables rapports* entre la conscience et la nature, il ne semble pas se distancer dès le départ des doctrines rivales qui se disputent son horizon intellectuel historique et immédiat: il lui faut d'abord tenir compte des problèmes issus de la confrontation entre une *conception naturaliste de la nature* pour laquelle la conscience n'est qu'une région du monde, et une *conception criticiste de la conscience* pour laquelle la nature se réduit à l'ensemble des pures significations que la conscience déploie devant elle. Pour cette raison, le problème des rapports de la conscience à la nature ne peut être abordé objectivement si *on* commence d'abord par admettre une définition naturaliste de la nature, ce que semble faire Merleau-Ponty dans le premier paragraphe de l'introduction en disant qu'«*on* entend ici par nature une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité» (9). Car du point de vue de la conception naturaliste en effet, le problème du

rapport de la conscience à la nature est d'ores et déjà résolu: la conscience n'est qu'un événement parmi d'autres, soumis, comme tous les événements, au jeu des liaisons causales qui modalisent l'extériorité principielle des événements mondains les uns par rapport aux autres. En d'autres termes, Merleau-Ponty ne peut pas d'une part assumer, même temporairement, la conception naturaliste de la nature (comme il *semble* le faire dans le premier paragraphe de l'introduction), et d'autre part ignorer – ou feindre d'ignorer – la solution au problème des rapports entre la nature et la conscience que cette conception propose d'ores et déjà.

Que Merleau-Ponty ne puisse pas *immédiatement* affronter la question des rapports entre la conscience et la nature, mais qu'il doive l'aborder *médiatement* en identifiant d'abord les problèmes qui résultent de la confrontation entre une conception criticiste de la conscience et une conception naturaliste de la nature, nous en retrouvons un indice dans l'avant-dernier paragraphe de l'introduction où, après avoir exposé le triple désaccord du criticisme et du naturalisme sur les plans de la nature physique, de la biologie et de la psychologie, Merleau-Ponty résume en quelques lignes l'impasse caractérisant l'horizon intellectuel et historique qui est le sien:

«Ainsi se trouvent *juxtaposées* chez les contemporains, en France, une philosophie qui fait de toute nature une unité objective constituée devant la conscience, et des sciences qui traitent l'organisme et la conscience comme deux ordres de réalités, et, dans leur rapport réciproque, comme des "effets" et comme des "causes". La solution se trouve-t-elle dans un retour pur et simple au criticisme? Et, une fois faite, la critique de l'analyse réelle et de la pensée causale, n'y a-t-il rien de fondé dans le naturalisme de la science, rien qui, "compris" et transposé, doive trouver sa place dans une philosophie transcendantale?» (10)

La question du *rapport véritable* entre nature et conscience semble donc temporairement suspendue à la question de la «*juxtaposition*» antinomique des conceptions naturaliste et criticiste de l'expérience. C'est que la question initiale des rapports entre la conscience et la nature ne peut être posée rigoureusement ni en termes naturalistes, ni en termes criticistes: dans les deux cas, la réponse est déjà toute trouvée. Du côté du naturalisme, la nature réelle apparaît en effet comme condition nécessaire et suffisante de la conscience; du côté de la

pensée criticiste, le jugement renferme les conditions formelles de toute expérience de la nature. La tentative visant à comprendre les rapports possibles entre une nature en regard de laquelle la conscience n'est qu'un effet, et une conscience réduisant la nature à un ensemble de significations constituées, ne peut aboutir, de toute évidence, qu'à un échec. La question initiale du rapport entre nature et conscience ne peut donc être rigoureusement posée qu'au prix d'une réévaluation philosophique des solutions respectives que le naturalisme et le criticisme lui apportent. Cette réévaluation aura pour objectif principal de dégager une signification renouvelée des termes de "nature" et de "conscience", signification telle qu'elle puisse rendre possible, voire recevable, la question de leur rapport.

On sait que Merleau-Ponty a cru trouver dans la théorie de la *Gestalt* les éléments requis afin de procéder à cette réévaluation du naturalisme et du criticisme. Ce que nous aimerions montrer à cet égard, c'est que le développement de la critique merleau-pontienne entretient un étroit rapport avec *le statut de l'interrogation* au sein des deux doctrines qui sont ici en cause. Suivant notre hypothèse de départ, nous nous proposons de montrer que les moments respectifs de la question et de la réponse sont articulés, au sein des deux doctrines, de façon telle que l'expérience est rendue inintelligible. Autrement dit, en vertu de cette hypothèse, ce seraient les assises interrogatives propres au naturalisme et au criticisme (c'est-à-dire leur façon respective de concevoir l'articulation du moment de la question à celui de la réponse) qui rendraient impossible, dans les deux cas, la compréhension de l'expérience en général, et a fortiori de cette expérience particulière que Merleau-Ponty désigne sous le nom de "comportement".

Pour mener à bien cette démonstration, nous nous attarderons dans un premier temps à la critique merleau-pontienne de la notion behavioriste de "stimulus" (laquelle résume bien, comme on le verra, l'essentiel des arguments que Merleau-Ponty fait valoir à l'encontre du naturalisme), pour ensuite en venir, dans un second temps, aux reproches que l'auteur de *La structure du comportement* adresse au criticisme, et plus spécifiquement à la conception de la conscience pure que véhicule cette doctrine.

1.2- Le divorce de la question et de la réponse

C'est dans le premier chapitre intitulé «Le comportement réflexe» que Merleau-Ponty entreprend de montrer en quoi le naturalisme behavioriste échoue à ressaisir, dans son étude de l'organisme, la signification originaire des concepts de stimulus et de réaction, de même que l'articulation de ces concepts en regard de la norme comportementale propre au type d'organisme étudié. Suivant la conception behavioriste du comportement

«[l]e stimulus a la dignité d'une cause, au sens empiriste d'antécédent constant et inconditionné, et l'organisme est passif, puisqu'il se borne à exécuter ce qui lui est prescrit par le lieu de l'excitation et les circuits nerveux qui y prennent leur origine.» (11)

On retrouve ici la mise en oeuvre scientifique d'un schéma linéaire de causalité qui exclut d'emblée toute relation de détermination réciproque entre l'organisme et son milieu; affirmer du stimulus qu'il a «la dignité d'une cause», c'est en quelque sorte lui accorder le statut d'une force pure dont l'action ou le sens n'est nullement fonction des variations contextuelles au sein desquelles elle s'exerce. Le coefficient de causalité de cette force, ou si on préfère, la possibilité qu'elle a d'arracher à l'organisme telle ou telle réaction isolée, est d'emblée posé comme invariable aussi bien en regard de la situation concrète de l'effectivité de cette force, qu'en regard des dispositions actuelles de l'organisme affecté. C'est que l'invariabilité causale du stimulus, son statut de force inconditionnée, est par avance assuré du fait de la totale passivité de l'organisme: l'inconditionnabilité *principielle* de la force est directement fonction de la conditionnabilité *factuelle* (et absolue) de l'organisme (12).

Pour ce qui regarde plus spécifiquement l'explicitation du modèle interrogatif que présuppose une telle conception du comportement, notons tout d'abord la distribution unilatérale et irréversible des rôles qu'elle opère entre les moments respectifs de la question et de la réponse. Le moment de la "question" apparaît dans ce contexte comme étant le privilège exclusif du milieu conçu non pas comme stimulus global suscitant une réponse globale (13), mais bien

comme ensemble de stimuli extérieurs les uns aux autres, et provoquant eux-mêmes un ensemble de réactions toutes aussi extérieures les unes par rapport aux autres. Le moment de la "réponse", quant à lui, relève exclusivement de l'organisme; passivement exposé à la stimulation qu'il reçoit en provenance du milieu, l'organisme est pour ainsi dire effondré dans cette "réponse" que traduit l'excitation locale d'un de ses organes. En somme, la question est conçue comme une *force* provoquant une réponse elle-même réduite au statut de *réaction*.

De façon générale, le naturalisme behavioriste ne se constitue qu'à la faveur d'une évacuation de cette dynamique interrogative, de cette "dialectique de la question et de la réponse" qu'une théorie jugée plus fidèle à l'expérience – en l'occurrence la *Gestalttheorie* – ne peut manquer d'apercevoir sur le plan des relations qu'un organisme établit avec son milieu (dans le cas des animaux) ou de son univers (dans les cas des êtres humains). Non seulement une telle évacuation manque-t-elle les données élémentaires du comportement, mais elle implique tout aussi bien une multiplication des hypothèses secondaires lorsque vient le moment de rendre compte de ces comportements (réflexes ou non) qui ne se laissent plus réduire au schéma linéaire du stimulus et de la réaction (14). La distribution irréversible des rôles de la question et de la réponse sur les moments respectifs de l'excitation et de la réaction, interdit au scientifique behavioriste d'accéder à cette couche d'expérience où le stimulus se définit déjà en rapport à cette élaboration interrogative que lui fait subir l'organisme, et qui définit le comportement normal, c'est-à-dire le comportement qui, à la lettre, découle de la norme en vertu de laquelle l'organisme « mesure lui-même l'action des choses sur lui. » (15):

«Ainsi l'excitation ne serait jamais l'enregistrement passif d'une action extérieure, mais une élaboration de ces influences qui les soumet en fait aux normes descriptives de l'organisme.» (16)

De fait, si le behaviorisme ne parvient pas à fournir une description rigoureuse de la relation dynamique qui s'instaure entre un organisme et son milieu, c'est d'abord parce que sa compréhension du stimulus (ou de l'excitation) se déploie à partir d'observations effectuées dans un contexte

artificiel qui prédispose l'organisme à réagir unilatéralement à de purs stimuli coupés des valeurs normatives à partir desquelles celui-ci prédétermine, dans des conditions normales, la portée d'une excitation et son incidence sur la structure d'ensemble manifestée par la situation concrète de cet organisme.

Replongé dans le contexte des relations que l'organisme tisse avec son entourage, le stimulus retrouve une profondeur et, pour ainsi dire, une plurivocité que le behaviorisme ne soupçonne pas du fait de l'interposition, entre l'observation des faits et la description qui en est donnée, d'une hypothèse de constance stipulant «une correspondance ponctuelle et une connexion constante entre le stimulus et la perception élémentaire.» (17) Si, dans sa critique du behaviorisme, Merleau-Ponty se réfère abondamment aux découvertes de la *Gestalttheorie*, c'est d'abord et avant tout pour accuser l'échec de l'hypothèse de constance et montrer que les stimuli, loin d'être promus à l'univocité physique d'une force, sont au contraire soumis aussi bien aux variations contextuelles du milieu qu'ils parcourent, qu'aux a priori normatifs de l'organisme considéré, c'est-à-dire aux *questions concrètes* que l'organisme adresse au milieu en fonction de ses exigences comportementales les plus propres. Ainsi, loin d'affirmer que le stimulus serait l'équivalent d'une pure "question" adressée à l'organisme, il faut dire plutôt que «l'excitation elle-même est déjà une réponse, ce n'est pas un effet importé du dehors dans l'organisme, c'est le premier acte de son fonctionnement propre.» (18)

Le schéma behavioriste stimulus-question/ réaction-réponse semble donc, de prime abord, complètement inversé. D'une part, le moment de la question relève désormais de l'organisme et de sa norme comportementale; c'est en vertu de cette norme (ou de cette structure qui lui est propre) que l'organisme en vient à prédéterminer la portée des stimuli qui se présentent à lui. En ce sens, l'organisme affecte a priori d'un certain indice vital ou existentiel ses propres affections. D'autre part, le moment de la réponse émigre dans la sphère des excitations elles-mêmes: l'organisme ne répond pas à des questions brutes provenant de son milieu, mais à des questions élaborées à partir de ses normes propres, ce qui veut dire (aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord) *qu'il répond aux réponses suscitées par la question qu'il adresse originellement à son milieu* en tant qu'organisme structuré autour et en fonction

de certaines valeurs comportementales.

Mais n'y a-t-il pas une vérité inhérente au naturalisme propre à l'explication behavioriste du comportement? Certes, mais pour l'apercevoir, encore faut-il pouvoir accéder à une signification de la nature qui excède son acception purement physique. Le tort du behaviorisme est de réduire la nature à l'ensemble des forces susceptibles de provoquer mécaniquement dans l'organisme telle ou telle réaction. Toutefois, si aucun stimulus pris individuellement ne manifeste l'équivalent d'un tel ensemble de forces, si chaque stimulus se présente déjà lui-même, non comme question, mais bien comme *réponse* à cette question qu'est l'organisme en tant qu'organisme structuré, il n'en demeure pas moins que tout organisme apparaît aussi, et dans le même temps, comme *réponse globale à cet espace naturel* que l'on pourrait décrire comme l'espace ouvert de tous les stimuli possibles. De ce point de vue, les questions de l'organisme apparaissent elles-mêmes comme réponses, non pas à tel ou tel stimuli considéré isolément, mais pour ainsi dire à ce méta-stimulus que constitue l'ensemble ouvert et indéfini de tous les stimuli possibles, et dont l'ensemble prédétermine les traits caractéristiques d'un milieu (pour les animaux) ou d'un monde (pour les humains):

«[L]es stimuli physiques n'agissent sur l'organisme qu'en y suscitant une réponse globale qui variera qualitativement quant ils varient quantitativement; ils jouent à son égard le rôle d'occasions plutôt que de causes; la réaction dépend, plutôt que des propriétés matérielles des stimuli, de leur signification vitale.» (19)

Entre cette réponse globale de l'organisme, c'est-à-dire «les variables d'où dépend effectivement la conduite», et sa question globale ou sa «loi intérieure», des rapports s'établissent qui ne sont plus de cause à effet, de stimulus à réaction, mais bien de nature *dialectique* (20), ce qui veut dire que ces rapports manifestent une signification issue de la détermination réciproque des instances de la question et de la réponse, signification qu'une approche naturaliste ne peut par principe apercevoir, et qui ne devient visible que sur le plan d'une approche du comportement qui reconnaît que «l'objet de la biologie est impensable sans les unités de signification qu'une conscience y voit et voit s'y

déployer.» (21)

La dialectique de la signification n'est donc perceptible que pour une conscience qui en enregistre le déroulement. C'est le mérite incontestable du criticisme que de prendre en compte les modifications significatives qu'une conscience perceptive (en l'occurrence celle de l'observateur) introduit dans le comportement qu'elle étudie; toutefois, s'il est vrai que le criticisme est par principe plus apte à dégager les types de «dialectiques incarnées», c'est-à-dire les multiples unités de significations qui se manifestent dans les différentes structures du comportement, cette aptitude se voit très vite compromise par la conception intellectualisante de la conscience que véhicule le criticisme. C'est pourquoi, en dépit des avantages qu'il lui reconnaît, Merleau-Ponty n'en affiche pas moins une attitude critique face à cette doctrine. Comme nous l'avons fait pour le naturalisme behavioriste, nous nous proposons de montrer à présent que les reproches adressés au criticisme par Merleau-Ponty ne sont pas, eux non plus, sans rapport avec *le modèle interrogatif* (c'est-à-dire avec la compréhension de l'articulation des moments de la question et de la réponse) que la conception criticiste de la conscience présuppose.

1.3- Une réponse immanente à la question

Si l'étude du comportement est inséparable des significations qu'une conscience est susceptible d'en dégager, c'est d'abord que le comportement n'est pas une chose sur laquelle les stimuli agiraient à titre de forces. La genèse de la signification au sein même des conduites d'un organisme ne saurait donc s'expliquer par une confrontation mécanique entre le monde en tant que nature en soi, et la forme organique en tant que structure en soi. Comme Merleau-Ponty le rappelle d'ailleurs à plusieurs reprises, la structure (ou la forme) n'est pas un objet de la nature, si par "nature" on entend une série d'événements hétérogènes dont les relations sont régies par des forces purement mécaniques (22). La donation originaire de la forme et de la signification qui en est corrélative ne survient que sur le terrain de la *conscience*

perceptive, c'est-à-dire sur le terrain des «intentions significatives» que déploie une conscience pour autant que celle-ci est engagée dans le monde.

Par sa manière propre de rapporter constamment "l'objet" aux significations qu'y découvre (ou y dépose) la conscience, le criticisme manifeste par conséquent un net avantage par rapport au naturalisme:

«[Une signification ou un sens n'existe que pour une intelligence, qui le reconnaît comme tel. Il n'y a donc pas de sens *dans* la vie organique, mais seulement pour le spectateur humain qui décrit ce comportement.» (23)

Le tort du criticisme est cependant d'admettre une définition de la conscience où celle-ci se trouve d'emblée identifiée avec *une* de ses possibilités, à savoir la représentation. Du point de vue de la conscience représentative, la conscience *perceptive* et tout le réseau de ses intentions "existentielles" ne peut apparaître que comme l'ébauche confuse, dépassable en principe, d'un savoir vrai que seul l'esprit (au sens intellectualiste de ce terme) est en mesure de dégager de façon claire et distincte. Le criticisme substitue donc à la perception *la pensée* de la perception. Telle est, par excellence, la situation du Cogito cartésien:

«Le Cogito ne me découvre pas seulement la certitude de mon existence, mais plus généralement il m'ouvre l'accès à tout un champ de connaissances en me donnant une méthode générale: rechercher, par la réflexion, en chaque domaine, la pure pensée qui le définit; par exemple, en ce qui concerne la perception, analyser la pensée de percevoir et le sens du perçu qui sont immanents à la vision d'un morceau de cire, l'animent et la soutiennent intérieurement.» (24)

En supposant avec Merleau-Ponty que le Cogito cartésien résume bien l'essentiel de la conception criticiste de la conscience, il faudrait alors se demander si la réduction de la conscience à sa fonction de représentation n'entreprendrait pas, elle aussi, un certain rapport avec la manière dont le criticisme se représente, plus ou moins explicitement, l'articulation des moments de la question et de la réponse dans la constitution même de l'expérience. Plus précisément, il s'agit de se demander si une telle réduction n'est pas immédiatement fonction du modèle interrogatif que le criticisme présuppose.

Nous avons vu plus haut que si le naturalisme échouait à rendre compte de la structure du comportement, cela était dû à sa conception particulière de l'articulation des moments de la question et de la réponse, la première étant fondamentalement comprise comme stimulus, et la seconde comme réaction. Une telle compréhension ne pouvait déboucher que sur une conception unilatérale des rapports entre le stimulus et la réaction, c'est-à-dire sur une conception où seul les stimuli "interrogent" et où seules les "réactions" répondent. Il devenait donc inconcevable pour le naturalisme d'admettre cette détermination circulaire de la "question" et de la "réponse" dont fait état la *Gestalttheorie* en ce qui concerne les structures des divers comportements.

Les problèmes soulevés par le criticisme découlent, tout comme ceux du naturalisme, d'une présupposition contestable sur le plan des rapports entre le moment de la question et celui de la réponse. Pour ressaisir la spécificité de cette présupposition, c'est à la conception cartésienne du doute qu'il faut tout d'abord s'arrêter:

«Si, comme on dit toujours, le doute méthodique concernant les choses sensibles se distingue du doute sceptique, l'un étant un état d'incertitude qui ne comporte pas de solution, l'autre trouvant en lui-même ce qui le fait cesser, cette différence dans les résultats doit tenir à une différence dans les opérations qui y conduisent (...) *Le doute cartésien porte nécessairement en lui sa solution* justement parce qu'il ne présuppose rien, aucune idée réaliste de la connaissance, et que, ramenant ainsi l'attention de la vision ou du toucher qui vivent dans les choses à la "pensée de voir et de toucher" (...) il révèle à la pensée le domaine indubitable des significations.» (25)

Ce n'est pas un hasard si les remarques de Merleau-Ponty à propos du modèle interrogatif sous-jacent au criticisme surgissent dans le contexte d'une discussion portant sur le doute cartésien; c'est que, dans une telle perspective, le doute précède «le domaine indubitable des significations» de la même manière que l'interrogation précède la certitude qui, en tant que représentation claire et distincte de quelque chose, est appelée à suspendre l'interrogation qui l'a rendue possible. C'est dire que cette interrogation (ou ce doute) rend *a priori* possible son éventuelle impossibilité. Tel n'est pas le cas, ou peu s'en faut, de toute forme d'interrogation: une question ne porte pas *nécessairement* en elle-même les conditions de sa propre abolition en un quelconque savoir, même s'il

est vrai de dire par ailleurs que toute question *tend*, par essence, à une telle abolition. Que toute question, en tant que question, manifeste une telle tendance n'implique pas immédiatement qu'elle porte en elle les conditions *nécessaires et suffisantes* de sa suspension.

Supposons, par exemple, que je pose la question suivante: «A quelle heure Paul a-t-il quitté le bureau?»; il n'y aurait aucun sens à poser cette question si je n'éprouvais d'emblée le désir d'obtenir une réponse telle qu'elle me dispense (aussi définitivement que possible) d'avoir poser à nouveau cette question; je ne souhaiterais donc pas seulement obtenir une *quelconque* réponse à la question posée, mais (dans le meilleur des cas) une réponse adaptée aussi adéquatement que possible à ce qui est demandé, une réponse qui aurait donc la possibilité de suspendre de façon définitive la question que je pose. Cependant, dans le cas d'une question de type: «A quelle heure X a-t-il quitté le bureau?», il est clair que rien, *dans la formulation même de cette question*, n'indique *a priori* qu'une réponse soit possible; c'est pourquoi il pourrait fort bien se faire que la question persiste en dépit de sa tendance inhérente à s'abolir en une réponse. Dans ce cas, la question posée ne serait que la condition *nécessaire mais non suffisante* de la réponse cherchée.

L'analyse menée par Merleau-Ponty à propos du doute cartésien semble suggérer que les infrastructures interrogatives de ce doute fournissent non seulement les conditions nécessaires, mais aussi les conditions suffisantes à sa propre abolition en un savoir certain. Le doute méthodique, affirme Merleau-Ponty, «porte nécessairement en lui sa solution». L'expression «en lui» indique que la réponse appropriée au doute méthodique est inhérente à la question que ce doute présuppose (ou manifeste) en tant que doute; c'est dire que si nous pouvions formuler explicitement et dans toute son ampleur la question tacite qu'exprime le doute cartésien, nous constaterions que la réponse est en quelque sorte pré-définie par l'allure générale de la question, que cette réponse n'est donc pas à chercher dans un espace autre que celui dégagé par la formulation même de cette question.

Comme cela se confirmera à la lumière des chapitres ultérieurs, Merleau-Ponty semble le plus souvent réserver le terme de «problème» à ces questions

dont le propre est de renfermer analytiquement leur propre réponse. De même, c'est le terme de "solution" que Merleau-Ponty mobilise le plus généralement pour identifier les réponses dont la principale caractéristique est de pouvoir être comprises implicitement à l'intérieur de la question qui les appelle. Pour l'instant, nous nous contenterons de souligner, dans l'extrait rapporté plus haut, la très étroite corrélation établie par Merleau-Ponty entre le terme de solution et le fait, pour une réponse, d'être immanente à la question posée, comme si c'était la même chose de dire qu'une interrogation *comporte* une solution et de dire qu'elle *porte* (littéralement) cette solution *en elle*.

Or, dans le cadre du criticisme, c'est bien entendu l'intellect qui interroge. Evacuant d'emblée toute présupposition touchant l'existence ou le mode d'existence des choses, il ne se rend attentif, grâce au doute méthodique, qu'au noyau de signification pure qu'il découvre *de lui-même* derrière la masse confusément sensible de tous les phénomènes: «[M]ettant à nu le sens intérieur de la perception et des actes de connaissance en général, [le doute] révèle à la pensée le domaine indubitable des significations.» (26) C'est ce que nous exprimons plus haut en disant que le doute, comme interrogation, dispose *a priori* des conditions de possibilité de sa propre abolition en un savoir certain; compris comme *problème*, le doute est donc une interrogation dont le propre est de poser, en se posant elle-même, les conditions de sa dé-position; en tant que problème, elle prédétermine au sein de sa formulation même les conditions de sa solution, et du même coup celle de sa dis-solution en tant que problème:

«[C]e contact aveugle avec un objet singulier, cette participation à son existence seraient comme rien dans l'histoire d'un esprit (...) s'ils ne contenaient déjà le mouvement contraire par lequel je me détache de la chose pour en appréhender le *sens*.» (27)

Le naturalisme comprenait la question comme stimulus, et la réponse comme réaction. Le criticisme, de son côté, réduit la question au statut d'un doute méthodique et la réponse à la signification claire et distincte qu'un pur esprit discerne à même le fouillis existentiel des phénomènes. Mais ce faisant, le criticisme se trouve à ranger *du même côté* les moments de la question et de la réponse; ceux-ci ne sont plus distribués, comme c'était le cas au sein de la conception naturaliste de l'expérience, dans deux univers radicalement

extérieurs l'un à l'autre et unis seulement par des rapports mécaniques, mais ils tombent tous deux dans le champ de l'esprit *dont l'interrogation est déjà un savoir*, savoir implicite sans doute, mais qu'il s'agit précisément d'expliciter en éliminant des phénomènes tout ce qui ne se rapporte pas aux significations pures qu'y (re)découvre l'entendement.

De ce fait, si le criticisme a raison d'affirmer, contre le naturalisme, que le comportement n'est pas une chose en soi, mais le déploiement d'une signification présentée à la conscience, il a cependant tort de penser cette *présentation originelle* du sens sur le modèle d'une *représentation intellectuelle*. Sa réduction de la conscience à la fonction de représentation lui fait manquer *l'existence* concrète du comportement, de la même manière que la réduction de la nature à une réalité en soi empêchait le naturalisme d'accéder à la *signification* (tout aussi concrète) du comportement:

«Ce qu'il y a de profond dans la "Gestalt" d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de *structure*, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables» (28)

Une telle jonction n'implique pas seulement la non-choséité du comportement, mais elle renforce aussi bien cette idée que «comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience» (29); la notion de structure permet par conséquent d'apercevoir une vie de la conscience plus vieille, mais aussi plus riche et plus diversifiée que celles de la représentation et du jugement. En nous ramenant à l'ordre de la perception originaire où se noue le rapport primitif de la conscience au monde, la notion de structure libère la conscience de son inféodation à l'acte du jugement pour la replonger dans le «réseau d'intentions significatives» qui est son sol natal, et qui embrasse aussi bien l'ordre de la représentation que celui du désir ou de la volonté. Reprise par la perception, la conscience n'est plus comprise comme pensée pure de significations objectives, mais elle est bien plutôt reconduite à la sphère des actions humaines qui constituent "l'objet" premier de ses intentions:

«Ainsi, même quand elle s'adresse à des objets naturels, c'est encore à travers certains objets d'usage, les mots, que la perception commençante les vise, et la nature n'est peut-être saisie d'abord que comme le minimum de mise en scène nécessaire à la représentation d'un drame humain.» (30)

Le geste, l'action, le signe et la physionomie désignent en quelque sorte l'élément originel et irréductible de tout comportement possible pour autant que ce comportement s'offre à une perception humaine. L'objection d'anthropomorphisme que l'on pourrait adresser au scientifique qui fait intervenir dans sa description du comportement d'un organisme des termes tels que "échec", "réussite", "fatigue", "espoir", etc., est minée à l'avance par la considération que de telles "projections" ne seraient précisément pas possibles si elles n'étaient pas d'ores et déjà appelées par la situation même de l'organisme: «La vérité est qu'il n'y a pas de choses, mais des physionomies» (31)

La notion de structure n'est donc tout simplement pas concevable sans ces unités de significations humaines auxquelles se rapporte originairement la perception. La relation de détermination réciproque que nous opposons plus haut au schéma naturaliste de la détermination de cause à effet, se complique donc du fait que, à cette dialectique (appelons-la horizontale) de l'organisme et de son milieu, se superpose désormais une nouvelle dialectique (verticale en quelque sorte): celle de la perception proprement humaine et de son milieu, lequel ne comprend pas seulement le champ des activités humaines, mais aussi celui de tous les comportements possibles, y compris ceux qui se dévoilent au regard d'une analyse scientifique. En ce qui concerne plus particulièrement la compréhension d'un comportement observé, celui-ci manifeste par conséquent une forme ou une structure qui se situe à l'exacte jonction de deux processus dialectiques eux-mêmes soumis à un processus circulaire en vertu duquel la dialectique horizontale (structure existante) et la dialectique verticale (structure signifiante) du comportement perçu se déterminent réciproquement, *de sorte que nous avons affaire à la fin à quelque chose comme une dialectique de dialectiques.*

Autrement dit, si la structure est bien «la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables», une telle jonction n'a rien d'une rencontre purement mécanique entre l'idée et l'existence, car alors il n'y aurait pas lieu de parler de leur "indiscernabilité". En d'autres termes, idée et existence ne représentent pas, chacune pour soi, une "moitié" de la structure. La notion de structure

signifie au contraire que idée et existence sont constamment engagées dans un processus d'interpénétration grâce auquel la signification "s'existentialise" alors même (et pour autant) que l'existence se signifie. L'indiscernabilité des deux termes ne signifie pas leur confusion, mais leur devenir-autre incessamment relancé: aucun des termes n'est perdu puisqu'au moment même où l'idée se fait existence, l'existence elle-même se fait idée: en allant chacune au bout de son propre devenir-autre, les deux instances se rencontrent pour ainsi dire à mi-chemin de leur auto-différenciation. Plus concrètement, la *donation* de l'existence d'un organisme concret et la *compréhension* du sens de cette existence met en jeu deux dialectiques dont le rapport est lui-même dialectique. *La forme est dialectique de dialectiques.*

Ainsi, la dialectique de la question et de la réponse *au sein d'une existence donnée* (dialectique horizontale qui est la vérité du naturalisme) s'articule dialectiquement à la dialectique de la question et de la réponse *au sein d'un processus de compréhension d'une existence donnée* (dialectique verticale qui est la vérité du criticisme) (32). Si nous disons du rapport entre ces deux dialectiques qu'il est lui-même dialectique, ce n'est ni pour justifier un criticisme encore plus subtil que celui examiné ici, ni pour retrouver un naturalisme amélioré, mais c'est au contraire pour échapper à leurs insuffisances respectives en indiquant que la dialectique horizontale (ou existentielle) du comportement n'est pas plus la condition nécessaire et suffisante de la dialectique verticale, que la dialectique verticale n'est elle-même la condition ultime de possibilité de compréhension de la dialectique horizontale. Autrement dit, le moment de la question n'apparaît pas plus comme le privilège de la dialectique verticale que le moment de la réponse n'apparaît comme le monopole exclusif de la dialectique horizontale: *la relation dialectique de ces deux dialectiques signifie, d'une part, que le moment de la question (qui relève de droit de la dialectique verticale) est d'ores et déjà réponse à la question "que lui pose" la dialectique horizontale, et d'autre part, que le moment de la réponse (qui relève en fait de la dialectique horizontale) coïncide avec la question adressée en retour à cette question que la dialectique verticale adresse toujours déjà à la dialectique horizontale.*

En somme, si le criticisme échoue à rendre compte de la structure concrète

du comportement, c'est essentiellement pour les mêmes raisons que le naturalisme: dans les deux cas, la structure du comportement est manquée parce que l'articulation des moments respectifs de la question et de la réponse n'est pas conçue de manière à rendre justice à la relation dialectique en vertu de laquelle question et réponse se rapportent l'une à l'autre sous le mode d'une *détermination réciproque*, relation dialectique ou rapport d'enveloppement mutuel qui n'est pas seulement une caractéristique parmi d'autres de la structure (ou de la forme) mais qui définit très exactement ce qu'est une structure en tant que celle-ci s'offre à une conscience perceptive qui ne se laisse réduire ni à une modalité de la conscience intellectuelle, ni à l'effet secondaire d'un jeu de forces purement mécaniques.

*

Notre intention dans ce chapitre était de montrer en quoi la critique merleau-pontienne du naturalisme et du criticisme est implicitement dirigée contre la conception de l'interrogation sous-jacente à ces deux doctrines. Bien que le discours de *La structure du comportement* n'ouvre pas directement sur les thèmes de l'étonnement et de l'énigme (33), la critique qu'il met en oeuvre anticipe déjà certains développements ultérieurs concernant la nécessité, pour l'interrogation philosophique, de se saisir comme "réponse" surgissant à la suite de cette Question initialement posée par l'être au sein de l'étonnement, et donc d'assumer la forme de l'énigme entendue comme champ interrogatif distinct aussi bien du problème (où la réponse est immanente à la question) que de l'interrogation sans réponse.

Pour ce qui regarde le thème de l'étonnement, nous pouvons déjà noter que s'il y a une vérité du naturalisme, celle-ci se situe sur le plan d'une passivité primordiale de l'organisme en regard du monde considéré dans son ensemble. "L'organisme" n'adresserait aucune "question" en direction de son milieu si ce milieu n'était d'ores et déjà saisi comme "questionnant", c'est-à-dire comme appelant et polarisant cette question typique, structurelle, en fonction de laquelle l'organisme prédétermine la portée des stimuli qui le sollicitent. Ce n'est cependant, et bien évidemment, que dans l'ordre humain (opposé ici aux ordres physiques et vitaux) que cette préséance interrogative du monde sur les

questions issues de l'action humaine apparaît dans toute son ampleur. Selon toute vraisemblance, seul un comportement humain est en mesure de ressaisir la signification d'une telle préséance, car seul il semble être en mesure de faire *l'épreuve de l'étonnement* au sein duquel cette préséance se manifeste de façon tangible.

D'autre part, s'il y a une vérité du criticisme, celle-ci ne semble valoir, aux yeux de Merleau-Ponty, que tant et pour autant qu'elle permet de repérer les insuffisances de l'hypothèse naturaliste du comportement. Au modèle de la détermination de cause à effet que met en place le naturalisme, le criticisme oppose celui d'une détermination par le sens, en quoi il rend justice à la situation irréductible de la conscience qui considère un comportement donné. Toutefois, abordé du point de vue l'infrastructure interrogative que le criticisme présuppose, celui-ci manifeste en quelque sorte une régression par rapport au naturalisme lui-même. Ce retournement s'explique du fait que le naturalisme reconnaît à tout le moins – aussi maladroite et confuse que soit cette reconnaissance – quelque chose comme une préséance factuelle du monde sur la conscience qui s'y rapporte; sa distinction radicale des moments de la question et de la réponse témoigne d'une différence originelle et irréductible entre ces deux moments. Inversement, et compte tenu de ses prémisses interrogatives, le criticisme rend d'emblée impossible une telle reconnaissance en faisant coïncider, au sein de la conscience intellectuelle, les instances de la question et de la réponse; sa réduction de l'interrogation humaine au statut de *problème* le conduit à ne reconnaître comme questions valables que celles qui contiennent déjà analytiquement leurs propres réponses; de ce fait, l'éventualité que le monde puisse, au sein de l'étonnement, poser à cette conscience une question qui ne relève pas d'elle et dont la réponse ne réside pas *a priori* en cette conscience, une telle éventualité, disons-nous, est radicalement inconcevable pour le criticisme.

Dans le prochain chapitre, nous retracerons la genèse d'une thématisation plus explicite de l'étonnement dans la pensée de Merleau-Ponty. Nous nous tournerons alors vers la *Phénoménologie de la perception* afin de mieux ressaisir quels déplacements cette thématisation de l'étonnement fait subir à la critique initiale du naturalisme et du criticisme que nous avons exposée dans ce

chapitre, et en quoi on peut considérer qu'en partant d'une réflexion plus poussée sur le phénomène de l'étonnement, Merleau-Ponty est amené à faire un pas de plus dans l'approfondissement des champs interrogatifs qui sous-tendent la constitution et/ou la compréhension de l'expérience.

NOTES

1- Voir par exemple T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. «Il va de soi que ce dépassement du point de vue purement extérieur s'accroît quand on passe d'une étude des structures vitales à celle de l'ordre humain» (p.67). Mais ce dépassement, comme le montre Geraets, n'est jamais définitivement conquis. Ainsi, pour ce qui regarde l'explicitation merleau-pontienne des rapports de la dialectique "vitale" à la dialectique "humaine" «l'extériorité du point de vue semble retrouvée et l'étude se poursuit sous le signe du spectateur étranger» (p.73).

2- Peillon, V., *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Grasset, Le Collège de Philosophie, 1994, p.267.

3- Waldenfels, B., «Interrogative Thinking: Reflections on Merleau-Ponty's Later Philosophy» in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 12.

4- A propos de questions telles que "que sais-je?" ou "qu'est-ce que le il y a?" – questions dont on sait l'importance qu'elles assumeront dans le discours du *Visible et l'invisible* – Waldenfels affirme très justement que «such questions are themselves a kind of response.» Ibid., p.10. Nous reviendrons sur la dimension responsive de ces questions dans le sixième chapitre de la présente étude.

5- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Paris: P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1972, p.1 (initialement SC dans les notes infra-paginales suivantes).

6- Idem. On peut d'ores et déjà mesurer à quel point cette définition de la nature apparaît éloignée de cette autre définition à laquelle Merleau-Ponty nous reconduit (via Descartes, Kant, Schelling, Bergson et Husserl) dans le cours

qu'il a consacré à cette question en 1956-1957 au Collège de France: «Ainsi une philosophie [husserlienne en l'occurrence] qui paraissait, plus que tout autre, vouée à comprendre l'être naturel comme objet et pur corrélatif d'une conscience, redécouvre, par l'exercice même de la rigueur réflexive, *une couche naturelle où l'esprit est comme enfoui dans le fonctionnement concordant des corps au milieu de l'être brut (...)* Au bout de l'expérience qu'elle a faite de cette ontologie [cartésienne], la philosophie européenne se retrouve devant *la nature comme productivité orientée et aveugle.*» Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Paris: Gallimard, Tel, #71, pp.116-117 (initialé RC dans les notes infra-paginales suivantes). Nous soulignons.

7- C'est précisément cette idée positiviste de la loi (ou de l'organisation d'un système de forces) dans la science physique que Merleau-Ponty est amené à relativiser à partir de la subordination de droit de toute loi à une structure préalablement donnée: «La loi de la chute des corps exprime (...) la constitution, au voisinage de la terre, d'un champ de forces relativement stable *et ne restera valable qu'autant que durera la structure cosmologique sur laquelle elle est fondée*». SC, 149. Nous soulignons.

8- SC, 1.

9- Idem. Nous soulignons. Il serait tentant d'identifier d'entrée de jeu la position de ce "on" avec celle de l'auteur. Or c'est précisément ce que la suite du discours semble interdire dans la mesure où, sitôt resituée en rapport aux notions de forme et de structure, la nature apparaît bien davantage comme un ordre intrinsèquement organisé que comme l'amalgame d'élément ou d'événements «extérieurs les uns aux autres». Pour cette raison, il semblerait par conséquent que le "on" dans la phrase «On entend par nature...» recoupe moins la définition propre à la conception de Merleau-Ponty que celle communément admise par les tenants d'une interprétation positiviste (ou mécaniste) de la nature.

10- SC, 2. Nous soulignons.

11- SC, 7.

12- C'est sur cette base que les adversaires de la Gestalttheorie recourent à cette "hypothèse de constance" selon laquelle il y a «en principe une correspondance ponctuelle et une connexion constante entre le stimulus et la perception élémentaire». Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, Bibliothèque des idées, 1945, p.14 (initialé PP dans les notes infra-paginales suivantes). «The constancy hypothesis is thus the familiar assertion of a veridical correspondence across the ontological gap separating immanence and transcendence coupled with a reduction of both thing (stimulus) and percept (retinal excitation) to atomic elements.» Dillon, M., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. 63.

13- «[L]es stimuli physiques n'agissent sur l'organisme qu'en y suscitant une réponse qui variera qualitativement quand ils varient quantitativement; ils jouent à son égard le rôle d'occasions plutôt que de causes; la réaction dépend, plutôt que des propriétés matérielles des stimuli, de leur signification vitale». SC, 174.

14- Voir en particulier SC, 15 et 22.

15- SC, 161.

16- SC, 28.

17- PP, 14.

18- SC, 31. L'excitation dont parle ici Merleau-Ponty doit bien sûr être entendue au sens de "stimulus", et non de "réaction".

19- SC, 174.

20- «En reconnaissant que les comportements ont un sens et dépendent de la signification vitale des situations, la science biologique s'interdit de les concevoir comme des choses en soi qui existeraient, *partes extra partes*, dans le système nerveux ou *dans* le corps, elle voit en eux des *dialectiques incarnées*

qui s'irradient sur un milieu qui leur est immanent.» SC, 174. Nous soulignons. Précisons que le terme de "dialectique", dans le discours de *La structure du comportement*, est le plus souvent – sinon toujours – employé pour désigner une relation de détermination réciproque ou circulaire entre deux ou plusieurs instances. A première vue, il ne semble pas encore affecté de cette signification que Merleau-Ponty lui prêterait dans *Le visible et l'invisible*, où la dialectique se trouve définie comme «l'art de retracer et de suivre les rapports de l'appel et de la réponse»; Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, Tel, #36, 1964, p. 128. A un second regard cependant, la signification de la "dialectique incarnée", telle qu'elle se présente dans *La structure du comportement*, n'est peut-être pas si éloignée de la définition rencontrée dans *Le visible et l'invisible*. Incarnée, et donc comportementale, la dialectique n'en définit pas moins cet "art naturel" grâce auquel les moments respectifs de la question et de la réponse s'articulent et se relaient au sein même de l'organisme.

21- SC, 175.

22- La *Gestalttheorie* elle-même n'échappe pas, selon Merleau-Ponty, à une certaine positivisation de la forme: «Mais, en parlant de formes physiques, la Gestalttheorie entend que l'on peut trouver des structures *dans* une nature prise en soi, pour en constituer l'esprit. Or les mêmes raisons qui discréditent la conception positiviste des lois discréditent aussi la notion de formes en soi.» SC, 151.

23- Madison, G.B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris: Klincksieck, 1973, p. 28.

24- SC, 211.

25- Idem.

26- Idem.

27- SC, 213.

28- SC, 223. «Paradoxalement celle-ci [la notion de structure] apparaît comme l'occasion et la solution de l'antinomie entre la nature et l'idée, entre l'explication (du naturalisme) et la compréhension (du criticisme). L'acte dans lequel nous "dirons" cette solution s'appellera alors la *description dialectique*» Muniz de Rezende, A., «Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty» in *Revue philosophique de Louvain*, #19, 1975 (73), p. 475.

29- SC, 138.

30- SC, 182.

31- Idem.

32- Nous entendons ici le terme de "vérité" dans le sens que lui a souvent prêté l'idéalisme allemand, c'est-à-dire dans le sens de "fondement de quelque chose". Ainsi, lorsque nous disons que la dialectique horizontale est la vérité du naturalisme, nous voulons dire tout aussi bien que cette dialectique constitue le fondement existentiel à partir duquel l'attitude naturaliste se déploie théoriquement.

33- La thématique de l'étonnement, de même que celle de l'énigme, n'ont de fait, dans le discours de *La structure du comportement*, qu'une effectivité implicite. Pour ce qui regarde l'étonnement lui-même, le terme n'est jamais mentionné. En fait, la question n'est abordée (et encore ne l'est-elle que de biais) que dans un seul passage où Merleau-Ponty fait état de l'émerveillement enfantin devant les choses dont l'usage est inconnu: «[N]ous pouvons nous-mêmes nous rappeler *l'aspect merveilleux* qu'avaient les choses quand nous ne savions pas à quoi elles servent...» SC, 181. Nous soulignons. De son côté, le terme d'énigme n'apparaît lui aussi qu'à un seul endroit, et rien n'indique que Merleau-Ponty lui accorde ici une signification autre que cette signification courante où l'énigme vaut pour tout ce qui, de façon générale, échappe *a priori* à un effort soutenu de compréhension et d'explicitation: «Mais ce qui précède suffit à montrer qu'il n'y a pas d'*énigme* de "mon corps", rien d'inexprimable dans son rapport à moi» SC, 231. Nous soulignons.

CHAPITRE 2 - LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION

2.1- La réduction comme étonnement devant le monde

En 1945, Merleau-Ponty ne se préoccupe pas encore du statut de l'interrogation philosophique comme tel, du moins pas aussi explicitement qu'il se proposera de le faire dans les ouvrages ultérieurs, et tout particulièrement dans *Le visible et l'invisible*. En revanche, l'influence de plus en plus tangible de la phénoménologie allemande sur le cours de ses recherches semble l'avoir conduit, dès la *Phénoménologie de la perception*, à mesurer l'importance de l'étonnement pour ce qui regarde la mise en branle du discours philosophique lui-même.

C'est en effet dans l'avant-propos de sa thèse principale, et plus précisément à l'occasion d'un passage consacré à la discussion du statut de la réduction phénoménologique, que Merleau-Ponty se penche pour la première fois sur l'expérience de l'étonnement: «La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen Fink, l'assistant de Husserl, quand il parlait d'un "étonnement" devant le monde» (1). Merleau-Ponty se réfère alors à une étude de 1933 dans laquelle Fink entreprend de défendre l'esprit de la phénoménologie contre ses mésinterprétations criticistes: le thème de l'étonnement, implicitement rattaché à la problématique de l'origine du monde tout au long de cette étude, n'y est pourtant évoqué de façon explicite qu'à un seul endroit, bien qu'en des termes décisifs:

«Lorsque la première détermination, nécessairement provisoire, de l'essence de l'attitude naturelle comme croyance au monde, comme fluante aperception universelle du monde s'accomplit à l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire sur le *sol* de cette croyance même, ce qui est alors décisif est l'éveil d'un *étonnement sans mesure* sur le caractère énigmatique de cet état de chose (*Sachlage*)» (2)

Ce qui constitue l'originalité de la conception finkienne de la réduction par contraste avec celle de son maître Husserl, c'est que la réduction y est présentée d'entrée de jeu comme "transcendant" nos possibilités humaines et

comme étant foncièrement étrangère à l'ensemble des motivations mondaines qui pourraient expliquer sa mise en oeuvre (3). Selon Fink, en effet, la réduction «se présuppose elle-même, en ce sens qu'elle commence par ouvrir la dimension problématique au regard de laquelle elle fonde une possibilité de connaissance théorétique» (4). Une telle conception de la réduction n'est bien évidemment rendue possible qu'en vertu de la liaison originaire que Fink entrevoit entre la réduction et "l'étonnement sans mesure" qui en commande l'accomplissement; de fait, c'est parce que l'étonnement ne dépend jamais, pour se produire, de nos initiatives personnelles qu'il est permis à Fink de concevoir la réduction phénoménologique comme tombant en dehors du champ de nos possibilités proprement humaines. C'est sur ce plan que Fink se distingue peut-être le plus de Husserl; chez ce dernier en effet, la réduction ne se comprend jamais qu'à partir d'un acte libre émanant des seuls pouvoirs de la subjectivité:

«Quand je procède ainsi, *comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté* (...) j'opère l'époché "phénoménologique" qui m'interdit absolument tout jugement sur l'existence spatio-temporelle.» (5)

Sans doute n'est-ce pas un hasard si, dans une étude ultérieure (6), Fink en vient à évoquer l'expérience de l'étonnement sans même la rattacher à la problématique de la réduction, comme si l'étonnement, à titre de «disposition fondamentale de la pensée pure» (7) et d'épreuve originaire, pouvait se substituer, pour rendre compte du point de départ de l'attitude phénoménologique, à toute théorie de la réduction qui fait dépendre celle-ci d'une initiative découlant de la liberté de l'ego transcendantal et d'elle seule.

Or comme on peut le voir, la corrélation finkienne des thèmes de la réduction et de l'étonnement est très nettement soulignée par Merleau-Ponty dès l'ouverture de la *Phénoménologie de la perception*. C'est sans nul doute à partir de cette corrélation qu'il faut entendre l'énoncé bien connu selon lequel «la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale» (8). Cet excès de la vie irréfléchie sur la réflexion n'est en effet jamais mieux illustré que par ce retard irréductible (il faut bien le dire!) de la réduction face à l'étonnement. Ce retard est celui-là même que manifeste la réduction, entendue comme ressaisie explicitante de notre être-irréflexivement-saisi-par le monde, sur l'étonnement

en tant qu'épreuve ou passivité originaires.

Un tel écart, qui est l'indice de notre finitude elle-même, nous permet de comprendre pourquoi une réflexion radicale n'est pas davantage concevable qu'une réduction achevée: «Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète» (9), ce qui s'entend du fait que l'achèvement de la réduction signifierait rien de moins que l'abolition de la finitude dans l'équivalence postulée entre l'étonnement et *notre* interrogation en tant que sujets réfléchissants. Mais si la réduction n'est pas tout entière de notre fait, si elle ne se met en branle que sous le coup d'une stupeur primitive dont l'occurrence est radicalement imprévisible, c'est qu'on ne fait pas sa part à la finitude, et donc qu'il appartient à un être constitutivement fini d'être interrogé avant de pouvoir questionner en retour (sur) cela qui, littéralement, le met en question.

Cette initiale mise en question est particulièrement bien ressaisie par l'idée d'un "mystère du monde et de la raison" que Merleau-Ponty expose à la fin de l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*. Si on doit tirer toutes les conséquences de la réduction entendue comme "étonnement devant le monde", il apparaît que ce à quoi reconduit la réduction est moins la subjectivité transcendante conçue sur le modèle du spectateur étranger (10) que le monde lui-même en tant que spectacle d'étrangeté:

«Le monde et la raison ne font pas problème; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque "solution", il est en deçà des solutions (...) la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et de la raison» (11)

Que Merleau-Ponty assigne ici à la phénoménologie la tâche de manifester le double mystère du monde et de la raison, cela peut sembler étrange de prime abord. Car même en supposant que la réduction entendue comme "étonnement devant le monde" puisse grever l'existence d'un caractère véritablement mystérieux, on ne comprend pas davantage pourquoi le phénoménologue devrait se contenter de "révéler" ce mystère plutôt que d'en explorer les multiples facettes et d'en approfondir le sens.

L'insistance avec laquelle Merleau-Ponty distingue, en certains lieux de son discours, l'ordre du mystère de celui du problème suffit à suggérer que sa compréhension de la tâche phénoménologique par excellence n'est pas dérivée uniquement de ce qu'en ont dit Husserl et Fink. En fait, ce n'est pas à eux que pense Merleau-Ponty quand il affirme qu'il n'est pas question de dissoudre le mystère mondain par "quelque solution", c'est d'abord et avant tout à Gabriel Marcel et à sa distinction célèbre du problème et du mystère; de fait, et bien que cela puisse paraître surprenant de prime abord, on retrouve dans bon nombre des premiers écrits de Merleau-Ponty des indices qui laissent croire que l'influence de Marcel sur l'auteur de la *Phénoménologie* dépasse peut-être cette vague communauté de pensée qui apparaît au niveau des descriptions que l'un et l'autre donnent du corps propre (12).

A cet égard, il est assez intéressant de noter qu'un des premiers comptes rendus publiés de Merleau-Ponty fut consacré à *Etre et Avoir* de G. Marcel. C'est en 1936 en effet que Merleau-Ponty rencontre pour la première fois la distinction marcellienne du problème et du mystère. Il note:

«Quand il s'agit de ce qui existe le plus véritablement, la réflexion consiste moins à chercher *la nature* qu'à expliciter les raisons pour lesquelles il n'y a pas là de nature à connaître. Elle repérera les frontières qui séparent les problèmes, où l'on détermine une inconnue par ses relations avec des termes connus, et les mystères, où l'énigme (...) peut être résolue (...) seulement par des actes de sacrifice ou de désespoir.» (13)

Invité en 1959 par la maison canadienne de la cité universitaire de Paris à prononcer une conférence sur la philosophie de l'existence, c'est encore une fois à cette distinction marcellienne que Merleau-Ponty se réfère; il la présente alors comme l'un des principaux points de repères de l'horizon intellectuel français des années trente et quarante:

«Marcel disait que la philosophie présente cette particularité (...) qu'elle a affaire à des mystères (...) et non pas à des problèmes (...) Quand il s'agit d'un problème, c'est une question que je me pose et cette question je la résous en considérant différentes données qui me sont extérieures (...) En philosophie il s'agit de tout autre chose (...) Ce sont des problèmes dans lesquels celui qui les pose est lui-même engagé. *Il n'est pas le spectateur*

du problème, il est pris dans l'affaire et c'est là pour lui ce qui définit le mystère.» (14)

Ces extraits suffisent à montrer que Merleau-Ponty n'a non seulement jamais oublié la distinction marcellienne, mais aussi qu'il lui a toujours accordé une importance considérable. Or, quand on sait que pour Marcel la notion de mystère renvoie à un ordre de réalité qui ne se laisse dominer objectivement d'aucune façon (15), on peut se demander si une telle conception n'éclaire pas le sens de la tâche phénoménologique par excellence telle que Merleau-Ponty se la représente en 1945, à savoir comme révélation du mystère du monde et de la raison.

Si Merleau-Ponty n'hésite pas à mobiliser ici la distinction, marcellienne à l'origine, du problème et du mystère, c'est que la reconnaissance du monde en tant que source transcendante de l'étonnement est d'emblée incompatible avec le primat phénoménologique d'une subjectivité transcendante. Celle-ci ne peut se poser purement en face du monde qu'en réduisant ce dernier à un problème, c'est-à-dire – si on respecte ici la terminologie de Marcel – à un état de choses susceptible d'être considéré du dehors et de façon purement extérieure. Mais pour autant qu'il est originairement "affecté" par le monde et en proie à l'étonnement, le phénoménologue se découvre en quelque sorte livré au monde; sa volonté de retraite au sein de la subjectivité transcendante se fait d'autant plus impérieuse qu'elle devient à la rigueur impossible. L'endurance de l'étonnement devient par conséquent la seule attitude rigoureusement phénoménologique face au mystère du monde: toute tentative de solution concernant ce mystère ne peut apparaître, en dernière analyse, que comme une tentative de dis-solution du monde lui-même:

«[L]a chose et le monde sont mystérieux (...) Ils sont même un mystère absolu, qui ne comporte aucun éclaircissement, non par un défaut provisoire de notre connaissance, car alors il retomberait au rang de simple problème, mais parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée objective où il y a des solutions.» (16)

Nous retrouvons donc, et ce dès l'avant-propos de la *Phénoménologie*, une opposition radicale entre une interrogation qui, d'une part, assume les traits de la problématicité, et une interrogation qui coïncide d'autre part avec

l'étonnement sans mesure devant un monde conçu comme étant foncièrement mystérieux. Si ce dernier champ (ou mode) interrogatif *peut* être qualifié de mystérieux en ce sens qu'il renvoie à une interrogation dont le propre est de demeurer sans réponse, le premier type d'interrogation peut, de son côté, être qualifié de problématique (17) pour la raison qu'il enveloppe, au sein même de sa formulation, la solution à la question qu'il met en oeuvre. Notre hypothèse est que la tension propre au discours de la *Phénoménologie de la perception* découle *principalement* de l'opposition absolue entre ces deux champs interrogatifs. C'est du moins ce que nous allons tenter de montrer dans les pages qui suivent.

2.2- Problème et pensée objective

Nous avons vu dans le premier chapitre de la présente étude que si Merleau-Ponty en était venu à prendre ses distances face à l'interprétation criticiste du comportement, c'était d'abord et avant tout à cause du modèle interrogatif présupposé par le mouvement du doute cartésien. Ce doute nous était d'emblée apparu comme une interrogation disposant *a priori* de la réponse à sa propre question, c'est-à-dire comme un problème. Nous avons alors mis en place une définition du problème qui pouvait de prime abord paraître arbitraire: l'idée que le problème puisse effectivement valoir, aux yeux de Merleau-Ponty, comme une question renfermant en elle-même sa propre réponse, ne pouvait pas trouver, dans le discours de *La structure du comportement*, de confirmation textuelle non équivoque. Cette définition du problème se trouve toutefois explicitement corroborée dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*. Ainsi, dans le chapitre consacré à la parole, alors qu'il est question de la signification de l'apprentissage pour une conscience incarnée, Merleau-Ponty précise:

«Il n'y a rien là de comparable à la résolution d'un problème, où l'on découvre un terme inconnu par son rapport avec des termes connus. Car le problème ne peut être résolu que s'il est déterminé, c'est-à-dire si le recoupement des données assigne à l'inconnue une ou plusieurs valeurs définies.» (18)

La différence fondamentale entre le discours de *La structure* et celui de la *Phénoménologie* tient essentiellement à l'élargissement de la notion de problème que nous observons dans le passage du premier ouvrage au deuxième; dans le premier, le terme de problème (et la signification "algébrique" que Merleau-Ponty y attache) est exclusivement réservé à la description du criticisme, tandis que dans la *Phénoménologie*, son extension semble couvrir désormais *aussi bien l'interprétation criticiste (ou intellectualiste) de l'expérience que son interprétation naturaliste (ou empiriste)* (19). Ce déplacement manifeste un changement radical de perspective de la part de l'auteur: si l'empirisme et l'intellectualisme peuvent dorénavant être rangés sous la rubrique générale du problème, c'est qu'ils sont tous deux pensés à partir d'une attitude théorique commune: la pensée objective. En somme, si, dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty se montre davantage préoccupé par la racine unique des deux doctrines que par les écarts résultant de leur processus de différenciation, c'est qu'une telle différenciation présuppose elle-même une réduction initiale de l'expérience à la figure générale de l'*objet* (20). Ceci exige quelques éclaircissements.

2.2.1- Deux doctrines, un seul dogmatisme

En conclusion du chapitre central consacré à la question de la temporalité (et qui constitue en quelque sorte la conclusion avant terme de tout le discours de la *Phénoménologie de la perception*) Merleau-Ponty affirme très clairement l'affiliation originelle de l'empirisme et de l'intellectualisme à l'ordre de la pensée objective:

«Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature (...) Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme *objet* pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du *monde objectif* et des événements en soi.» (21)

On le voit bien: que le monde soit objet pour la conscience, ou que la conscience fasse partie intégrante du monde objectif, c'est, pour Merleau-Ponty, la *même* pensée objective qui s'affirme dans les deux cas. Ici et là, c'est à un

même *retrait* hors du monde que nous assistons, ce qui pourrait surprendre compte tenu de ce que l'on sait déjà à propos de l'empirisme. Pourtant, ne fut-ce que pour concevoir cette insertion des consciences dans le monde objectif comme le fait l'empirisme, encore faut-il pouvoir se donner, par anticipation ou imagination, une conscience transcendant le système des relations immanentes de la conscience au monde. C'est dire que l'empirisme ne pourrait pas affirmer l'insertion factuelle de la conscience dans le monde s'il ne jouait pas lui-même, bien que de façon inavouée, le jeu de l'intellectualisme qui réduit le monde à un objet. Pensé jusqu'au bout, l'empirisme admet implicitement le contraire de ce qu'il affirme explicitement: certes, il ne peut réduire à zéro la distance entre la conscience et le monde qu'en faisant de la conscience une instance mondaine, mais il ne peut *affirmer* l'inscription de la conscience dans le monde qu'en réintroduisant, entre la conscience et le système de son insertion mondaine, cette même distance qu'il croyait éliminer au départ. De ce fait, le monde ne devient peut-être pas nécessairement un monde *pour* la conscience, mais il devient certainement un monde *devant* la conscience. En ce sens, *mais en ce sens seulement*, l'empirisme ne se distingue pas de l'intellectualisme; ils constituent deux modalités d'une seule pensée objective pour laquelle le trait fondamental du monde est l'objectité, c'est-à-dire (si on peut employer ici une expression heideggerienne) "l'étant présent là devant et sous la main".

Cette distance théorique qu'une conscience introduit entre elle et le monde doit être pensée ici comme le "pas en arrière" indispensable à l'objectivation du phénomène du monde. Comme nous le verrons, le trait fondamental de la pensée objective est le re-trait, et c'est précisément la signification de ce retrait que Merleau-Ponty s'efforce de ressaisir en deçà de sa disjonction dans les doctrines rivales de l'empirisme et de l'intellectualisme. Or dans la mesure où ces deux doctrines découlent de cette logique du retrait, «[elles] ne nous donnent pas un compte rendu de l'expérience humaine du monde; [elles] en disent ce que Dieu pourrait en penser» (22). Pour cette raison, elles se trouvent à coïncider avec un seul et même survol dogmatique de l'expérience:

«La parenté de l'intellectualisme et de l'empirisme (...) ne tient pas seulement à la définition anthropologique de la sensation dont l'un et l'autre se sert, mais à ce que l'un et l'autre garde l'attitude naturelle ou dogmatique» (23)

Merleau-Ponty n'hésite pas à parler ici de "dogmatisme" pour décrire la manière dont l'intellectualisme et l'empirisme prolongent tous deux les croyances propres à l'attitude naturelle. Le reproche de dogmatisme adressé ici à l'empirisme n'a rien de très nouveau: de ce point de vue, la critique de Merleau-Ponty s'inscrit dans le registre des arguments que l'on n'a pas cessé de faire valoir, depuis Kant, à l'endroit de la conception réaliste de l'expérience. Une telle accusation peut toutefois surprendre dans le cas de l'intellectualisme; elle surprend d'autant plus que, prenant à partie l'intellectualisme, Merleau-Ponty ne limite pas seulement sa critique à l'attitude théorique préconisée par un Alain ou un Brunschvicg, mais l'adresse aussi bien au Husserl de la seconde période; le monde des essences auquel l'auteur des *Ideen* nous reconduit sous le coup de l'époché phénoménologique suppose, de la part de la subjectivité qui opère cette réduction, un retrait du monde qui n'est guère compatible avec la réduction entendue comme "étonnement devant le monde". L'étonnement, certes, peut se traduire par un certain recul de la subjectivité devant le monde, mais à partir du moment où ce *recul face au monde* assume la forme radicale d'un *retrait hors du monde*, le monde lui-même n'étonne plus; il est à la fois trop loin et trop près pour rendre possible l'étonnement; trop loin puisque son opacité constitutive disparaît dans le processus de distanciation qu'implique la réduction eidétique, et trop près puisque l'*eidos* découlant d'une telle réduction est alors suspendu à l'activité constituante de la subjectivité transcendantale (24).

A première vue, l'intellectualisme husserlien peut sembler prendre à revers l'attitude naturelle, mais en réalité il ne fait que la prolonger. Son "dogmatisme" vient de ce que, tout comme l'empirisme, il manifeste «le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite» (25):

«Il y a un premier dogmatisme, dont l'analyse réflexive nous débarrasse et qui consiste à affirmer que l'objet est en soi ou absolument, sans se demander ce qu'il est. Mais il y en a un autre, qui consiste à affirmer la signification présomptive de l'objet, sans se demander comment elle entre dans notre expérience» (26)

Loin de dépasser l'attitude naturelle, ce second dogmatisme ne fait que la

prolonger du monde des choses à celui des significations; certes, l'ouverture sur le monde des significations constitue bel et bien une percée par rapport à l'attitude naturelle propre à l'empirisme, mais ce dépassement n'en conserve pas moins l'essentiel d'une telle attitude, à savoir la croyance à l'objectivité. En d'autres termes, si la croyance à la chose-objet est bien suspendue, la croyance en une signification-objet demeure. Du fait de cette objectivation, la signification se prête alors à une explicitation univoque sur le plan de l'essence; désengluée de toute choséité et de toute opacité, elle s'offre en pure transparence à la libre constitution de l'ego transcendantal. Plus rien en elle n'est en mesure d'étonner: dépourvue de toute charge interrogative, réduite à une objectivité purement étalée devant le regard de la conscience, la signification se soumet sans résistance à *l'interrogatoire* que lui fait subir l'ego pur.

2.2.2- De l'étonnement à l'interrogatoire

Il y a une affinité de principe entre la pensée objective et une certaine conception de l'interrogation philosophique en tant qu'*interrogatoire*. Cette affinité exige d'être bien aperçue si l'on doit pouvoir éventuellement comprendre en quoi la pensée objective manifeste un style interrogatif de type problématique. Nous avons vu plus haut que le problème se définit, aux yeux de Merleau-Ponty, comme une interrogation dont le propre est de comporter *en elle-même* sa propre solution. Cette réduction de l'interrogation philosophique au statut de problème ne peut toutefois être comprise que si nous saisissons tout d'abord le processus, typiquement moderne, par lequel l'interrogation philosophique parvient à s'autonomiser en regard de cette disposition affective originaire qu'est l'étonnement.

Tant et aussi longtemps que l'interrogation philosophique maintient le lien originaire qui la lie à l'étonnement, elle ne peut se ressaisir elle-même *qu'en réponse* à une question qui n'est pas originairement de son fait. C'est ce que les Grecs avaient compris par leur méditation du *thaumadzein*: la philosophie, l'interrogation philosophique n'est pas à elle-même sa propre condition de possibilité: son déploiement effectif dépend d'une mise en branle qui ne peut venir que de l'étonnement (27).

Mais à partir du moment où la pensée se met à chercher en elle-même les conditions nécessaires et suffisantes de son propre déploiement et que le lien originaire de l'interrogation à l'étonnement est rompu, l'interrogation philosophique est alors conçue comme *causa sui*; loin d'être appelée par l'être, elle apparaît plutôt comme une libre initiative de la subjectivité. L'interrogation se projette *d'elle-même* vers l'être. Parce que l'être est d'emblée compris en tant qu'objet, l'interrogation se présente de son côté comme processus foncièrement subjectif: qu'elle apparaisse sous les traits de l'*ego cogitans* ou de l'ego transcendantal, la subjectivité est désormais conçue comme étant la seule instance dépositaire du questionnement; celle-ci soumet à ses projets interrogatifs un monde réduit à la figure de l'objectité. Mieux: la réduction de l'être à l'objectité est ici éminemment contemporaine du rapatriement par la subjectivité de tous les privilèges liés au processus de l'interrogation. Désormais dépouillé de toute charge interrogative au profit de la subjectivité qui le considère, le monde se voit donc confronté à une alternative des plus réductrices: n'être rien faute de pouvoir répondre aux questions que lui pose la subjectivité, ou être, mais alors sous le mode de l'être-posé (ou "objeté") dans la mesure stricte où il se soumet à l'interrogatoire que lui fait subir cette subjectivité.

C'est donc, en dernière instance, à une conception *policière* de l'interrogation que reconduit l'interprétation du monde comme objet. De fait, à partir du moment où le processus du questionnement repose tout entier sur la seule initiative de la subjectivité, l'interrogation vire à l'*interrogatoire*, c'est-à-dire à l'instauration paradoxale d'un "dialogue à sens unique" qui joue d'une stricte irréversibilité entre les rôles du questionnant et du questionné; ces rôles sont désormais unilatéralement distribués entre les pôles du sujet et de l'objet, de sorte que le sujet seul interroge et que l'objet seul est interrogé. Et tant et aussi longtemps qu'est maintenu ce régime d'interrogatoire, il est tout à fait inconcevable que l'objet se fasse interrogeant ou le sujet interrogé, ou encore qu'un "chiasme" entraîne le questionnant et le questionné dans une relation d'enveloppement ou de détermination réciproque. L'irréversibilité devient vérité ultime (28).

L'interprétation de l'interrogation philosophique en termes d'interrogatoire repose donc en définitive sur le préjugé, moderne à l'origine, que c'est "nous" (et seulement "nous") qui interrogeons et que c'est "l'être" (ou l'objet) qui est interrogé, que c'est nous qui disposons du monopole exclusif de l'interrogation alors que le monde ne représente que le terme indifférent de nos visées interrogatives.

L'interrogatoire apparaît en ce sens comme le trait distinctif de la pensée objective. Mais quel lien l'interrogation entendue comme interrogatoire entretient-elle plus particulièrement avec le champ interrogatif du problème? Autrement demandé: quelles affinités profondes cette conception policière de l'interrogation manifeste-t-elle avec ce champ interrogatif dont le propre est de contenir en elle-même sa propre solution?

La réponse à cette dernière question est à chercher dans le statut de celui qui mène l'interrogatoire. Lorsque l'enquêteur interroge un suspect, il se peut que son interrogatoire ne repose *a priori* sur aucun savoir préalable. *Mais il est également possible que cet interrogatoire soit structuré en fonction d'une réponse préalablement anticipée et que celui-ci assume alors une forme que l'on pourrait qualifier d'inquisitrice.* Dans ce dernier cas, le but de l'interrogatoire (ou de l'inquisition) est d'amener l'interrogé à dire ce que l'interrogeant "soupçonne" déjà. L'interrogé ne peut rien apprendre à l'interrogeant, ou du moins ce qu'il pourrait effectivement lui apprendre n'intéresse pas l'interrogeant *comme tel*, mais seulement dans la mesure où cette masse d'informations et de détails peut être (ré)interprétée comme un renvoi indirect à ce que l'interrogeant sait déjà. Disposant d'ores et déjà pour l'essentiel de tout ce qu'il doit savoir, l'interrogeant ne peut donc pas s'arrêter à et se contenter uniquement de ce que dit l'interrogé de façon explicite, encore doit-il pouvoir *lire* le sens de ce qu'il cherche derrière, en deçà ou entre les paroles de ce dernier (29), et ce jusqu'à ce que tombe l'aveu final, la déposition dernière dans laquelle la réponse du "suspect" et celle dont dispose déjà l'interrogeant se confondent et coïncident sans plus de détours.

De ce point de vue, l'interrogatoire que nous avons ici en vue déploie un style interrogatif qui s'assimile à la structure du problème. L'interrogation de

l'enquêteur (ou de l'inquisiteur) ne précède pas, mais au contraire succède à une réponse qui n'est elle-même jamais remise en question dans le processus de l'interrogatoire en tant que tel. L'interrogeant sait ce qu'il cherche sans quoi il ne le chercherait pas. La réponse est donc immanente à la question (ou à la série de questions) posée par l'interrogeant. Or il en va de même de la pensée objective: qu'il s'agisse de l'empirisme ou de l'intellectualisme, la réponse précède la question en ce sens bien précis qu'il est d'ores et déjà décidé que le monde sera *objet* du savoir et ne sera que cela. *Mais à partir du moment où la réponse précède la question, le lieu d'articulation concrète de cette préséance ne peut être que la question elle-même.* La venue-avant-la-question de la réponse se détermine concrètement comme un se-trouver-dans-la question elle-même. Dès lors que la question n'a d'autre raison d'être que de médiatiser la venue à soi de ce savoir déjà replié en elle, la question n'est plus que le détour provisoire qu'emprunte le savoir pour parvenir jusqu'à lui-même.

Dans *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty disait déjà que le doute cartésien renferme en lui ce qui le fait cesser. Ce doute n'apparaissant alors que comme le relais provisoire de la venue à soi d'un savoir certain, le terme de problème pouvait paraître ne s'appliquer exclusivement qu'à l'interrogation criticiste. Mais s'il est vrai que l'interrogation problématique n'est possible que sur la base d'une conception de l'interrogation en termes d'interrogatoire, autrement dit s'il est vrai que la réponse ne devient immanente à la question que parce que la réponse a d'ores et déjà précédé toute question, alors nous n'avons plus aucune raison de considérer le naturalisme comme quelque chose d'essentiellement distinct du criticisme, bien au contraire.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette étude, le naturalisme met en place un schéma causal d'explication du comportement où la réponse (comprise comme réaction) précède toute question en provenance de l'organisme. L'unilatéralité de ce schéma n'est en rien différente de cette unilatéralité du questionnement que nous avons mise en lumière à partir de notre interprétation de l'interrogatoire: dans une perspective naturaliste en effet, seule la nature interroge, et l'organisme, qui n'interroge jamais en retour, est cependant toujours interrogé. Le naturalisme n'échappe donc pas à la logique inquisitrice de l'interrogatoire. En tant qu'elle dispose du monopole exclusif de

l'interrogation, la nature acquiert ici le même statut que le doute cartésien: elle est l'interrogation qui renferme en elle-même sa propre réponse puisque, quel que soit l'organisme interrogé, celui-ci est encore défini comme nature, ce qui signifie qu'à travers cette question posée à l'organisme, la nature n'atteint et ne rejoint jamais autre chose qu'elle-même.

La portée de ces dernières remarques ne se laisse toutefois clairement dégager qu'en regard des repères fournis par le discours de la *Phénoménologie de la perception*, car c'est dans cet ouvrage que Merleau-Ponty nous reconduit directement à l'attitude fondamentale que ces deux doctrines présupposent. En qualifiant cette attitude de pensée objective et en montrant comment la réduction du monde à l'objectivité est contemporaine de la genèse d'une interrogation dont le propre est de contenir en elle-même sa propre solution, Merleau-Ponty peut désormais ranger l'empirisme et l'intellectualisme sous la rubrique unique du problème.

Nous avons vu, dans l'introduction de ce chapitre, que l'attitude problématique ne se comprend que par opposition à une autre attitude, plus fondamentale que la première, et dont la principale caractéristique est d'accueillir, au sein de l'étonnement, le mystère primitif du monde et de la raison. Nous allons maintenant tenter de montrer que cette attitude s'oppose à l'attitude problématique de la même manière qu'une interrogation demeurant sans réponse s'oppose à une interrogation où la réponse précède la question. Nous serons ainsi amenés à découvrir une signification de l'empirisme inaperçue jusqu'à présent et tout à fait irréductible à l'empirisme conçu comme simple ramification de la pensée objective. Nous verrons alors pourquoi, en dépit de son refus explicite d'assumer cette seconde forme d'empirisme, Merleau-Ponty la récupère toutefois implicitement dans sa propre compréhension du mystère et de l'étonnement.

2.3- L'interrogation sans réponse et l'étonnement

«Ce qui manquait à l'empirisme, c'était la connexion interne de l'objet et de l'acte qu'il déclenche. Ce qui manque à l'intellectualisme, c'est la contingence des occasions de penser. Dans le premier cas, la conscience

est trop pauvre, et dans le second cas trop riche pour qu'aucun phénomène puisse la *solliciter*. L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas.» (30)

L'opposition que nous apercevons ici entre l'empirisme et l'intellectualisme pourrait difficilement recouper celle que nous faisons apparaître plus haut entre ces deux termes à partir de leur commune dérivation de la pensée objective. Le célèbre paradoxe socratique que Merleau-Ponty mobilise ici d'ingénieuse façon, a pour effet de réintroduire entre l'intellectualisme et l'empirisme une faille et une divergence qui, à première vue, remettent très sérieusement en question notre reconduction précédente de ces deux attitudes à une seule et même attitude fondamentale.

A la lumière de ce qu'on vient de lire, il apparaît que le seul trait qu'empirisme et intellectualisme partagent en commun soit une espèce de cécité quant à la nature ou à l'orientation de la recherche philosophique: «L'empirisme ne voit pas... l'intellectualisme ne voit pas...». Il y a cependant loin entre une telle cécité et la réduction de ces deux attitudes à une seule attitude problématique. Sauf à réduire cavalièrement l'importance et la portée d'un tel énoncé, nous sommes bien obligés d'admettre, d'entrée de jeu, l'incompatibilité entre notre affirmation précédente d'une communauté radicale entre les deux attitudes, et leur opposition absolue, affirmée ici, sur le plan de la recherche philosophique elle-même.

Cette incompatibilité apparaît tout particulièrement à l'occasion de ce que dit Merleau-Ponty à propos de l'ignorance propre à l'intellectualisme: «[L']intellectualisme ne voit pas *que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons*, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas». Cela signifie que si la question que nous posons renferme *a priori*, au sein même de sa propre formulation, la réponse qui est demandée, tout se passe alors comme s'il n'y avait jamais eu de question. La question n'aura été que nominale, il n'y aura jamais eu de recherche et il n'aurait jamais pu y en avoir puisque, la réponse étant d'ores et déjà donnée, elle rendait dès le départ impossible cette ignorance indispensable à toute recherche et à toute question proprement dites.

Tel est pourtant le cas du problème et de toute attitude problématique en général. Cette attitude, disions-nous, définit le présupposé interrogatif commun à l'intellectualisme *et à l'empirisme*. Aurions-nous fait fausse route dans le cas concret de l'empirisme? Pas nécessairement. *Au sens restreint du terme*, l'empirisme enveloppe bel et bien un certain nombre de postulats qui l'assimilent à la pensée objective et donc à l'attitude problématique. La question est seulement de savoir si cette signification épuise, aux yeux de Merleau-Ponty, l'expérience globale de l'empirisme.

«L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas» (31). Cet empirisme-là conçoit donc, contrairement à la pensée objective et à son attitude problématique, qu'il nous faut d'emblée ignorer ce que nous cherchons et que la question que nous posons ne doit pas d'emblée envelopper dans sa formulation même la réponse cherchée. Mais alors cette ignorance ne peut être conçue que comme ignorance radicale. De fait, si elle doit pouvoir se distinguer de cette ignorance dont la question enveloppe déjà un savoir (ou une promesse de savoir), cette ignorance doit être telle qu'une fois posée, *elle définisse en même temps les conditions d'impossibilité de toute réponse*.

L'empirisme dont parle ici Merleau-Ponty n'est donc plus celui qui nous apparaissait plus tôt comme ramification de la pensée objective, il est au contraire celui qui s'oppose radicalement à toute pensée objective, et donc à toute interrogation dont le propre est de comporter *a priori* en elle-même la réponse cherchée. L'empirisme que nous rencontrons ici est en fait un *scepticisme radical*; l'interrogation qu'il met en oeuvre, loin de renfermer en elle-même la réponse, interdit d'emblée toute réponse susceptible de supprimer cette interrogation. La vérité de l'empirisme n'est plus celle du doute méthodique qui définit à l'avance les conditions de sa suppression en un savoir certain (et qui de ce fait pouvait aussi bien servir de modèle pour décrire l'intellectualisme que l'empirisme au sens restreint), mais c'est bien plutôt celle du doute sceptique dont l'interrogation a pour caractéristique fondamentale d'être – et de demeurer à jamais – sans réponse.

Le scepticisme libère une signification de l'empirisme que la critique merleau-pontienne de la pensée objective n'atteint pas. Est-ce à dire que nous retrouverions, chez Merleau-Ponty, un plaidoyer en faveur d'une interrogation sans réponse? Faut-il conclure, du fait que la recherche philosophique ne saurait se déployer sous un mode problématique, qu'elle doit par conséquent assumer les traits d'une interrogation excluant la possibilité même d'une réponse? Cette question ne doit pas être traitée à la légère. Elle exige d'extrêmes précautions, d'autant que le scepticisme dont il est question ici n'est pas sans rapport avec cet "étonnement devant le monde" que Merleau-Ponty réhabilite à titre de disposition philosophiquement authentique dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*. L'étonnement et le scepticisme partagent à tout le moins en commun le fait de manifester une opposition radicale face à la pensée objective: l'étonnement et le scepticisme semblent, de prime abord, définir les conditions de possibilité d'une interrogation dont le déploiement ne préjugerait en rien de la réponse. Ce rapprochement suffit-il toutefois à justifier le fusionnement de ces deux attitudes? Nous ne le croyons pas.

Nous touchons ici à l'un des points les plus sensibles de tout le discours de la *Phénoménologie*. Non seulement n'avons-nous aucune raison de penser que l'étonnement et l'attitude sceptique, semblables sous un certain rapport, puissent être confondus, mais nous devons d'autant mieux les distinguer que l'argumentation de Merleau-Ponty semble parfois, à l'encontre de ses intentions expresses, alimenter elle-même cette confusion. Nous avons déjà vu comment l'auteur de la *Phénoménologie* en venait à resituer le point de départ de toute véritable recherche philosophique à partir de la disposition originaire de l'étonnement. Avant même de risquer quelque comparaison entre cette disposition et le modèle d'une interrogation sans réponse, voyons d'abord dans quels contextes surgit la question du scepticisme.

2.3.1- Une seule tâche, quatre formulations

La tâche assignée par Merleau-Ponty au discours de la *Phénoménologie de la perception* ne diffère pas essentiellement de celle qu'il envisage dans

celui de *La structure du comportement*: dans les deux cas, il ne s'agit jamais que de comprendre les rapports de la conscience à la nature. Or dans la *Phénoménologie*, en conclusion de l'étude consacrée à la temporalité, cette tâche reçoit au moins *quatre* formulations successives:

«Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. *Ou bien encore*, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. *Ou bien enfin*, il s'agissait de savoir comment le monde et l'homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives (...) la question est, *en dernière analyse*, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du sens au non-sens.» (32)

La première formulation de cette tâche est en tous points identiques à celle qui inaugure *La structure du comportement*: il s'agit tout simplement «de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur». Mais il ne s'agit encore que d'une description générale et somme toute assez imprécise des objectifs réels que vise Merleau-Ponty. Nous avons en effet montré, dans le premier chapitre de la présente étude, que Merleau-Ponty était moins aux prises avec le problème du rapport de la conscience à la nature – contrairement à ce qu'affirme la première formulation – qu'avec le problème résultant de l'opposition entre deux conceptions de ce rapport, l'une intellectualiste et l'autre empiriste. Notre démonstration s'accorde d'ailleurs tout à fait avec le sens de la deuxième formulation. De fait, la tâche n'est pas simplement reformulée (contrairement à ce que Merleau-Ponty, une fois de plus, laisse entendre), mais elle est radicalement modifiée (33):

«Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi.» (34).

C'est cette deuxième formulation qui nous a servi de point de départ pour saisir la signification de la pensée objective. Son intérêt n'est pas seulement de refléter davantage le véritable défi que Merleau-Ponty se propose de relever, mais aussi de suggérer comment l'empirisme et l'intellectualisme se définissent

tous deux en fonction d'une réduction commune du monde à la figure de l'objectité.

La troisième et avant-dernière formulation de la tâche n'ajoute rien de significatif à la deuxième: elle montre tout simplement que le facteur à partir duquel l'empirisme et l'intellectualisme en viennent à se constituer en doctrines antinomiques en est un de méthode. Leur attitude fondamentale, la pensée objective et l'interrogation problématique qui lui est propre, demeure la même; le monde est fondamentalement compris comme objectité, mais l'approche concrète de cette objectité diffère: «Ou bien enfin, il s'agissait de savoir comment le monde et l'homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives.» (35) Qu'il y ait bien là deux sortes de recherches ne signifie pas que nous ayons affaire à deux champs interrogatifs distincts: l'explication et la réflexion ne constituent pas deux effectuations de la "recherche philosophique en général", mais deux modalités d'une recherche qui a d'ores et déjà opté pour la forme de l'interrogation problématique; c'est dire que réflexion et explication supposent déjà la réduction du monde à l'objectité, de même que le champ d'interrogation qui est corrélatif d'une telle réduction.

Ces deux dernières formulations mettent en relief le terrain à partir duquel il devient possible de comprendre les doctrines empiriste et intellectualiste comme deux ramifications d'une seule et unique racine. *Toutefois, la quatrième et ultime formulation reconduit empirisme et intellectualisme à une opposition que ne semblait autoriser aucune des formulations rencontrées jusqu'à présent:*

«[La] question est, en dernière analyse, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du *sens* et du *non-sens*. Ce qu'il y a de sens au monde est-il porté par l'assemblage ou la rencontre de faits indépendants, ou bien, au contraire, n'est-il que l'expression d'une raison absolue?» (36)

Entendre: "ce qu'il y a de sens" se profile-t-il sur fond de non-sens ou sur fond de sens absolu? Certes, la question posée ici est pertinente, mais elle l'est seulement sur la base d'une présupposition majeure suivant laquelle l'intellectualisme tombe du côté du sens, et l'empirisme du côté du non-sens. Mais en quoi l'opposition du sens et du non-sens peut-elle recouper ici celle de

l'intellectualisme et de l'empirisme s'il est déjà acquis – qu'on se rapporte à la troisième formulation – que l'explication et la réflexion constituent les horizons heuristiques respectifs des deux doctrines en présence? Le non-sens serait-il donc le fait de l'empirisme? Le sens serait-il le monopole exclusif de l'intellectualisme? En quoi cet "assemblage de faits indépendants" qu'évoque ici Merleau-Ponty pour décrire la conception empiriste du monde justifie-t-elle la mobilisation du terme de "non-sens"? Rien ne semble pouvoir justifier ici un tel rapprochement.

L'alternative semble donc se présenter de la façon suivante: ou bien l'empirisme enveloppe dans sa définition même une tentative constante d'expliquer l'assemblage des faits, et dans ce cas l'étiquette de "non-sens" ne saurait lui être appliqué, ou bien l'expression de non-sens dit parfaitement ce qu'elle veut dire, mais alors on ne parle plus tout à fait du "même empirisme". Nous croyons être en mesure de montrer que c'est la seconde branche de l'alternative qui prévaut ici, et que l'association plus ou moins tacite des notions d'empirisme et de non-sens ne tient que dans la mesure stricte où l'empirisme cesse d'être compris comme une expression de la pensée objective problématique, pour coïncider avec cette forme d'interrogation sans réponse qui caractérise la version *radicalement sceptique* de l'empirisme.

2.3.2- De l'opposition factice à l'opposition fondamentale

L'examen des multiples formulations à partir desquelles Merleau-Ponty cherche à définir son projet théorique est l'indice d'une certaine tension au sein de son discours. La pensée objective qui se déploie en tant qu'interrogation problématique (et qui englobe aussi bien le concept du criticisme que le concept restreint de l'empirisme) ne serait pas la seule pensée critiquée dans la *Phénoménologie de la perception*; l'empirisme sceptique que Merleau-Ponty semble associer à la notion de non-sens serait également visé. Mais qu'en est-il au juste d'une telle association, et jusqu'à quel point le recours aux textes de Merleau-Ponty nous permet-il de la fonder?

En conclusion de l'imposant chapitre consacré à la question de l'espace,

Merleau-Ponty tente de montrer en quoi les attitudes opposées du rationalisme et du scepticisme sont, en bout de ligne, «indiscernables» :

«Le rationalisme et le scepticisme se nourrissent d'une vie effective de la conscience qu'ils sous-entendent hypocritement tous deux, sans laquelle ils ne peuvent être ni pensés, ni même vécus, et dans laquelle on ne peut dire que *tout ait un sens* ou que tout soit *non-sens*, mais seulement qu'il y a *du sens*.» (37)

La notion de scepticisme est ici très clairement associée à celle du non-sens, tout comme y était associée plus haut celle d'empirisme. Mais l'empirisme dont le doute culmine dans l'affirmation du non-sens n'en est plus un qui recherche l'*explication* des faits intra-mondains; il n'y a plus lieu de dire, comme l'affirmait Merleau-Ponty dans la troisième formulation de son projet, que l'empirisme mobilise l'explication là où l'intellectualisme mobilise la réflexion. L'empirisme qui va jusqu'à affirmer que tout est non-sens, ne peut pas, contrairement à l'empirisme de la pensée objective, se laisser définir à partir de l'impératif épistémologique de l'explication; il doit, pour être conséquent avec son affirmation, renoncer à toute tentative d'explication et se définir en fonction d'un champ interrogatif radicalement opposé à celui du problème et de la pensée objective, à savoir: *une interrogation dont le propre est demeurer pour toujours sans réponse*.

Nous avons vu plus haut, à l'occasion de la quatrième formulation, que la question ultime était bien pour Merleau-Ponty de comprendre le «rapport du sens et du non-sens». La question prenait alors le tour suivant: «*Ce qu'il y a de sens au monde est-il porté et produit par l'assemblage ou la rencontre de faits indépendants, ou bien, au contraire, n'est-il que l'expression d'une raison absolue?*» (38). La question, dès lors, présupposait au moins une chose: il y a du sens. Non pas: il y a *un* sens, mais plus précisément encore: il y a, de fait, *du* sens. Pour Merleau-Ponty, nul doute que notre être-au-monde nous mette constamment en présence de quelque chose comme «du sens». La question est seulement de savoir *sur quel fond* se profile «ce qu'il y a de sens au monde». En bon théoricien de la *Gestalt*, Merleau-Ponty se demande en fin de compte sur fond de quel horizon se détache le sens qu'il y a et que nous éprouvons le plus souvent au sein de notre être-au-monde. Cet horizon est-il celui d'un

«assemblage de faits indépendants», ou est-il plutôt celui d'une «raison absolue» ?

L'extrait que nous avons rapporté plus haut, et qui faisait état de cette "hypocrisie" que partagent en commun scepticisme et rationalisme à l'endroit de la «vie effective de la conscience», transforme la question ultime. Entendu qu'il y a toujours *du sens* du point de vue de cette vie effective de la conscience, la question devient de savoir si le sens qu'il y a de fait doit être conçu comme se profilant sur un horizon de sens *absolu*, ou plutôt sur un fond de non-sens tout aussi *absolu*.

Le rationalisme répond que tout est promu au sens; "ce qu'il y a de sens au monde" peut fort bien, de prime abord, se mêler à l'expérience d'un certain non-sens, mais l'affirmation rationaliste de l'omnitotalité du sens renferme en elle-même la promesse d'une liquidation totale de la part de non-sens qui se mêle à notre expérience effective du sens "qu'il y a". Le rationalisme apparaît donc comme l'expression de la pensée objective en tant que celle-ci s'accorde à un "optimisme théologique" pour lequel tout doit, en définitive, revenir au sens étant donné que tout en provient originellement. Le défi interrogatif que représente le non-sens, loin d'être relevé, est tout simplement dissous du fait que le fond sur lequel le non-sens se profile le fait d'emblée apparaître comme non-sens-promu-au-sens, non-sens provisoire, et qui plus est, provisoirement nécessaire à l'auto-manifestation du sens. Le non-sens n'est plus que le détour stratégique qu'emprunte le sens afin de parvenir à lui-même. De ce point de vue, nous pouvons affirmer de lui ce que nous affirmions plus haut à propos du doute cartésien, à savoir qu'il n'est que la station provisoire du savoir certain sur le chemin de son auto-coïncidence postulée.

Ainsi, qu'il s'agisse du non-sens ou du doute, c'est toujours cette logique interrogative propre à la pensée problématique que nous retrouvons; dans cette optique, non-sens et doute ne sont jamais autre chose que l'indice superstructurel d'une question qui renferme en elle-même sa propre réponse. La question n'aurait jamais été posée si déjà une réponse n'avait été tenue pour définitivement acquise. Dans le cas du rationalisme, qui nous intéresse plus particulièrement ici, l'affirmation du sens absolu, c'est-à-dire l'affirmation selon

laquelle "tout est sens" vaut comme réponse précédant toute question, réponse que toute question est condamnée à porter en elle-même comme la promesse de son auto-dissolution éventuelle. De ce fait, *le rationalisme est l'expression supérieure de la pensée objective*; l'intellectualisme et l'empirisme (au sens restreint du terme) n'en sont que les modalités secondaires.

Mais le rationalisme n'est encore qu'une réponse possible à la question de savoir sur quel fond doit se profiler "le sens qu'il y a". En affirmant que tout est non-sens, le scepticisme postule de son côté le caractère purement *apparent* du sens. Le sens "qu'il y a" n'est pas, mais semble être; toute apparence de sens est constamment démentie par le retour incessant du non-sens. Nous sommes ici aux antipodes de la pensée objective et de son interrogation problématique, car non seulement la réponse n'est-elle plus dans la question, *mais elle n'est pas même extérieure à la question*. La question demande ici une réponse qui ne viendra jamais; *l'apparence* du sens ne peut pas, dans un tel contexte, constituer une réponse recevable – ce serait admettre qu'à une question réelle on puisse apporter une apparence de réponse, ce qui est absurde. S'il n'y a qu'apparence de réponse, c'est le signe qu'en dernière analyse il n'y a tout simplement pas de réponse, et si par conséquent on ne peut espérer aucune réponse, c'est que d'emblée et dès le départ l'affirmation du non-sens absolu interdit *a priori* toute réponse possible.

A l'interrogation pour laquelle la réponse est immanente à la question s'oppose désormais l'interrogation pour laquelle la question est et demeure sans réponse; au rationalisme de la pensée objective s'oppose le scepticisme de la pensée de l'absurde: «Une vérité sur fond d'absurdité, une absurdité que la téléologie de la conscience présume pouvoir convertir en vérité, tel est le phénomène originaire.» (39)

Telle est en tout cas l'opposition originaire. L'opposition cardinale n'est donc plus celle de l'intellectualisme et de l'empirisme (au sens restreint) que nous avons rencontrée plus haut; celle-ci n'apparaît plus en effet que comme une scission immanente à la pensée objective. L'opposition originaire se présente plutôt comme celle qui distingue cette pensée objective elle-même de la pensée de l'absurde; elle est le fait d'une scission supérieure entre une

interrogation pour laquelle la réponse précède toute question, et une interrogation qui rend d'emblée impossible toute réponse. Nous en trouvons un nouvel indice dans un important passage du chapitre consacré au Cogito, et où Merleau-Ponty déplace la question des rapports du sens et du non-sens sur le terrain des rapports entre l'être et l'apparence. De même qu'il s'agissait tout à l'heure de savoir si "ce qu'il y a de sens au monde" se profile sur un fond originaire de sens ou de non-sens absolu, il s'agit maintenant de se demander si le phénomène doit se donner sur fond d'être pur, ou sur fond de pure apparence:

«La première conception est celle de Spinoza. L'opinion originaire est ici subordonnée à une évidence absolue, le "il y a quelque chose", mêlé d'être et de néant, à un "l'Être est". On refuse comme dépourvue de sens toute interrogation concernant l'être (...) La seconde conception réduit l'évidence à l'apparence: toutes mes vérités ne sont après tout que des évidences pour moi et pour une pensée faite comme la mienne (...) Ici la question se pose bien de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, et pourquoi ce monde-ci a été réalisé, mais la réponse est par principe hors de nos prises..." (40)

Du moins cette opposition s'impose-t-elle à une pensée qui ne voit pas encore comment le «phénomène originaire» manifeste déjà un dépassement de cette opposition. Car du point de vue de la vie effective de la conscience «[l']épreuve de l'absurde et celle de l'évidence absolue s'impliquent l'une l'autre et sont même indiscernables» (41), «ce dogmatisme et ce scepticisme sont en même temps dépassés» (42). *Mais l'affirmation de cette indiscernabilité et de ce dépassement ne peut être justifiée que dans la stricte mesure où on suppose conquis un champ interrogatif distinct aussi bien du problème que de l'interrogation sans réponse.* Que Merleau-Ponty ait pu se mouvoir, dès la *Phénoménologie de la perception*, en direction d'un tel champ, cela est prouvé par l'allure générale des extraits que nous venons de rapporter. La question est seulement de savoir si ce tiers exclu du problème et de l'interrogation sans réponse a bel et bien été conquis de façon satisfaisante dans l'espace discursif de la *Phénoménologie de la perception*. Nous avons certaines raisons d'en douter, et nous allons maintenant tenter de montrer pourquoi.

2.4- Entre l'étonnement et l'interrogation sans réponse

Lorsque, dans l'avant-propos de la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty assume l'interprétation finkéenne de la réduction phénoménologique en terme d'étonnement devant le monde, le phénomène du monde est alors conçu comme se manifestant indépendamment de toute représentation objectivante. Il n'est plus cette objectité massive qu'un pur sujet soumet aux visées de son interrogation théorique. Autrement dit, loin de se laisser soumettre aux questions dont il est l'objet (et dont il n'est *que* l'objet), le monde remet lui-même en question la liberté théoricienne de ce sujet et l'interrogation à sens unique qu'elle met en oeuvre. L'étonnement coïncide alors avec cette disposition originaire à partir de laquelle le monde cesse de coïncider avec le modèle d'une objectité muette, purement et simplement interrogée, pour devenir la source d'une radicale mise (ou remise) en question de la subjectivité elle-même: le phénomène du monde est dès lors éprouvé comme le pôle ou la source d'une initiative questionnante précédant (et rendant ainsi possible) toute question qui pourrait lui être adressée en retour. Au sein de l'étonnement, tout se passe donc *comme si* nous n'étions plus nous-mêmes la source, mais bien le terme d'une question provenant du monde lui-même.

Ce renversement de l'intentionnalité interrogative propre à l'étonnement libère par conséquent le monde de son assimilation théorique au modèle de l'objectité. Il libère du même coup la «raison» de son assujettissement au modèle d'une rationalité instrumentale pour laquelle le monde n'est que le terme indifférent d'un ensemble de manipulations théoriques. En somme, l'étonnement libère le monde et la raison de leur interprétation problématique, purement objective, et initie de ce fait la subjectivité au mystère qui les constitue et les définit très intimement:

«Le monde et la raison ne font pas problème; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, *mais ce mystère les définit*, il ne saurait être question de le dissiper par quelque "solution", il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde...» (43)

L'étonnement est ce guide qui permet au phénoménologue de voir le monde "à nouveau"; la pensée objective, en dépit des impératifs de clarté et de distinction qui lui sont propres, est source d'obscurité en regard de ce monde que le phénoménologue découvre sous le coup de l'étonnement. Paradoxalement, le mystère du monde, c'est-à-dire ce en tant que quoi le monde se dérobe aux prises de la pensée objective, est la condition de possibilité de la *vision du monde*. Cette vision peut fort bien apparaître brouillée, elle n'en demeure pas moins clairement "vision du monde" en ce que le phénomène du monde lui-même se présente en elle, alors qu'à l'inverse la clarté présumée de la pensée objective se nie elle-même dans la mesure où ses lumières manquent le phénomène originaire du monde pour n'atteindre que ses sédiments objectivés.

Si le mystère "définit" le monde qui se manifeste à nous au sein de l'étonnement, et si de surcroît cette caractérisation intime du monde comme mystère n'est pas susceptible de réduction problématique, n'est-ce pas une façon de dire que l'interrogation que le monde nous adresse de ce fait demeure *sans réponse*? Lorsque Merleau-Ponty affirme, toujours dans l'avant-propos de sa thèse principale, que «la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison» (44), n'affirme-t-il pas aussi qu'une telle "révélation" coïncide avec le fait d'accepter "sans plus de questions" la présence "injustifiable" du monde et de la raison? Autrement demandé, la détermination merleau-pontienne du monde en tant que mystère ne justifie-t-elle pas le rapprochement entre l'attitude phénoménologique par excellence et l'attitude sceptique? Cette question suppose acquise l'équivalence entre le mystère (corrélatif de l'étonnement) et l'interrogation sans réponse. Voyons donc si cette équivalence se soutient à la lumière des quelques extraits de la *Phénoménologie* où la notion de mystère intervient.

Outre le passage de l'avant-propos que nous venons de rapporter, deux autres extraits font mention de cette notion de mystère. Nous nous proposons de les commenter tour à tour de façon à dégager leur dénominateur commun:

- 1- «Si la chose même était atteinte, elle serait désormais étalée devant nous *et sans mystère*. Elle cesserait d'exister comme chose au moment même où nous croirions la posséder. Ce qui fait la "réalité" de la chose est

donc justement ce qui la dérobe à notre possession.» (45)

2- «[L]a chose et le monde sont mystérieux (...) *Ils sont même un mystère absolu*, qui ne comporte aucun éclaircissement, non par un défaut provisoire de notre connaissance, car alors il retomberait au rang de simple problème, mais parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée objective, où il y a des solutions.» (46)

Le premier énoncé suggère que la «chose même» se définit d'abord par l'impossibilité d'être atteinte. La compréhension merleau-pontienne de l'atteinte est explicitée par la suite de l'énoncé: nous n'atteignons une chose qu'en la possédant ou en croyant la posséder. Une telle possession a pour conséquence de priver la chose de sa choséité (ou de sa "réalité") et de la faire apparaître platement, c'est-à-dire comme «étalée devant nous». Tel est, nous l'avons vu, le trait caractéristique de la pensée objective: réduite au statut d'objet, la chose est sans mystère puisque le propre de l'objet est de s'offrir sans reste à la possession intellectuelle de l'entendement qui le considère. L'idée même d'étalement traduit bien l'absence de toute profondeur de la "chose" possédée.

«Ce qui fait la "réalité" de la chose est (...) justement ce qui la dérobe à notre possession». Mais qu'est-ce donc qui fait cette réalité de la chose, qui la prévient de «s'étaler» devant le regard et lui permet du même coup d'offrir une résistance réelle à la possession intellectuelle? Il ne s'agit pas de répondre ici en disant que son "mystère" en est la cause, car le mystère de la chose dépend lui-même de l'être-chose de la chose, de son attachement constitutif à ce qui confère à la chose sa "réalité". Si la chose doit demeurer un mystère pour nous *en tant que chose*, c'est qu'on ne peut tout simplement pas la séparer du fond mondain sur lequel elle se profile pour nous apparaître telle quelle. La chose ne se *détache* pas à proprement parler du fond du monde (c'est là le rêve de la pensée objective), mais elle s'y *profile*: le monde est la proto-fondation originaire de la chose, non pas seulement le fond, mais le pro-fond qui confère à la chose sa "réalité"; la pro-fondeur de la chose, son mystère, n'est garanti que par son pro-fil sur le pro-fond du monde. Le monde est l'origine, en elle-même mystérieuse, du mystère de la chose. En somme, si la chose «se dérobe à notre possession», c'est qu'elle est d'abord et avant tout "possédée" par le monde. Or on ne peut posséder d'aucune manière ce qui appartient originairement au

monde.

Le premier énoncé définit donc le mystère de la chose comme ce en tant que quoi la chose échappe à notre possession. Le second énoncé, pour sa part, met davantage en relief l'obscurité absolue de la chose qui découle de son retrait face à toute tentative de possession. La chose (et le monde auquel elle appartient) constituent «un mystère absolu, qui ne comporte aucun éclaircissement». Parce qu'il appartient à l'essence même de la chose de résister à sa réduction au statut de simple objet ou de pure signification, l'esprit qui l'interroge constate qu'il est vain d'attendre d'elle une réponse susceptible de saturer cette interrogation. Si, en tant que mystère, la chose n'est susceptible «d'aucun éclaircissement», cette obscurité absolue signifie que toute interrogation de l'esprit demeure, face à la chose, sans réponse.

Si la notion de mystère n'était mise en oeuvre que pour signifier la profondeur mondaine de la chose, rien n'obligerait l'interrogation à rester sans réponse, car quand bien même chaque réponse, prise individuellement, n'arrivait jamais à suspendre l'interrogation manifestée par la profondeur même de la chose, cela ne signifierait pas pour autant que l'interrogation, située en face de la profondeur chosique, s'éprouve comme ayant à renoncer à toute possibilité de réponse. C'est qu'une réponse provisoire, aussi insuffisante soit-elle, demeure tout de même une réponse. Mais à partir du moment où la notion de mystère n'enveloppe plus seulement l'expérience de la chose en tant qu'elle résiste et se dérobe à une possession intellectuelle qui en épuiserait tous les aspects, *mais qu'elle enveloppe aussi l'idée d'une non-clarté absolue de la chose*, la notion de mystère n'exprime plus rien d'autre que cette interrogation sans réponse qui, comme nous l'avons vu, caractérise le scepticisme.

Mais qu'est-ce donc qui permet à Merleau-Ponty de passer de l'affirmation du retrait de la chose à celle de son obscurité absolue? Ce passage n'est pas seulement permis, mais exigé par le statut même du monde sur fond de quoi la chose se profile. Nous disions plus haut que la profondeur de la chose, ce qui constitue son mystère aux yeux de la pensée objective, découlait de son appartenance au monde. Parce qu'il peut toujours s'expliquer à partir de son profillement sur le pro-fond du monde, le mystère de la chose peut ne recevoir

qu'un sens relatif à la *profondeur mondaine* de la chose. Mais si *le monde lui-même* se présente comme un «mystère absolu» – ce qu'affirme Merleau-Ponty dans le second énoncé – le mystère du monde n'est pas suspendu à une nouvelle profondeur, fut-elle supra-mondaine, qui pourrait relativiser ce mystère à son tour. Le *mystère* de la chose pouvait passer pour tel aux yeux d'une pensée objective qui ne tenait pas compte de sa *profondeur*; une pensée qui aurait tenu compte de cette profondeur n'aurait pas nécessairement conclu au mystère de la chose (si on entend par là que l'interrogation aurait été condamnée à rester sans réponse devant cette chose), mais elle aurait plutôt conclu à son "inépuisabilité", c'est-à-dire non pas à l'impossibilité de toute réponse, *mais au retour infini de l'interrogation et à la situation où nous nous trouvons de n'avoir jamais fini de répondre.*

Mais le mystère du monde, de son côté est et demeure mystérieux *pour toute pensée quelle qu'elle soit*, objective ou phénoménologique. C'est parce qu'il est un mystère *absolu*, c'est-à-dire non relatif à telle ou telle forme de pensée, que le mystère de la chose peut en définitive, et même doit, persévérer dans son essence mystérieuse. Si par conséquent la profondeur de la chose est appelée à susciter une interrogation sans réponse, c'est que cette profondeur ne mesure rien d'autre, en dernière analyse, que le mystère absolu du monde lui-même. L'appel à une interrogation *infinie* issue de la profondeur de la chose est suspendu à l'interrogation *sans réponse* devant le monde "conçu" en tant que mystère absolu.

C'est pourquoi il devient difficile de maintenir la possibilité d'un étonnement devant le monde compris comme mystère, comme non-clarté absolue. Car ou bien l'étonnement est possible devant le monde, et alors l'appel à un éclaircissement (si limité soit-il) est légitime et légitimement relevé par le discours phénoménologique, ou bien le monde est obscurité absolue, et dans ce cas la pensée, comme le scepticisme, doivent renoncer à toute tentative d'éclaircissement.

L'étonnement et son corrélat, le mystère du monde, devaient permettre à la pensée de se libérer de son exercice objectivant au sein de l'empirisme (entendu au sens restreint) et de l'intellectualisme. De ce point de vue, la réhabilitation par Merleau-Ponty de l'opposition marcellienne entre le problème et le mystère rendait possible la distinction entre un champ interrogatif où la réponse est immanente à la question, et un champ où l'interrogation ne se saisit elle-même qu'en réponse à cette question que le monde nous adresse au sein de l'étonnement, et où elle s'éprouve comme n'ayant jamais fini de répondre. Nous avons vu en effet que le propre de la pensée problématique est de reconduire toute interrogation à la libre initiative d'un sujet situé en retrait du monde; réduit à la figure de l'objectité, le monde est désormais dépourvu de toute charge interrogative et ne représente plus que le pôle indifférent des visées interrogatives de la subjectivité. La pensée problématique (ou objective) présuppose donc que toute interrogation se déroule à la manière d'un interrogatoire où la subjectivité seule interroge, et où l'objet seul est interrogé. De ce fait, la réponse ne peut être immanente à la question (comme c'est le cas pour l'intellectualisme et l'empirisme au sens restreint) que parce qu'il a d'ores et déjà été décidé que la réponse précède toute question.

L'étonnement que Merleau-Ponty revendique dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* ouvre la possibilité d'une inversion complète du modèle interrogatif propre à la pensée problématique; en resituant le point de départ du discours philosophique à partir de la disposition originaire de l'étonnement, et donc en redonnant au monde cette profondeur que la pensée objective lui retirait d'emblée, le monde retrouve une force interrogative plus vieille que cette interrogation tout entière issue de la subjectivité. Désormais, la question peut enfin précéder la réponse parce que cette question est d'abord comprise comme relevant du monde, et non plus des projets théoriques de la subjectivité. Parce que l'étonnement appelle et rend possible notre interrogation, celle-ci découvre par le fait même qu'elle n'est pas première, qu'elle ne définit pas pour elle-même ses propres conditions de possibilité et par conséquent qu'elle dépend d'un choc originaire pour se mettre en branle. En somme, loin que la réponse précède la question, nos questions ne surgissent elles-mêmes qu'en réponse à cette question première que le monde

nous adresse au sein de l'étonnement. A cette situation correspond le champ interrogatif auquel notre hypothèse de recherche donne le nom d'*énigme*.

La reconnaissance de l'énigme comme champ interrogatif distinct du problème est toutefois compromise dans le discours de la *Phénoménologie*, non pas en dépit, mais à cause de la qualification marcellienne de cette énigme en termes de *mystère*. Chaque fois que la notion de mystère apparaît dans les premiers textes de Merleau-Ponty, celle-ci est toujours comprise comme le lieu d'une interrogation sans réponse. Le problème vient de ce que, comme nous l'avons établi plus haut, *le scepticisme se définit également comme le lieu d'une interrogation sans réponse*; son affirmation selon laquelle tout est non-sens rend vaine une interrogation qui prétendrait projeter quelque lumière sur le non-sens de la totalité du monde. En ce qui concerne la distinction des approches phénoménologique et sceptique du monde, le discours de la *Phénoménologie de la perception* se solde donc par un échec; les enjeux interrogatifs fondamentaux propres à chacune de ces approches ne sont pas rigoureusement distingués, *ce qui explique pourquoi, en dernière analyse, la reconnaissance phénoménologique du mystère du monde et la reconnaissance sceptique du non-sens du monde se confondent*.

Et pourtant Merleau-Ponty rejette l'attitude sceptique; nous avons vu que le dogmatisme de la pensée rationaliste (où la réponse est immanente à la question) est pour lui *indiscernable* du scepticisme qui se caractérise par une interrogation sans réponse. Une telle affirmation, qui réduit à néant l'antithèse supérieure de la pensée objective et du scepticisme, n'est recevable qu'en regard d'une «conception phénoménologique» (47) qui enveloppe nécessairement une précompréhension du fait que la réduction phénoménologique, en tant qu'étonnement devant le monde, présuppose un champ interrogatif qui ne se laisse pas réduire *sans reste* à une approche purement sceptique du monde. Si l'antithèse supérieure du scepticisme et du rationalisme est *déclarée* dépassée – dépassée au moins nominalement – du fait de leur indiscernabilité, c'est donc le signe que Merleau-Ponty *entrevoit* le champ interrogatif en regard duquel un tel dépassement est rendu nécessaire. C'est à partir d'une précompréhension de l'étonnement et du champ interrogatif qu'il présuppose que les champs interrogatifs propres au scepticisme et à la

pensée objective peuvent être interprétés comme ayant à être tous deux dépassés (48).

Mais encore une fois, il ne semble pas que Merleau-Ponty se soit donné les moyens conceptuels de légitimer un tel dépassement. Pour cela, il eut d'abord fallu que soit gagnée la distinction entre une approche sceptique du non-sens du monde (où l'interrogation demeure sans réponse) et une approche phénoménologique du mystère du monde (où l'interrogation peut prendre pour points de repères provisoires certaines réponses qui ne l'épuisent pourtant pas en tant qu'interrogation). Entre une interrogation demeurant sans réponse et une interrogation qui n'en finit jamais de répondre, Merleau-Ponty échoue à introduire ici une distinction satisfaisante. Pourquoi?

La réponse à cette dernière question nous semble reposer sur le fait que la notion de mystère est soumise, dans la *Phénoménologie de la perception*, à un certain nombre de fluctuations qui tiennent à ce que le mystère est tantôt compris comme ce qui témoigne de *l'étonnante profondeur* du monde, et tantôt comme qui révèle plutôt *l'absolue obscurité* du monde. Faute d'introduire une distinction claire entre cette profondeur et cette obscurité, Merleau-Ponty se prive des moyens de concilier son effort de clarification phénoménologique et sa volonté de reconnaître la non-clarté constitutive du monde en tant que monde. Car s'il est acquis que la clarification est impossible en régime *d'obscurité absolue*, rien ne prouve qu'elle soit impossible en régime de *profondeur inépuisable*. La profondeur du monde n'est pas mystérieuse, si on entend par là qu'elle condamne notre interrogation à demeurer sans réponse, mais elle est bien plutôt *énigmatique*, ce qui veut dire qu'elle est le lieu d'un appel à une clarification infinie, parce qu'infiniment relancée, du monde tel qu'il se manifeste au sein de l'étonnement .

Sur ce point, G.B. Madison est peut-être l'un des commentateurs qui a le mieux aperçu la raison profonde de "l'échec" du discours de la *Phénoménologie de la perception*:

«La métaphysique objectiviste voudrait transformer le *mystère* de notre existence en un *problème* (...) Pour Merleau-Ponty, au contraire, la philosophie ne peut être qu'un étonnement perpétuel; elle est la

constatation du caractère fondamentalement et indépassablement mystérieux de l'existence. Mais refuser de problématiser le mystère n'est pourtant pas le rendre plus compréhensible comme mystère (...) A vrai dire la notion de la contingence radicale et indépassable de tout est une réponse assez peu satisfaisante, surtout à l'égard d'une philosophie qui se propose comme savoir ou interrogation ultime.» (49)

Cette sensibilité typiquement existentialiste à l'endroit de la contingence radicale du monde est peut-être ce qui explique pourquoi Merleau-Ponty ne pouvait pas, en 1945, tirer toutes les conséquences de la réduction entendue comme étonnement devant le monde. "Prisonnier" de la distinction marcellienne, il pouvait certes légitimement s'inspirer de la notion de mystère pour entreprendre la critique de la pseudo-lucidité propre à la pensée objective; le mystère du monde pouvait, en ce sens, constituer un point de départ valable pour amorcer une telle critique. Mais l'étonnement était alors condamné à un second rôle: celui d'avoir à témoigner de l'absolue obscurité du monde. De ce fait, Merleau-Ponty s'interdisait de pouvoir rendre compte de ce qui, au sein de l'étonnement, *appelle le discours et la compréhension philosophiques sous le mode d'une recherche infinie*. (50) La profondeur énigmatique du visible étant d'emblée sacrifiée à l'obscurité mystérieuse du monde, le champ interrogatif de l'énigme était à toutes fins utiles dissous au profit de l'opposition massive entre une interrogation qui renferme en elle-même sa propre réponse, et une interrogation demeurant à tout jamais sans réponse.

Il faudra attendre le discours du *Visible et l'invisible* pour voir surgir une thématization expresse du lien entre l'étonnement et la profondeur énigmatique (non "mystérieuse") de l'être (et non plus seulement du "monde"). Mais cette thématization elle-même n'aurait sans doute jamais été rendue possible sans les nombreuses incursions que Merleau-Ponty a effectuées, entre 1945 et 1959, du côté de la culture, notamment dans le champ de l'histoire, du langage et de la peinture. Nous tenterons de montrer, dans la section suivante, que de telles incursions ont effectivement permis à Merleau-Ponty de se dégager de l'opposition étroite du problème et du mystère pour accueillir, de proche en proche, la dimension proprement *énigmatique* de l'interrogation humaine, telle que cette dimension se révèle à travers la diversité des élans expressifs qui sillonnent le champ de la création humaine.

NOTES

1- PP, viii.

2- Fink, E., *De la phénoménologie*, Paris: Minuit, "Arguments", 1974, p. 135. Nous soulignons.

3- «L'absence de motivation de la réduction phénoménologique (le fait de n'être motivée par aucun problème mondain) exprime l' "étrangeté" propre à la réduction.» *De la phénoménologie*, p. 130.

4- Idem.

5- Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, tome premier*, Paris: Gallimard, Tel, #94, 1950, p. 102. Nous soulignons. Cette liberté doit nécessairement figurer dans l'ensemble des "présuppositions idéalisantes" de la réduction au même titre que la conscience spéculative que J. T. Desanti identifie comme présupposition préalable à la "philosophie sans présuppositions" de Husserl. Voir *Introduction à la phénoménologie*, Paris: Gallimard, Idées, #339, 1976, p. 36.

6- Voir «Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl» dans *De la phénoménologie*.

7- *De la phénoménologie*, p. 203.

8- PP, ix.

9- Ibid., p. viii.

10- Selon Geraets, c'est en suivant le fil conducteur des études de Fink et de Landgrebe, publiées dans les années trente, que Merleau-Ponty en serait venu progressivement à se dégager de l'optique du spectateur étranger qu'il

mobilisait toujours dans les travaux précédant sa thèse principale: «Merleau-Ponty (...) a dû trouver en étudiant les articles de Fink et de Landgrebe (...) à la fois le fondement profond de la position husserlienne, la raison décisive pour se déclarer désormais sans ambiguïté en désaccord avec elle, et la confirmation que, dans la dernière pensée de Husserl surtout, se trouvait amorcée une philosophie de l'expérience vécue dont il pouvait s'inspirer. Il allait trouver son Husserl en se dégageant d'un autre Husserl, celui de la conscience transcendante, conçue sur le modèle du spectateur étranger, dont il n'avait pas encore pu abandonner définitivement le point de vue au moment d'écrire les dernières pages de *La structure du comportement*.» *Vers une nouvelle philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 139-140.

11- PP, xvi.

12- «Etre incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer – identification et distinction étant des opérations corrélatives l'une de l'autre, mais qui ne peuvent s'exercer que dans la sphère des objets» Voir Marcel, G., *Essai de philosophie concrète*, Paris: Gallimard, Idées, #119, pp. 34-35. On peut rapprocher cet extrait de cet autre qu'on retrouve dans la *Phénoménologie de la perception*: «Dire qu'il [le corps propre] est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire qu'il n'est jamais vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est avec moi». PP, 106.

13- Cité par Geraets, op. cit., p. 21. Dans cet extrait, Merleau-Ponty introduit le terme d'énigme en guise de médiation théorique entre les ordres du problème et du mystère, *comme si* ceux-ci étaient prélevés sur le même fond interrogatif. On peut douter qu'à cette époque ce geste ait pu découler d'une intention résolument philosophique, mais il n'en préfigure pas moins les développements qui seront consacrés à l'énigme une dizaine d'années plus tard. Notons par ailleurs que la définition qui est ici donnée du problème rejaillira en des termes presque identiques dans la plupart des textes, y compris les plus tardifs, où

Merleau-Ponty abordera ce thème. Voir à ce sujet PP, 208; VI, 137.

14- Merleau-Ponty, M., «La philosophie de l'existence» in *Dialogue*, 5e année, 1966, #3, p. 313.

15- «[U]n problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là même cerner et réduire – au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé...» Voir Marcel, G., *Etre et avoir*, Paris: Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1935, p. 169.

16- PP, 384.

17- Nous utiliserons donc désormais l'épithète "problématique" pour désigner ou décrire le champ interrogatif du problème. Sans doute aurait-il été plus simple, afin de prévenir toute confusion entre l'usage que nous faisons ici de ce terme et son usage courant, de retenir une autre solution. Mais dans la mesure où nous nous refusons d'emblée d'introduire ici des néologismes tels que "problématique" ou "problématisant", la seule alternative restante consistait en l'utilisation du terme de "problématologique", ce à quoi nous nous sommes également refusé compte tenu de l'acception déjà très particulière de ce terme dans l'oeuvre de Michel Meyer, acception qui ne coïncide pas du tout avec celle que nous lui donnons dans la présente étude. Chez Meyer, en effet, le terme de "problématologique" apparaît le plus souvent dans le cadre conceptuel de "la différence problématologique", laquelle renvoie à cette «différence question-réponse» que la tradition philosophique aurait, dès Aristote, occultée au profit d'un ordre propositionnel où la réponse implicite que constitue tout énoncé s'autonomise par rapport à l'ordre primordial du questionnement. Voir en particulier *De la problématologie*, Bruxelles: Pierre Mardaga éditeur, Philosophie et langage, 1986, pp. 110 et ss.

18- PP, 208.

19- A l'opposition du criticisme et du naturalisme, centrale dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty substitue désormais celle de l'intellectualisme et de l'empirisme. Sur le fond, il n'y a pas de différence majeure entre ces deux

couples d'opposition. Le déplacement terminologique qui s'effectue dans le passage de *La structure du comportement* à la *Phénoménologie de la perception* est d'abord et avant tout fonction d'un déplacement au niveau de l'horizon intellectuel de référence, lequel demeurerait surtout scientifique dans le premier ouvrage, alors qu'il apparaît plus résolument philosophique dans le deuxième.

20- Cette attention portée à la "racine commune" d'attitudes philosophiques apparemment divergentes se laisse également repérer au niveau de l'analyse menée par Merleau-Ponty dans la première partie du *Visible et l'invisible*. De ce point de vue, il apparaît que, dans le débat autour de la continuité et/ou la discontinuité de l'oeuvre de Merleau-Ponty, les commentateurs semblent avoir perdu de vue la parenté formelle des "réductions" opérées respectivement en 1945 et en 1959. En effet, de même que dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reconduit l'intellectualisme et l'empirisme à l'attitude commune d'une certaine pensée objective, de même, dans *Le visible et l'invisible*, c'est à une pensée de l'être comme objet que se réduisent finalement les approches cartésienne, husserlienne et sartrienne de l'expérience. Nous reviendrons à cette question dans le sixième chapitre de la présente étude. Sur le débat autour de la cohérence du développement de la pensée de Merleau-Ponty, on peut se référer à la discussion entre Madison et Geraets, «Autour de Merleau-Ponty: deux lectures de son oeuvre» in *Philosophiques*, vol. II, 31, avril 1975, [extraits: pp. 103-130].

21- PP, 489-490. Nous soulignons.

22- PP, 296.

23- PP, 49.

24- Une approche plus rigoureuse du phénomène de l'étonnement montrerait que, *dans son concept pur*, l'expérience de l'étonnement coïncide avec le surgissement d'une exigence, sinon contradictoire, à tout le moins paradoxale: soit celle de reculer et d'avancer *en même temps*. Dans le cinquième chapitre de cette étude, nous montrerons que ce paradoxe, constitutif du concept pur de

l'étonnement, ne peut être "surmonté" qu'à partir de la détermination de la disposition affective qui prévaut à l'occasion de telle ou telle expérience concrète d'étonnement. L'éventuelle primauté du recul ou de l'avancée au sein de cette expérience concrète serait alors fonction de la négativité (angoisse, horreur) ou de la positivité (admiration, émerveillement) de la disposition affective concernée. Si nous nous limitons, dans le présent chapitre, à cette expérience de l'étonnement qui assume la forme du *recul*, c'est uniquement afin de mieux situer ce recul en regard du *retrait idéal* effectué par la subjectivité lorsque celle-ci se retrouve en régime de pensée objective.

25- PP, 51.

26- PP, 236.

27- «Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment: s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine, et celui qui a fait d'Iris la fille de Thaumás a l'air de s'entendre assez bien en généalogie.» Platon, *Théétète*, Paris: «Les Belles Lettres», Collection des universités de France, 1924, p. 177. «C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques (...) Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance.» Aristote, *Métaphysique*, T.1, Paris: Vrin, 1953, pp. 16-17.

28- Nous verrons, à l'occasion de notre examen du *Visible et l'invisible*, qu'en rétablissant «la réversibilité comme vérité ultime», Merleau-Ponty consacrera de façon très explicite l'abandon de cette conception policière (ou inquisitrice) de l'interrogation au sein de la tradition philosophique.

29- Dans *Etre et temps*, alors qu'il procède à l'élaboration de la structure formelle de la question de l'être, Heidegger assume *jusqu'à un certain point* la dimension inquisitrice de la question: «Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour *interrogé* l'étant lui-même. *Soumis à interrogation* [nous soulignons], celui-ci a, en quelque sorte, à répondre de son être.» La réserve manifestée ici par l'expression "en quelque sorte" indique bien le caractère régional du rôle de

l'interrogatoire dans le déploiement complet de la question de l'être chez Heidegger. Cette question, comme tout questionner, dérive de l'essence plus fondamentale du chercher. Or le chercher «tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche». En quoi Heidegger indique bien que "l'interrogatoire" de l'étant *Dasein* n'est pas *causa sui*, mais dépend, dans son effectuation concrète, de cette polarisation première du chercher par le sens d'être lui-même. Ce n'est pas d'abord l'interrogatoire qui fond sur le *Dasein*, mais c'est plus exactement le sens d'être de ce *Dasein* qui appelle littéralement la mise en oeuvre de cet interrogatoire *en vue de* la manifestation du sens d'être et uniquement en vue de cela. Voir Heidegger, M., *Etre et temps*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1986, pp. 28 à 32. Il y aurait par ailleurs fort à dire sur l'affiliation entre la conception moderne de l'interrogation philosophique en termes d'interrogatoire, et l'interprétation heideggerienne de la technique comme essence (ou vérité) de la métaphysique. Mais c'est là une question qui déborde bien évidemment le cadre de cette étude.

30- PP, 36.

31- Idem

32- PP, 489-490. Nous soulignons.

33- Sur la définition de cette tâche dans *La structure du comportement*, voir le premier chapitre de la présente étude, p. 12 et suivantes.

34- PP, 489-490.

35- PP, 490.

36- Idem.

37- PP, 342.

38- PP, 490. Nous soulignons.

39- PP, 342.

40- PP, 455.

41- PP, 342.

42- PP, 455. Selon Peillon, Merleau-Ponty ne se serait jamais opposé à ce "grand" scepticisme dont le propre est de se dépasser lui-même en direction d'un étonnement qui ne culmine pas dans une interrogation sans réponse; seul serait visé, en fin de compte, le "petit" scepticisme qui maintient tacitement en lui l'affirmation dogmatique d'un savoir total: «Soit que l'on se désespère en pure perte à mesurer la distance infinie qui sépare pour toujours notre savoir mutilé du savoir absolu, soit que l'on s'aveugle et que par un acte de pure foi on les identifie sans reste, dans les deux cas on fait comme s'il y avait à choisir entre la folie de la conscience et son aspiration à la vérité, alors qu'il s'agit seulement des deux faces d'un même phénomène.» Op. cit., p. 87-88.

43- PP, xvi. Nous soulignons.

44- Idem.

45- PP, 270. Nous soulignons.

46- PP, 384. Nous soulignons.

47- PP, 455.

48- Précisons toutefois que rien, dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*, ne permet d'indiquer à partir de quelle racine commune supérieure le dépassement du rationalisme et du scepticisme peut légitimement être effectué. Cette communauté principielle des deux attitudes ici en question ne sera explicitement dégagée qu'à l'intérieur de l'espace discursif déployé par *Le visible et l'invisible*. Nous y reviendrons dans le sixième chapitre de la présente étude.

49- Madison, op. cit., p. 180.

50- Merleau-Ponty ne pouvait explicitement en rendre compte, même s'il est vrai de dire qu'il entrevoyait la nécessité de cette recherche infinie, comme en témoigne cet extrait de l'introduction: «Il faudra donc qu'elle [la philosophie] s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie...» PP, xvi. Merleau-Ponty ne dira pas essentiellement autre chose, quinze ans plus tard, alors que l'interrogation philosophique fera l'objet d'une thématisation cette fois beaucoup plus explicite: «C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée.» VI, 160.

CHAPITRE 3 - HUMANISME ET TERREUR

Après la publication de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty oriente de plus en plus ses recherches vers le phénomène de l'expression. Qu'il s'agisse du politique, du langage, de l'art, voire même de la philosophie, les nombreux essais publiés entre 1945 et 1957 manifestent à peu près tous, en dépit de la variété considérable des thèmes abordés, une préoccupation constante à l'endroit de ce processus créatif par lequel un sujet ou une communauté de sujets s'appuie sur une constellation de signes d'ores et déjà déposés au sein d'une tradition culturelle donnée, pour soumettre ceux-ci à une «déformation cohérente» qui permet alors à un réseau de significations nouvelles de se constituer.

Les significations résultant d'un tel processus expressif se reconnaissent d'abord en ce qu'elles manifestent invariablement quelque chose d'inouï en regard des signes ou des institutions déjà signifiantes, et que ces nouvelles significations présupposent nécessairement à titre de conditions nécessaires (mais non suffisantes) de leur apparition et de leur constitution. C'est d'ailleurs ce qui permet à Merleau-Ponty de faire intervenir régulièrement le concept de création pour mettre en relief la dynamique expressive propre aux phénomènes de culture. Toutefois, il s'en faudrait de beaucoup qu'un tel concept ne cautionne l'interprétation métaphysique de la création en termes de création *ex nihilo*; à lire l'ensemble des essais publiés entre 1945 et 1957, rien ne permet d'affirmer que le processus créatif médité par Merleau-Ponty soit toujours (sinon le plus souvent) le fait d'une initiative dont la subjectivité posséderait seule le monopole et le secret. Car s'il est bien vrai de dire que l'expression ne peut se déployer qu'à partir d'un effort créatif relevant d'une instance généralement (nous ne disons pas essentiellement) subjective, cet effort créatif suppose toutefois l'équivalent d'un *appel* à la création. Cet appel n'est rien moins que subjectif: s'il s'adresse bel et bien à la subjectivité (ou à une communauté de subjectivités), sa profération, en revanche, n'est nullement issue d'une instance qui serait subjective en son principe. La profération de l'appel à la création est

plutôt le fait d'un *logos* qui coïncide avec celui du monde lui-même tant et pour autant que le monde se signifie à travers une constellation culturelle donnée. Sans ce *logos*, et sans l'appel qu'il déploie, aucune création n'est possible, tout effort créatif ne se ressaisissant jamais qu'à la suite et en réponse à un tel appel.

Dans la conception merleau-pontienne de l'expression, c'est donc la création qui doit être comprise à partir de l'expression, et non l'inverse. C'est dire que si la subjectivité remplit les conditions *nécessaires* de toute expression, ses conditions *suffisantes* sont cependant le fait du monde tel qu'il se signale et fait appel à partir d'un répertoire de significations déjà instituées. En ce sens, il y a une expression primordiale *du* monde (génitif subjectif) qui précède et rend possible l'expression subjective *de* ce monde lui-même (génitif objectif). De ce point de vue, tous les essais rédigés par Merleau-Ponty dans la période qui succède immédiatement à la publication de la *Phénoménologie de la perception*, et qui précède les derniers écrits du *Visible et l'invisible*, peuvent être interprétés comme un long débat avec Jean-Paul Sartre pour qui la subjectivité semble déployer les conditions à la fois *nécessaires et suffisantes* de toute création. Ainsi, au modèle sartrien d'une création totalement projetée, Merleau-Ponty opposerait en dernière analyse le modèle d'une création originellement appelée.

Dans la section qui suit, nous tenterons cependant de nuancer une telle interprétation et de montrer que l'originalité de la conception merleau-pontienne de l'expression ne s'explique pas seulement à partir d'une prise de distance toute volontaire par rapport à la conception sartrienne de la création. Car s'il est vrai que Sartre fournit souvent à Merleau-Ponty les "concepts repoussoirs" indispensables au raffinement de son propre élan de pensée, de telles motivations demeurent le plus souvent polémiques et ne suffisent pas à rendre *positivement* raison du surgissement de cette sensibilité nouvelle chez Merleau-Ponty à l'endroit du processus de l'expression. Nous ne croyons pas d'autre part que la fréquentation assidue des écrits de Saussure à partir des années 50, maintes fois soulignée par les commentateurs, suffise à *elle seule* à expliquer le déploiement d'une telle conception. De fait, Merleau-Ponty ne se serait pas si abondamment ressourcé à la doctrine saussurienne, et surtout, il ne l'aurait pas si ingénieusement déformée (1) s'il n'avait pas déjà été motivé à le faire suivant

des intérêts théoriques précis que ni le rapport à Sartre, ni le rapport à Saussure ne suffisent à expliquer, mais que ces deux rapports présupposent bien au contraire.

Notre hypothèse est que le déploiement et le raffinement de la conception merleau-pontienne de l'expression vers la fin des années quarante répond *d'abord et avant tout* à l'exigence théorique, toujours plus aiguë, de dégager la spécificité de l'énigme comprise comme champ interrogatif distinct aussi bien du problème que de l'interrogation sans réponse. A mi-distance du problématique et du scepticisme, Merleau-Ponty en viendrait progressivement à découvrir un champ interrogatif original dont le propre serait d'appeler, *sous le mode d'une création risquée mais non arbitraire*, une réponse qui ne soit pas implicitement contenue dans la formulation même de la question. D'une part, parce qu'elle appelle et rend possible une réponse, l'énigme se distinguerait de l'interrogation sans réponse qui, par définition, n'en exige et n'en tolère aucune. D'autre part, comme cette réponse ne surgit qu'au terme d'un processus créatif dont le dénouement heureux n'est jamais garanti d'avance et n'est jamais *définitivement* acquis, l'énigme se distinguerait tout aussi bien du problème où l'inconnue est toujours intrinsèquement déterminable en fonction du rapport formel qu'elle entretient avec les termes connus.

Selon cette hypothèse, les essais des années 40 et 50 viseraient *surtout* à dépasser la «mauvaise ambiguïté» de la *Phénoménologie de la perception* – issue, pour l'essentiel, d'une non-thématisation de l'énigme en tant que tiers exclu interrogatif du problème et de l'interrogation sans réponse – pour rejoindre cette énigme à partir de la «bonne ambiguïté» caractéristique du phénomène de l'expression:

«L'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une "mauvaise ambiguïté", le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une "bonne ambiguïté", c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture.» (2)

Dans la section suivante, nous nous attacherons par conséquent à dégager

la signification de l'énigme telle qu'elle se laisse interpréter à partir de ses métamorphoses successives dans les essais que Merleau-Ponty a respectivement consacrés aux thèmes du politique, du langage et de la peinture.

3.1- *L'histoire en question*

Si, en 1945, Merleau-Ponty aborde de façon systématique la question de l'histoire, ce n'est pas seulement pour des raisons externes qui tiennent au contexte socio-politique de la France au lendemain de l'Occupation. C'est d'abord que l'histoire désigne de façon paradigmatique le lieu de ce rapport originaire du sens et du non-sens dont l'élucidation, du point de vue de la *Phénoménologie de la perception* à tout le moins, résume aux yeux de Merleau-Ponty la tâche philosophique par excellence: «[L]a question est, en dernière analyse, de comprendre quel est, en nous et dans le monde, le rapport du *sens* et du *non-sens*.» (3)

C'est parce que l'histoire est *d'abord*, pour Merleau-Ponty, histoire des hommes, qu'on ne peut ignorer la part de sens qu'elle comporte nécessairement en tant qu'elle modalise l'espace d'une coexistence humaine. De ce point de vue, il sera toujours légitime d'affirmer que «nous sommes condamnés au sens» (4). Mais parce que cette coexistence se déploie toujours à partir d'un fond de contingence irréductible, l'histoire ne peut cependant pas offrir à qui la considère cette garantie objective qu'à *la fin* le sens résorbera nécessairement la part de non-sens que l'histoire manifeste pour autant que son devenir échappe toujours par un certain côté aux intentions expresses de ses agents.

«Il n'y aurait pas d'histoire si tout avait un sens et si le développement du monde n'était que la réalisation visible d'un plan rationnel; mais il n'y aurait pas davantage d'histoire – ni d'action, ni d'humanité, – si tout était absurde, ou si le cours des choses était dominé par quelques faits massifs et immuables, comme l'Empire anglais, la psychologie du "chef" ou de la "foule"..."» (5)

Nous retrouvons ici, transposée sur le terrain de l'histoire, l'opposition du

rationalisme et du scepticisme qui constituait l'opposition ultime de la *Phénoménologie de la perception*. Resituée à partir ou en vue d'une telle opposition, la question pourrait être de savoir si l'histoire est nécessairement vouée au sens en dépit de son non-sens apparent, ou si au contraire l'histoire n'est pas plutôt l'expression pure et simple d'un non-sens radical qui confine tôt ou tard à l'échec toute tentative de discerner une quelconque formation de sens à travers la succession apparemment insensée des événements. Telle *pourrait être* la question. Mais celle qu'envisage Merleau-Ponty est, en un sens, plus radicale encore: elle ne demande pas laquelle des deux branches de l'alternative s'accorde davantage à la réalité, elle demande plutôt si cette alternative elle-même représente un point de départ susceptible d'illustrer les véritables enjeux de la question historique:

«Le marxisme dépasse pratiquement ces alternatives: l'à-peu-près, le compromis, la terreur sont inévitables, puisque l'histoire est contingence, mais ils ont leur limite en ceci que, dans cette contingence se dessinent des lignes de force, un ordre rationnel, la communauté prolétarienne.» (6)

La raison humaniste et l'absurde de la Terreur ne constituent une opposition ultime que dans la mesure où l'on ne dispose pas d'un concept suffisamment rigoureux de la dialectique de l'existence humaine. A supposer qu'un tel concept puisse être dégagé, il permettrait alors de rendre justice à l'expérience par laquelle les hommes déploient, en tant qu'ils sont «condamnés au sens», quelque chose comme une herméneutique naturelle de la contingence, un discernement de ce qui doit être fait afin de transcender la Terreur vers une plus grande et plus juste reconnaissance de l'homme par l'homme. Dans une telle perspective, il n'y aurait donc pas plus de raisons de choisir entre une approche rationaliste et une approche sceptique de l'histoire, qu'il n'y avait de raisons, dans le cadre de la *Phénoménologie de la perception*, de choisir entre une approche problématique de l'expérience et une approche misant sur son non-sens absolu.

Ce rapprochement entre les deux séries d'oppositions devrait permettre de comprendre que les enjeux *fondamentaux* des premiers essais politiques de Merleau-Ponty ne diffèrent en rien, pour l'essentiel, de ceux qui commandaient déjà le discours de la *Phénoménologie de la perception*. L'inquiétude

manifestée par l'auteur d'*Humanisme et Terreur* à l'endroit de certaines interprétations de l'histoire et du politique demeure motivée par une préoccupation de fond vis à vis des présupposés interrogatifs que véhiculent de telles interprétations. Parce que l'antinomie politique de l'humanisme et de la Terreur coïncide, dans son fond, avec celle de l'affirmation du sens et/ou du non-sens absolu, le sens de l'humanisme et le non-sens de la Terreur se distinguent sensiblement de la même manière que l'interrogation problématique se distingue de l'interrogation sceptique. Si l'enchevêtrement de la contingence et du sens est manquée dans les deux cas, c'est que l'expérience n'est pas interrogée de façon pertinente, et donc qu'elle demeure questionnée à partir de champs interrogatifs qui, pour être opposés, n'en échouent pas moins communément à mettre en relief l'accouplement originaire du sens et du non-sens au coeur même de cette expérience.

Que les enjeux fondamentaux de *Humanisme et Terreur* soient, pour l'essentiel, les mêmes que ceux de la *Phénoménologie de la perception*, voilà une affirmation qui exige toutefois d'être fondée textuellement. A ce titre, nous ne pourrions faire valoir au mieux que certains indices. Car s'il est vrai que le discours de *Humanisme et Terreur* n'abonde pas d'extraits où il est explicitement question des infrastructures interrogatives propres aux approches rationaliste et sceptique de l'histoire, il demeure que les quelques passages qui s'y rapportent de façon explicite sont suffisamment clairs à ce sujet pour servir ici à la fois de point d'appui à notre hypothèse et de fil conducteur à notre argumentation.

En guise d'illustration paradigmatique de cette préoccupation manifestée par Merleau-Ponty à l'endroit des modèles interrogatifs propres aux diverses interprétations du politique et de l'histoire, nous nous proposons d'amorcer l'analyse à partir de deux extraits qui apparaissent en conclusion de *Humanisme et Terreur*.

1- «Quand on demande "une solution" on sous-entend que le monde et la conscience sont comparables à quelque problème de géométrie où il y a bien de l'inconnu, mais non pas de l'indéterminé, ce que l'on cherche étant dans un rapport réglé avec ce qui est donné et l'ensemble des données compossibles entre elles. Or la question de notre temps est précisément de

savoir si l'humanité n'est qu'un *problème* de cette sorte.» (7)

2- «Hegel parle souvent d'une *mauvaise identité*, entendant par là l'identité abstraite qui n'a pas intégré les différences et ne survivra pas à leur manifestation. On pourrait, d'une manière analogue, parler d'un *mauvais existentialisme* qui s'épuise à décrire le choc de la raison contre les contradictions de l'expérience et s'achève dans la conscience d'un échec. Mais ce n'est là qu'un renouveau du scepticisme classique, – et qu'une description incomplète.» (8)

Ces deux extraits résument l'essentiel de l'opposition entre une interrogation rationaliste de type problématique, pour laquelle la réponse n'est jamais à chercher ailleurs que dans la question, et une interrogation sceptique qui démissionne de toute rationalité pour admettre que la réponse est à jamais hors de nos prises. Si, dans *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty écarte résolument (voire même de façon assez brutale) la seconde branche de l'alternative, en revanche sa disqualification de l'attitude problématique est beaucoup plus ambiguë (9). Nous tenterons ici d'en retracer le développement.

3.2- Un problème d'une autre sorte

La source, textuelle à tout le moins, de la disqualification de la pensée problématique pour ce qui concerne l'interprétation de l'histoire, est d'abord à chercher du côté de la critique que Merleau-Ponty adresse à la conception sartrienne de la liberté dans le chapitre final de la *Phénoménologie de la perception*. Ce que Merleau-Ponty reproche fondamentalement à l'ontologie sartrienne, ce qu'il lui reprochera toujours et ce jusque à la fin, c'est d'abord et avant tout son présupposé idéaliste. Car si Sartre a bien raison de réaffirmer, à l'encontre d'une conception déterministe de l'action, le caractère fondamentalement libre de tout projet humain, Merleau-Ponty estime toutefois que le tort de la conception sartrienne est de conclure de là à l'absolue liberté qui, par principe, qualifierait chacune de nos actions considérée individuellement. Le dilemme «ou bien nous sommes libres toujours et en tout lieu, ou bien nous ne le sommes jamais et nulle part» n'en est pas un qui rend compte adéquatement de la modalité de notre présence au monde; c'est là, affirme Merleau-Ponty, le dilemme «de la pensée objective et de l'analyse

réflexive, sa complice» (10).

«Il est vrai que je puis à chaque instant interrompre mes projets. Mais qu'est-ce que ce pouvoir? C'est le pouvoir de commencer autre chose, car nous ne demeurons jamais en suspens dans le néant. Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être...» (11)

Le néant de la liberté, ce rien qui apparaît en quelque sorte comme la garantie anthropologique de pouvoir suspendre à chaque moment cette logique de la continuité que les engagements passés imposent à la situation actuelle, suppose l'équivalent d'un retrait transcendantal de la conscience, d'un désengagement ou d'un "désengluement" du monde que nous avons plus tôt identifié comme étant le propre de la pensée problématique. Une liberté ne s'engageant jamais que d'un ailleurs de tout engagement – cet ailleurs fut-il précisément *rien* – suppose une "pensée de survol" qui joue structurellement le même rôle que le cogito cartésien ou l'ego transcendantal, à savoir celui d'une réponse globale précédant toute question ou encore, ce qui revient au même, celui d'une question dont la formulation même renferme a priori la réponse recherchée. Or dans la perspective adoptée par Merleau-Ponty, le pour-soi sartrien n'apparaît pas seulement comme un être dont l'être est constamment en question dans son être, mais aussi, et surtout, comme un être qui est à chaque fois la «solution» à cette question qu'il est pour lui-même (12).

Cette présupposition idéaliste que Merleau-Ponty identifie comme étant à la source de la conception sartrienne de la liberté, est celle-là même qu'il retrouvera par la suite au point de départ de la conception rationaliste de l'histoire telle qu'articulée au sein du marxisme. La doctrine marxiste, à *tout le moins dans sa version scientifique*, modalise en effet cette "pensée de survol", ce retrait transcendantal hors du monde qui lui permet de considérer l'histoire comme un problème:

«Quand on demande "une solution" on sous-entend que le monde et la coexistence humaine sont comparables à quelque problème de géométrie... Or la question de notre temps est précisément de savoir si l'humanité n'est qu'un problème de cette sorte.» (13)

La formule négative que Merleau-Ponty donne ici à la question «de savoir si

l'humanité *n'est qu'un problème de cette sorte*», semble suggérer que l'auteur d'*Humanisme et terreur* en doute, et que s'il est en quelque sorte légitime de considérer l'humanité comme un problème, peut-être faut-il éviter de comprendre ce problème particulier sur le modèle de la pensée problématique telle qu'elle peut se déployer, par exemple, au sein de la géométrie. Or l'exemple de la géométrie est précisément celui que Merleau-Ponty mobilise le plus fréquemment lorsqu'il s'agit d'illustrer le mode de fonctionnement de la pensée problématique. Dans l'extrait que nous venons de rapporter, Merleau-Ponty entend par "problème de géométrie" un type de problème où «il y a bien de l'inconnu, mais non pas de l'indéterminé, ce que l'on cherche étant dans un rapport réglé avec ce qui est donné et l'ensemble des données compossibles entre elles.» Formule qui n'est pas sans rappeler celle que nous avons déjà rencontrée dans la *Phénoménologie de la perception* à propos de la compréhension langagière et qui, sans mentionner explicitement le mot de "géométrie", faisait toutefois intervenir dans sa définition des termes identiques à ceux que nous venons de rencontrer:

«Il n'y a rien là de comparable à la résolution d'un problème, où l'on découvre un terme inconnu par son rapport avec des termes connus. Car le problème ne peut être résolu que s'il est déterminé, c'est-à-dire si le recoupement des données assigne à l'inconnue une ou plusieurs valeurs définies.» (14)

Depuis son tout premier contact avec l'oeuvre de Gabriel Marcel, il semble que Merleau-Ponty n'ait jamais dérogé de cette définition paradigmatique du problème. La pensée problématique est toujours comprise chez lui, et jusque dans les écrits les plus tardifs (15), comme cette pensée affairée à découvrir l'inconnue, le "X". Or, le caractère obscur attaché à l'inconnue n'apparaît jamais que par contraste avec la clarté et la distinction affectant les termes déjà connus. Le propre de l'inconnue géométrique ou algébrique (=X) est de surgir au sein d'un cadre ou d'un système dont les termes font déjà l'objet d'une connaissance claire et distincte. C'est dire qu'il n'y a d'inconnue que sortie dans un système de termes bien connus, lequel système apparaît nécessairement *fermé* dans la mesure où le sujet connaissant saisit d'emblée qu'il n'a pas à déborder les termes du problème que représente ce système pour en dévoiler l'inconnue.

Concrètement, cela signifie que pour voir apparaître la solution, non seulement nous n'avons pas à dépasser l'ordre défini par l'organisation intrinsèque des données du problème, mais nous n'avons d'autre choix que de soumettre ces données à une réorganisation réglée, et cela, de telle manière que ce qui était absolument voilé au départ soit absolument dévoilé à la fin. Le problème, sitôt posé, fait donc immédiatement signe en direction de la solution qui va le faire disparaître – puisqu'il la contient d'ores et déjà –, et la solution, sitôt trouvée, dissout littéralement le problème. Toute solution est en ce sens une dissolution. Mais, souligne Merleau-Ponty

«Nos questions n'enveloppent pas toujours de réponses, et dire avec Marx que l'homme ne pose les problèmes qu'il peut résoudre, c'est renouveler l'optimisme théologique et postuler l'achèvement du monde.» (16)

Or tel est sans doute le trait caractéristique de l'attitude problématique que de considérer comme un système fermé, comme un «monde achevé», tout ce à quoi elle s'applique. A l'encontre une telle attitude, Merleau-Ponty n'aura de cesse de faire valoir le caractère indéfiniment ouvert du monde: la formulation d'une question visant le monde lui-même n'enveloppe (et ne dispose jamais analytiquement de) sa propre réponse. Il est donc tout à fait illégitime de mettre sur le même pied une question telle que: «L'histoire a-t-elle un sens?» et un problème tel que: «Quelle est la valeur de X dans l'équation $2X + 2 = 6$?». Dans le premier cas, seule une confrontation avec un nombre indéfini de facteurs mondains, non systématisables, pourrait éventuellement fournir quelque chose comme une réponse à la question demandée, alors que dans le second cas, une attention portée à la seule clôture interne du problème déploie déjà en elle-même la condition de possibilité du solutionnement de ce problème. A ce titre, la réponse ne peut pas être *donnée* à une question mondaine au même titre que la solution peut être *donnée dans* un problème: le *donné-à* de la réponse (à la question mondaine) et le *donné-dans* de la solution (au problème) renvoient à des expériences interrogatives foncièrement, absolument et irréductiblement différentes.

Dans son analyse du roman de Koestler, *Le zéro et l'infini*, Merleau-Ponty se penche sur une assertion de Roubachof selon laquelle les hommes peuvent, à titre individuel, se tromper, mais non pas le Parti:

«Mais la réponse de Roubachof n'est pas marxiste si elle prête au parti l'infailibilité divine; puisque le parti *délibère*, c'est qu'il n'y a pas ici de *preuve géométrique* [nous soulignons] et que la ligne n'est pas évidente.»
(17)

Toute géométrie suppose quelque chose comme une ligne, mieux: une *évidence* de la ligne. Il suffit à la géométrie que l'évidence de la ligne soit assurée afin de pouvoir se constituer. La question est seulement de savoir si cette évidence est nécessairement fonction de la droiture de la ligne. Rien ne permet de l'affirmer: il se pourrait, bien au contraire, que la courbure d'une ligne soit objectivement beaucoup plus évidente que toute idée de droiture à partir de laquelle on tenterait de redresser cette dernière. L'évidence de la ligne n'est donc pas nécessairement corrélative de sa rectilinéarité. En fait, cette évidence de la ligne ne semble pouvoir dépendre que d'une seule chose, à savoir: la continuité de son trait. La ligne ne perd son évidence qu'à l'instant précis où une partie de son tracé est gommé, effacé. Dans ce cas, on ne peut plus dire avec évidence si les deux segments que nous apercevons sont les segments d'une ligne originellement continue, ou si au contraire ce que nous appelons "les deux segments" ne représentent pas, tout simplement, la juxtaposition de deux lignes séparées et sans commune mesure. Bref, si la continuité de la ligne est perdue, si elle devient indécidable, son évidence disparaît tout aussi bien. Or que l'évidence de la ligne ne soit plus assurée et c'est la possibilité même de la «preuve géométrique» qui est compromise. Celle-ci cède désormais la place à la nécessité de la *délibération*. Le champ interrogatif du problème est alors remplacé par un champ interrogatif dont les questions supposent une confrontation avec l'ensemble ouvert du monde et des autres hommes. A travers cette confrontation, il se peut – ce n'est qu'une possibilité – que quelque chose comme une réponse apparaisse, s'impose même à force de discussions. Mais une chose est certaine: quelle que soit cette réponse, celle-ci apparaîtra nécessairement dans le risque car sa "nécessité" ne tient plus à la nécessité géométrique (c'est-à-dire évidente) d'une solution dont les contours seraient pré-définis par la formulation même du problème, mais relève plutôt d'un processus délibératif dont les réponses (provisoires ou "définitives") font souvent surgir de nouvelles questions.

Si la délibération est coextensive à l'expérience du politique, c'est que sa nécessité est déjà en quelque sorte inscrite dans la structure même de l'intersubjectivité et de la condition humaine en général. Aussi Merleau-Ponty peut-il se demander à juste titre si, comme les Grecs l'avaient déjà établi, «la condition humaine ne serait (...) pas de telle sorte qu'il n'y ait pas de *bonne solution*» (18). Chose certaine, ce que Merleau-Ponty semble irréversiblement exclure à partir des expressions de «preuve géométrique» et de «bonne solution», c'est la possibilité que la «solution» à la question de l'histoire et de son sens (de sa signification comme de sa direction) puisse être comprise à partir de ce type de solution dont le propre est d'être enveloppée, cachée ou voilée à la manière d'une inconnue au sein d'un problème géométrique ou algébrique.

Rien n'indique toutefois – et telle est l'ambiguïté de la position de Merleau-Ponty – qu'*aucune* forme de «solution» ne puisse être cherchée au «problème» de la coexistence humaine. Autrement dit, ce n'est pas parce que Merleau-Ponty écarte ici le vocabulaire de la *bonne* solution qu'il écarte la terminologie du problème et de la solution en général; ce qu'il s'agit de savoir, c'est à *quel type* de problème et de solution nous avons affaire lorsqu'il y va de la coexistence humaine et de sa co-affectation à la contingence et au sens. A plusieurs reprises dans le discours de *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty répète en effet que le marxisme ne vise rien d'autre que la résolution du «problème humain» :

«Ce que le marxisme se propose, *c'est de résoudre radicalement le problème de la coexistence humaine* par delà l'oppression de la subjectivité absolue, de l'objectivité absolue, et la pseudo-solution du libéralisme.» (19)

Comment entendre la *radicalité* de cette solution? Et que doit signifier ici le terme de «problème» pour autant que la coexistence humaine elle-même se manifeste comme problème?

3.3- La décision créatrice

S'il est acquis que le «problème» humain n'est pas du même ordre que ceux relevant de la géométrie, quelle «solution» est-il alors susceptible de recevoir?

La réponse de Merleau-Ponty semble se trouver dans ces «lignes de force» que dessine la communauté prolétarienne elle-même. Sans aller jusqu'à constituer une *garantie* objective de la future reconnaissance de l'homme par l'homme, le prolétariat manifeste tout au moins une *promesse* d'un semblable avènement. En ce sens, si le prolétariat n'apparaît pas d'emblée comme la solution immanente au problème de l'histoire, il déploie une logique, une rationalité dont le propre est de *tendre* à une reconnaissance pacifique des hommes qui est moins motivée par la vision d'une quelconque utopie, que par le *refus* inconditionnel de ce qui fait obstacle, ici et maintenant, à une telle reconnaissance:

«Nulle représentation ici d'une "société à venir". Plutôt que la conscience d'un but, la constatation d'une impossibilité, celle du monde actuel compris comme contradiction et décomposition, – plutôt que la conception fantastique d'un paradis sur terre, l'analyse patiente de l'histoire passée et présente comme histoire de la lutte des classes, – et enfin *la décision créatrice de passer outre à ce chaos* avec la classe universelle qui reprendra par les bases l'histoire humaine» (20)

C'est à partir, semble-t-il, de ce concept fondamental de «décision créatrice» qu'il faut comprendre le type de solution qu'envisage Merleau-Ponty lorsque, dans sa propre relecture de la lecture marxiste de l'histoire, il envisage les données du problème humain. Il n'est pas sûr cependant que le maintien de la terminologie "problème-solution" éclaire de façon satisfaisante le champ interrogatif qu'ouvre «la décision créatrice de passer outre à ce chaos», et cela parce que le terme même de "chaos" comporte une charge sémantique dont on ne voit pas a priori comment elle pourrait s'accorder à la neutralité technique du concept de problème.

Si la notion de chaos recouvre bien tout ce qui peut entrer dans l'histoire sous la triple figure de la contingence, du non-sens et de la Terreur, nul doute que Merleau-Ponty conçoive bien que le chaos ainsi entendu n'ait plus grand chose à voir avec un problème contenant en lui-même sa propre solution. Le non-sens qui se dégage de la considération du chaos historique lui-même coïnciderait plutôt avec l'impossibilité de toute solution. Si néanmoins Merleau-Ponty choisit de maintenir le vocabulaire du problème et de la solution, c'est que la "ligne de force" et l'esquisse de rationalité que manifeste le prolétariat ouvre

un espace de rencontre entre le non-sens constitutif du chaos en tant que chaos, et le projet de constitution d'un sens qui définit la mission du prolétariat lui-même en tant que son mode d'existence lui permet, mieux que tout autre, d'assumer une telle mission et de la mener à bien. De ce fait, une telle rencontre transforme la facticité brutale du chaos en *conscience du chaos* (21). Le non-sens devient quasi-objet d'une conscience collective qui peut alors se proposer de surmonter le chaos comme on surmonte un obstacle objectif. La conscience du non-sens transforme le non-sens en problème, mais alors il ne s'agit plus d'un problème enveloppant en lui-même sa propre solution, – les pôles de la rationalité prolétarienne et de l'irrationalité historique ne se confondent pas au sein de leur collusion – mais d'un problème qui se réduit à la figure générale de l'obstacle-à-surmonter, de ce qui "barre la route" (22).

Or c'est parce qu'un tel problème n'indique pas lui-même, contrairement aux problèmes de géométrie, la route à suivre pour le résoudre, c'est parce qu'il ne fournit pas *de l'intérieur* les conditions de son propre solutionnement que Merleau-Ponty est amené à mobiliser le concept de «décision créatrice» pour préciser le type de solution que requiert un tel problème. La conscience du chaos n'est pas encore la solution du problème, elle n'en est que la position; la solution ne peut venir que d'une décision de *créer* la solution. Prévenant à l'avance toute objection d'arbitraire, Merleau-Ponty précise que ce processus de création ne se met en branle qu'à la suite d'une «analyse patiente de l'histoire passée et présente comme histoire de la lutte des classes». C'est dire que dans la prise de conscience du chaos, le chaos se constitue d'abord comme *situation-à-dépasser*. Une telle situation fournit alors le fond général sur lequel une solution peut être envisagée, et c'est bien en quoi la création de la solution n'est pas purement arbitraire. Toutefois, si la solution ne fait pas moins l'objet d'une création, c'est qu'un tel fond se limite à fournir les éléments bruts qu'il appartiendra à la «décision créatrice» de raffiner suivant une ligne de force qui coïncide avec la situation prolétarienne elle-même.

Ce cadre dont nous parlons ici, à savoir la situation-à-dépasser, Merleau-Ponty le pense fondamentalement en tant que *violence*:

«Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre

différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés (...) La violence est la situation de départ commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n'ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens et son avenir.» (23)

A tort ou raison – ce que nous n'envisageons pas de discuter ici – Merleau-Ponty définit le fond initial de la décision créatrice en termes de violence. La création dans le champ de l'histoire reçoit de ce fond son impulsion initiale; en ce sens, elle ne pourra être que violente elle aussi. Mais la violence ne fournit encore que le cadre purement formel de la décision créatrice: elle définit, en même temps que le cadre (ou le fond) de toute action, la situation à dépasser. Le cadre de la violence n'apparaît que pour susciter les conditions de sa propre résolution, *et c'est bien en quoi il est assimilable à un problème*. La ressemblance, toutefois, s'arrête là, car ce cadre demeure muet en ce qui concerne les modalités à suivre pour accélérer son éclatement: une décision créatrice doit donc intervenir pour fixer le sens et l'allure concrète de cette violence.

La situation n'est donc pas seulement situation-à-dépasser, mais situation-à-dépasser-*ainsi*. "L'ainsi" de la situation-à-dépasser, Merleau-Ponty le pense d'abord comme *révolution*; celle-ci ouvre le champ à une création qui, bien qu'elle ne soit pas arbitraire, demeure tout de même risquée. Car même en déterminant "l'ainsi" de la situation-à-dépasser comme révolution, la violence révolutionnaire n'est jamais au mieux qu'un risque calculé; rien de moins, puisque cette violence répond à la lecture et au calcul patient de la situation historique, mais rien de plus puisqu'aucun calcul, aucune lecture, si patiente et poussée soit-elle, n'évite le risque de voir cette violence aggravée plutôt que diminuée au terme de son exercice révolutionnaire. Parce qu'elle est révolutionnaire, la violence peut raisonnablement (mais non rationnellement) espérer dépasser le chaos, mais parce qu'elle n'en demeure pas moins violence, elle peut aussi, à l'encontre de sa propre décision, se limiter à substituer un chaos à un autre, ou encore à aggraver le chaos déjà existant:

«[A] certains moments du moins, rien n'est arrêté dans les faits, et c'est justement notre abstention ou notre intervention que l'histoire attend pour prendre forme. *Cela ne veut pas dire que nous puissions faire n'importe*

quoi: il y a des degrés de vraisemblance qui ne sont pas rien. Mais cela veut dire que, quoi que nous fassions, ce sera dans le risque.» (24)

Le risque constitue donc pour ainsi dire le style de toute décision créatrice de dépasser le chaos. Or de même qu'une solution risquée n'est pas une "bonne solution" au sens géométrique du terme, de même, un problème exigeant une solution qui ne le fera peut-être pas disparaître, qui pourra même l'aggraver, n'a pas non plus grand chose à voir avec ces problèmes dont l'inconnue est intrinsèquement dévoilable moyennant une réorganisation réglée des termes déjà connus. C'est ce qui explique la difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à s'en tenir rigoureusement à la terminologie du problème et de la solution au moment où la thématique du risque vient infléchir de l'intérieur la signification par trop technique de tels termes; c'est ce qui l'amène parfois à préférer au vocabulaire de l'interrogation problématique celui de l'interrogation *énigmatique*:

«Une réalité sociale (...) n'offre pas à chaque moment un unique possible, comme si Dieu, dans l'envers du monde, en avait déjà fixé l'avenir. Même le succès d'une politique ne saurait prouver qu'elle seule pouvait réussir. Peut-être une autre ligne se serait-elle avérée possible si seulement on l'avait choisie et suivie. Il semble donc que l'histoire offre moins des problèmes que des énigmes.» (25)

Le terme d'énigme fait l'objet d'un usage plutôt restreint dans l'économie discursive de *Humanisme et terreur* (26). Dans le passage qui nous occupe ici, il est cependant clair que, par "énigme", Merleau-Ponty n'entend pas ces devinettes que l'on pourrait assimiler à une quelconque forme de charade ou de rébus. La caractéristique principale des charades comme des rébus est de comporter, au sein de leur formulation même, la clé (ou la solution) du problème qu'elles mettent en oeuvre grâce à un jeu de correspondances entre les signes représentés, et un ensemble de phonèmes dont l'association dévoile la solution de l'"énigme". En ce sens, l'interrogation "énigmatique" propre aux phénomènes de la charade ou du rébus relève davantage d'une interrogation problématique où la réponse est immanente à la question, que d'une interrogation dont la réponse ne saurait surgir qu'au terme d'une décision créatrice.

En disant «que l'histoire offre moins des problèmes que des énigmes», Merleau-Ponty semble donc mettre en jeu d'une signification de l'énigme qui diffère radicalement de celle impliquée par les devinettes. Le régime interrogatif de l'histoire, précise-t-il, n'offre pas «un unique possible»; nous ne rencontrons pas ici une quelconque instance rationnelle ou divine qui serait susceptible de garantir un dénouement unique aux énigmes de l'histoire. Parce que l'histoire que nous connaissons est d'abord celle des hommes bien avant d'être celles des choses ou des idées, l'énigme qui lui est propre autorise en principe une pluralité de dénouements possibles. Ce qui ne veut pas dire que ces dénouements préexisteraient objectivement à une décision qui viendrait après coup se reporter à l'un d'entre eux, mais plutôt que la décision elle-même est génératrice d'un dénouement dont la nécessité est tout à fait contemporaine de sa mise en oeuvre, c'est-à-dire dont la nécessité est suffisamment évidente pour prévenir l'objection d'arbitraire – ce dénouement survenant bel et bien à la suite d'une lecture patiente de la situation –, mais jamais évidente au point de dire que le choix n'aurait pas pu être autre: «Peut-être une autre ligne se serait-elle avérée possible si seulement on l'avait choisie et suivie» (27).

Si l'énigme ouvre un champ interrogatif dont la caractéristique fondamentale est de mettre en branle une interrogation à laquelle on ne peut répondre que par le biais d'une création risquée mais non arbitraire, raisonnable mais pas nécessairement rationnelle, dans ce cas la «décision créatrice de dépasser le chaos» de l'histoire succède à une interrogation de type énigmatique qui est sans commune mesure avec l'interrogation problématique. Mais alors comment expliquer la présence, dans le discours de *Humanisme et terreur*, de ce flottement terminologique qui conduit Merleau-Ponty à mobiliser tantôt le terme d'énigme, tantôt celui de problème, pour décrire le champ interrogatif propre au développement de l'histoire?

3.4- La négation destructrice

La réponse, croyons-nous, se trouve dans le fait que le discours de Merleau-Ponty se meut toujours à l'intérieur des paramètres fixés par une

certaine "philosophie de la conscience". Le coefficient "déconstructif" de l'argumentation de Merleau-Ponty ne procède pas, à l'instar d'une argumentation comme celle de Derrida par exemple, d'une stratégie *clairement* avouée d'investir obliquement des concepts métaphysiques tels que ceux de conscience, de liberté, de décision, etc, d'une charge significative qui détourne en l'excédant leur signification proprement métaphysique (28). Ce qui, dans le discours de Merleau-Ponty, excède *effectivement* la philosophie de la conscience, demeure encore prisonnier du langage et des points de repère conceptuels d'une telle philosophie.

Le flottement terminologique que nous apercevons entre les concepts de problème et d'énigme ne serait donc pas sans rapport avec le maintien implicite (donc non déconstructif) de deux horizons concurrentiels, l'un relevant clairement de la philosophie de la conscience, et l'autre d'une philosophie où la conscience est intrinsèquement inquiétée par ce dont elle est (plus ou moins) conscience. Nous avons vu plus haut que le surgissement du prolétariat coïncidait avec le passage du chaos de l'histoire à la *conscience* de ce chaos. Si Merleau-Ponty avait entendu le terme de conscience de façon purement métaphysique, le chaos aurait alors été interprété comme le terme d'un processus d'objectivation; il n'aurait été rien de plus qu'une objectité offerte aux manipulations problématiques de la pensée objective. Mais le chaos ne saurait signifier ce qu'il signifie d'emblée, à savoir ici la manifestation irréductible des dimensions de la contingence et de la Terreur, s'il devait être interprété comme pur objet de conscience. Il appartient en effet à la présentification propre au chaos de manifester, au sein même de son objectivation devant une conscience, *une résistance et un défi intrinsèques à cette objectivation même*.

A un niveau supérieur de réflexion, cette résistance à l'objectivation pourrait elle-même être objectivée, mais alors, pour demeurer dans la signification du chaos, il faudrait que cette résistance première à l'objectivation première manifeste elle-même une résistance seconde au nouvel effort d'objectivation qui vise à la réduire, et ainsi à l'infini. Autrement dit, la dialectique asynthétique qui s'instaure entre le chaos et son objectivation roule sur l'exigence contradictoire d'objectiver ce qui ne peut être objectivé d'aucune façon, sous peine de perdre la signification même de ce qui ne peut pourtant se révéler que dans le

processus d'une *certaine* objectivation. La conscience ne peut pas ressaisir objectivement sans reste le chaos, car ou bien elle se retrouve "en face" du chaos et dans ce cas elle se compromet comme conscience objectivante, ou bien elle ressaisit objectivement quelque chose, mais alors ce n'est plus le chaos. Pour que la conscience demeure à la fois *conscience* du chaos et conscience du *chaos*, l'objectivation doit échouer dans sa tentative d'objectivation complète pour se contenter en quelque sorte d'une *quasi-objectivation*.

L'hésitation terminologique de Merleau-Ponty face aux termes de problème et d'énigme vient de ce que, d'une part et pour autant qu'il se prête une certaine objectivation, le chaos peut, dans une mesure équivalente, se réduire à un certain problème. Problématique par essence, la philosophie de la conscience *tend* à réduire la *pensée* du chaos à une *conscience* du chaos, c'est-à-dire à un problème déployant en son sein ses propres conditions de solutionnement. Mais d'autre part, parce que l'objectivation du chaos est toujours contemporaine de la résistance irréductible que manifeste le chaos face à toute tentative d'objectivation complète, la pensée du chaos est en même temps la pensée de la résistance du chaos à se laisser objectiver sans reste devant une simple conscience du chaos. *L'excès irrésorbable que manifeste la pensée (de la résistance inobjectivable) du chaos sur la conscience (objectivante) de ce chaos, est le signe que le champ interrogatif propre à la pensée du chaos n'en est plus un qui produit intrinsèquement ses propres conditions de solutionnement, mais qui exige de la pensée même du chaos la pensée de la création de ce par quoi le chaos peut être, non pas objectivé, mais dépassé.* La «décision créatrice de dépasser le chaos» n'a alors plus rien à voir avec la décision théorique de l'objectiver; il ne s'agit plus de "résoudre un problème", mais bien plutôt de dénouer créativement une énigme. En somme, selon que l'on met davantage l'accent sur l'objectivation du chaos devant une conscience, ou sur la pensée de la résistance du chaos face à une telle objectivation, la pensée-conscience de ce chaos se révélera tantôt comme problème, tantôt comme énigme.

Pouvons-nous maintenant affirmer, compte tenu de toutes ces précisions, que le champ interrogatif de l'énigme aurait pu néanmoins, dès 1947, faire

l'objet d'une thématisation explicite? Nous ne le croyons pas. Nous estimons plutôt que le concept même de «décision créatrice» fait obstacle à une reconnaissance de l'énigme comme champ interrogatif distinct aussi bien de l'interrogation problématique que de l'interrogation sans réponse, beaucoup plus qu'il ne la favorise. Si la notion de décision créatrice, et le concept de création qu'elle met en oeuvre, a bel et bien l'avantage de souligner ce que cette décision comporte d'irréductible face à la décision théorique propre à la pensée problématique, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit toujours d'une *décision*, et que comme toute décision, celle-ci présuppose une certaine conception de la liberté qui n'est pas très différente du concept d'action pure que, quelques années plus tard, Merleau-Ponty reprochera à Sartre d'avoir mobilisé dans sa propre analyse du phénomène historique (29).

De fait, la création succède ici à une décision dont le statut demeure équivoque. En un certain sens, cette décision pourrait paraître *appelée* par l'idée de l'avenir qui s'impose au révolutionnaire: «Car être révolutionnaire, c'est juger ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore, en le prenant comme plus réel que le réel» (30). Mais bien avant de s'engager dans la révolution, le révolutionnaire fut d'abord prolétaire. Or la décision créatrice que prend le prolétaire de s'engager dans la révolution n'est pas elle-même appelée par cette idée de l'avenir qui polarise, sous le mode d'un appel, les actes du révolutionnaire. *Ce qui est d'abord donné au prolétaire, c'est moins l'appel à la réalisation d'un avenir que l'exigence de suppression d'un certain présent.* Rappelons ici l'importante précision de Merleau-Ponty:

«Nulle représentation ici d'une "société à venir". Plutôt que la conscience d'un but, la constatation d'une impossibilité, celle du monde actuel compris comme contradiction et décomposition (...) et enfin la décision créatrice de passer outre à ce chaos avec la classe universelle qui reprendra par les bases l'histoire humaine.» (31)

Il ne nous appartient pas de penser comment le prolétaire devient révolutionnaire, c'est-à-dire comment s'effectue concrètement le passage entre *l'exigence* de refuser le présent et *l'appel* à réaliser une certaine idée de l'avenir. Il nous importe seulement de souligner, dans le discours même de Merleau-Ponty, le lieu d'une distinction entre cette exigence et cet appel. *La*

décision créatrice de dépasser le chaos répond moins à un appel qu'elle ne succède à une volonté actuelle de refuser cela même qui, dans le présent, se manifeste sous les traits de la contradiction et de la décomposition. Du fait que la décision créatrice repose initialement sur une volonté de refuser ce qui est, la création qui succède à la décision n'est pas, *d'emblée*, création de quelque chose de neuf (comme si le prolétaire était déjà révolutionnaire au moment même où il choisit de le devenir), mais elle est, plus concrètement, destruction de l'actuel. *La décision créatrice est essentiellement négation destructrice.*

C'est la raison pour laquelle nous affirmions plus haut que le concept merleau-pontien de décision créatrice repose, en dernière analyse, sur une conception de la liberté qui, pour être plus nuancée que celle de Sartre, n'en assume pas moins l'allure foncièrement néantisante. La création n'est pas à comprendre téléologiquement (ou eschatologiquement) à partir d'un appel en provenance de l'avenir ou d'une idée de cet avenir, mais elle est à comprendre "archéologiquement", c'est-à-dire 1) en tant que cette création présuppose une décision; 2) en tant que cette décision présuppose elle-même le constat d'une situation inadmissible, lequel constat se concrétise dans un refus catégorique des contradictions que manifeste cette situation, et enfin 3) en tant que ce refus présuppose ultimement le recul néantisant de la liberté. L'énigme qu'ouvre le champ de la décision créatrice est donc, sitôt découverte par la mise en place du concept d'une création risquée, recouverte au même moment par l'évacuation de la dimension de l'appel au profit d'une réaffirmation du lien qui unit cette création à la *libre exigence* de refuser ce qui est. L'énigme de l'histoire n'en est pas une que nous serions *appelés* à déchiffrer et à dénouer créativement (appel dans le sillage de quoi la liberté elle-même serait appelée à se constituer); elle apparaît plutôt comme une énigme que nous nous proposons, de nous-mêmes, de dénouer *sans que nous ayons été appelés à le faire*.

3.5- Intermède. Anticipation du concept d'énigme

A ce stade de l'argumentation, il convient d'ouvrir une parenthèse et de se pencher quelque peu sur les traits caractéristiques du champ interrogatif de

l'énigme, et cela, même si ce que nous dirons ici à ce sujet ne peut apparaître que prématuré et fort incomplet en regard des développements que nous consacrerons ultérieurement à cette question. Toutefois, s'il est vrai de dire qu'il n'y aurait aucun sens à tenter, dans cet intermède, de dégager un concept rigoureux de l'énigme, il reste que ce que nous avons pu affirmer jusqu'à présent sur ce point nous permet d'anticiper (dans une certaine mesure et sous réserve de vérification ultérieure) les contours généraux de ce concept et de l'expérience qui y correspond.

L'énigme, disions-nous en introduction à ce chapitre, se distingue à la fois du problème et de l'interrogation sans réponse. Littéralement, l'énigme *appelle* une réponse. De ce point de vue, elle se distingue nécessairement de l'interrogation problématique qui, en tant que telle, n'*appelle* pas à proprement parler de réponse, mais *exige* plutôt, en vertu de la logique solutionnante qui lui est propre, une redistribution réglée des termes du problème de façon à ce que ce qui était caché ou voilé en son sein, se dévoile comme la solution même de ce problème. Ainsi, parce que la réponse est ici immanente à la question, le problème n'*appelle* pas sa solution, mais sa logique est tout entière soumise à une *exigence* de dévoilement et d'explicitation de ce qui est d'ores et déjà contenu en elle à titre de solution implicite. Mais d'autre part, en tant qu'elle appelle *une* réponse, l'énigme se distingue tout aussi bien de l'interrogation sans réponse: le scepticisme se caractérise en effet par une interrogation qui ne renvoie jamais qu'à elle-même sans que cet infini renvoi puisse être médiatisé par quelque réponse que ce soit, *fut-elle provisoire*.

Nous disons donc de l'énigme qu'elle appelle une réponse. Cette première formulation est, bien entendu, loin d'être satisfaisante. Elle a du moins comme avantage de nous faire apercevoir les bords extérieurs de l'énigme, c'est-à-dire les limites qui la séparent des autres champs interrogatifs. Toutefois, s'il s'agit de comprendre l'énigme en elle-même, s'il s'agit de la définir non plus à partir du bord extérieur de ses limites, mais à partir de leur bord intérieur, l'énoncé "l'énigme appelle une réponse" est non seulement insuffisant, mais il peut même prêter le flanc à de lourds contresens.

D'abord, quand nous disons de l'énigme qu'elle appelle une réponse, nous

ne devons pas comprendre par là que l'énigme solliciterait *une* réponse telle qu'elle mettrait définitivement fin à l'énigme qui l'a appelée: ce serait reconduire l'énigme dans le champ des devinettes et des rébus que nous avons évoqués plus haut à titre d'illustrations inauthentiques (plus problématiques qu'énigmatiques) de l'énigme. Or "l'énigmatique" que nous avons ici en vue ne serait pas ce qu'il est s'il devait éventuellement cesser d'être énigmatique. En ce sens, l'énigmatique est à jamais, et c'est bien en quoi son champ interrogatif se distingue de celui du problème.

On pourrait objecter: si tel est bien le cas, est-ce que nous ne nous privons pas, du même coup, de la possibilité de maintenir l'énigme distincte de l'interrogation sans réponse? Une telle objection supposerait cependant qu'une interrogation ne persiste qu'à la condition stricte où aucune réponse ne vient y mettre un terme. Or c'est précisément ce que nous refusons en disant que l'énigme appelle *une* réponse. Seulement, disant cela, nous ne suggérons pas qu'une réponse positive pourrait éventuellement mettre un terme à l'énigme: nous suggérons plutôt que *c'est le propre de l'énigme que de "survivre" à l'ensemble des réponses qu'elle appelle de fait*. Qu'est-ce à dire?

Que l'énigme survive toujours à chacune des réponses qu'elle appelle de fait, ce n'est pas à cause (ou en dépit) d'une quelconque impertinence ou inadéquation des réponses fournies; celles-ci peuvent, au contraire, être tout à fait "adéquates" à ce qui est exigé. Mais si l'énigme renaît constamment, si elle se fait encore et toujours entendre, c'est que, en dernière analyse, l'appel qui lui est propre se définit moins comme appel d'*une* réponse *que comme appel à la réponse de notre interrogation en tant que telle*. Il y a là une dialectique interne à l'apparition de l'énigme qui fait de l'interrogation énigmatique une interrogation beaucoup plus complexe que ce qu'elle pouvait donner à penser à partir de sa double opposition aux champs interrogatifs du problème et de l'interrogation sans réponse. En quoi consiste donc cette dialectique énigmatique?

A un premier niveau d'expérience, l'énigme se phénoménalise tout d'abord comme ce qui appelle une réponse, laquelle ne peut surgir qu'au terme d'un processus créatif risqué, mais non arbitraire. On ne *trouve* pas, à proprement

parler, la réponse à une énigme. Disons – bien que ce soit encore insatisfaisant – que cette réponse est “générée”, “construite” ou “créée” dans une mesure et suivant des conditions qui restent encore à préciser. La compréhension phénoménologiquement première de l’énigme et de son appel enveloppe par conséquent la compréhension qu’on ne peut répondre rigoureusement à cette énigme qu’en lui proposant en retour une réponse créée qui ne semble pas pouvoir préexister au processus même par lequel cette réponse est constituée. Mais ce qui échappe à cette compréhension première, c’est précisément la persistance de l’énigme, c’est-à-dire le fait que son appel se fait *encore* entendre au terme de la constitution (ou de la création) de la réponse positive ou ponctuelle que l’énigme appelle. Ce jeu de l’appel et de la réponse, cette dialectique en vertu de laquelle l’appel ressurgit sans cesse d’en deçà de toutes les réponses positivement générées, entraîne une nouvelle compréhension de l’énigme, une compréhension plus rigoureuse de ce qu’elle exige *en fin de compte*.

L’objet de cette nouvelle compréhension se résume dans cette prise de conscience progressive que l’on n’en finit jamais de répondre, non pas (comme on pourrait le dire hâtivement) qu’une réponse serait ici impossible, mais que derrière ou en deçà de toutes les réponses possibles (possibles parce que positivement appelées par l’énigme), *c’est la réponse de notre interrogation elle-même que l’énigme, tout compte fait, appelle*. Si l’on n’en finit jamais de répondre (c’est-à-dire d’apporter ou de générer des réponses ponctuelles), c’est d’abord et avant tout qu’on n’en finit jamais d’interroger, ou encore, *qu’on n’en finit jamais de répondre par la réponse de notre interrogation elle-même*. En somme, l’énigme appelle davantage la réponse de notre interrogation qu’une réponse qui mettrait fin à toute interrogation; face à l’énigme, toute création, toute réponse est à la fois appelée à l’existence ET appelée à être dépassée par la réponse même de cette interrogation grâce à laquelle il n’y aurait aucune réponse positive possible. Autrement dit, la réponse de notre interrogation est la condition d’apparition de toute réponse ponctuelle, mais le retour infini de l’interrogation d’en deçà de toute réponse est ce qui fait de chaque réponse, si “adéquate” soit-elle, une réponse qui n’est jamais que provisoire, qui donc ne suspend jamais définitivement la charge interrogative de l’énigme.

Il faut comprendre ici que ce n'est pas la subjectivité (voire une communauté de subjectivités) qui *exige* d'elle-même de nouvelles créations, de nouvelles réponses, mais que c'est l'énigme elle-même, la "chose même", qui les appelle. L'appel ne serait pas appel – il ne l'aurait jamais été – s'il devait cesser éventuellement d'appeler. Le concept d'appel ne se libère proprement de toute téléologie subjective que dans la mesure stricte où il est porté par un fond énigmatique dont la profondeur interdit à l'avance une prospection interrogative absolue ou achevée. Si l'appel n'est pas un autre nom pour désigner la mise en oeuvre d'une téléologie subjective comportant son propre système d'exigences et de décisions, si l'appel doit se distinguer de tout "télos", alors il est *énigmatique par essence*, et en ce sens il est à jamais.

C'est ce que nous voulions montrer en distinguant plus haut (32) l'obscurité mystérieuse du monde et la profondeur énigmatique de l'être. La profondeur irréductible de l'appel (de l'être) ne se manifeste sensiblement qu'à partir de l'écart, tout aussi irréductible, entre l'étonnement et l'interrogation. L'énigme est le lieu d'un appel qui *étonne* et qui, du sein de cet étonnement, appelle, en deçà de (ou par delà) toute réponse positive, à une interrogation qu'aucune n'épuise jamais. C'est dire que la réponse même de notre interrogation, celle que toutes les autres réponses présupposent, est sans cesse et interminablement appelée, convoquée et reconvoquée par l'énigme, qui elle-même ne serait pas ce qu'elle est sans la possibilité de la résurgence infinie de cet appel.

3.6- *La vérité à faire. Vers Les aventures de la dialectique.*

Le concept de "décision créatrice" que nous avons rencontrée dans le discours de *Humanisme et terreur*, implique bien l'idée d'une création risquée. De ce point de vue, un tel concept semble ouvrir un champ interrogatif distinct de celui du problème et de l'interrogation sans réponse. Toutefois, les flottements terminologiques que nous avons relevés dans ce discours témoignent de la difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à maintenir une distinction de droit entre ces champs interrogatifs et celui de l'énigme. A cet égard, le concept de création impliqué par celui de décision créatrice s'avère insuffisant pour garantir une telle distinction. Cela s'explique du fait que la création

demeure conçue comme le résultat d'une décision qui ne surgit elle-même qu'à la suite d'un refus catégorique d'une certaine situation historique. Nous avons vu que la possibilité de ce refus repose, ultimement, sur ce pouvoir néantisant qui caractérise proprement une subjectivité libre, c'est-à-dire capable de se déterminer *d'elle-même* à projeter telle ou telle série d'activités. Pour cette raison, la création demeure comprise comme le résultat d'une libre autodétermination de la subjectivité plutôt que comme le résultat d'un appel capté en provenance de la "chose même".

La conséquence en est que la création énigmatique demeure toujours comprise à partir de cette logique du retrait dont nous avons fait état plus haut (33) et que nous avons identifiée comme étant à la source de toute pensée objective. C'est dire que la dimension risquée de la réponse, son surgissement au terme d'un processus de création, ne suffit pas à dégager l'énigme de sa reconduction possible à une figure de la pensée problématique. Même en tant que création, la réponse demeure toujours, en un sens, immanente à cette question que la subjectivité libre articule du sein de son être au monde, et c'est pourquoi nous croyons que Merleau-Ponty n'est pas encore en mesure d'accéder à la signification profonde, ultime, de l'énigme, telle qu'elle se révélera à lui à partir de ses recherches sur le phénomène de la parole.

C'est qu'il ne faudrait surtout pas sous-estimer l'optimisme anthropologique que Merleau-Ponty partage toujours en 1947 concernant une éventuelle "fin de l'histoire". La reconnaissance de l'homme par l'homme ne fait peut-être pas l'objet d'une certitude de sa part, mais sa possibilité n'en est pas moins maintenue. A tout le moins la "fin" de l'histoire est-elle entrevue comme une réponse susceptible de lever définitivement la question du politique: «Le communisme doit être considéré et discuté comme un essai de solution du problème humain» (34). Cet optimisme ne fera pas long feu. Trois ans plus tard, les événements de la guerre de Corée auront tôt fait d'épuiser les derniers restes d'une telle foi. A ce titre, *Les aventures de la dialectique* témoignent d'un profond désenchantement non seulement face aux promesses du communisme, mais du marxisme tout aussi bien (35). Toutefois, et sans vouloir minimiser l'impact qu'ont pu avoir certains événements historiques sur le virage politique de Merleau-Ponty à l'aube des années cinquante, on peut encore se demander

si ce nouveau "scepticisme" n'est pas contemporain d'une mutation plus clandestine, moins spectaculaire, et qui touche précisément à l'évolution de la compréhension merleau-pontienne du statut même de l'énigme que l'histoire – entre autres phénomènes – modalise. Comme si le désenchantement face au marxisme n'était que l'envers d'un "enchantement" plus profond face à la découverte de ce que nous avons appelé plus haut la profondeur de l'énigme, à savoir la permanence de l'appel interrogatif qui nous est adressé en provenance de l'être:

«[L]a pensée dialectique, toujours en train de tirer de chaque phénomène une vérité qui le dépasse, réveille à chaque moment *notre étonnement devant le monde* et devant l'histoire. Cette "philosophie de l'histoire" nous livre moins les clefs de l'histoire qu'elle ne la restitue comme interrogation permanente (...) [Le marxisme] ne nous décrit pas l'avenir, il ne fait pas cesser notre interrogation, il l'approfondit au contraire.» (36)

Nous tenons peut-être dans ce passage une des confirmations les plus subtiles du lien originel que nous avons maintes fois affirmé entre l'énigme et la thématique de l'étonnement. Ce n'est plus seulement la phénoménologie qui est comprise comme étonnement devant le monde, mais la dialectique tout aussi bien; en tirant «de chaque phénomène une vérité qui le dépasse», la dialectique "marxiste" affirme une non-égalité à soi du phénomène qui marque son appartenance à un pro-fond, à une profondeur historique qui n'étouffe pas notre interrogation (comme si cette profondeur n'était que l'envers d'une obscurité absolue), mais «l'approfondit au contraire».

Sans doute le thème de la «clef» ne surgit-il pas ici par hasard. Merleau-Ponty révoque en doute la possibilité que la philosophie "marxiste" puisse nous livrer «les clefs de l'histoire». Or s'il est vrai que l'histoire nous est plutôt restituée ici comme «interrogation permanente» et que ce retour infini de l'interrogation traduit bien le sens profond de l'énigme, pourquoi alors écarter le vocabulaire de la clef qui, dans la tradition populaire à tout le moins, se voit si souvent couplé à celui de l'énigme. Pourquoi, en somme, consacrer ici le divorce de l'énigme et de la clef? C'est que la clef vaut ici comme *la* réponse qui mettrait définitivement fin à l'énigme historique. En 1947, Merleau-Ponty posait encore la question des conditions de possibilités d'une telle clef. Mais à

présent, c'est-à-dire au début des années cinquante, l'histoire ne représente plus pour lui qu'une énigme sans clef, la source d'un étonnement dont aucune solution (fut-elle créée) ne peut venir à bout. Ce qui était encore en question il y a un peu moins de dix ans, ne l'est plus: «[J]amais d'ailleurs un système de vies conscientes n'admettra de solution comme un mot croisé ou un problème élémentaire d'arithmétique.» (37)

Si le scepticisme politique que manifeste Merleau-Ponty en 1950 lui permet d'accéder à la signification profonde de l'énigme, il nous reste cependant à demander comment il a pu se frayer un chemin jusqu'à ce concept. Que s'est-il passé au juste pendant les quelques dix années qui séparent la rédaction des deux principaux ouvrages que Merleau-Ponty a consacrés à la question de l'histoire et du politique? Pour répondre à cette question, nous devons tout d'abord nous arrêter à l'interprétation merleau-pontienne de l'expérience de la *parole*, tant il est vrai que la méditation de cette expérience a progressivement (mais tout aussi décisivement) amené Merleau-Ponty à conquérir philosophiquement le champ interrogatif de l'énigme.

NOTES

1- Sur l'interprétation "très libre" de la doctrine de Saussure, et tout particulièrement de ses *Cours de linguistique générale*, par Merleau-Ponty, on peut se rapporter à la mise au point de James Schmidt dans son ouvrage *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 106 et ss.

2- Merleau-Ponty, M., «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, #4, 1962, p. 409.

3- PP, 490.

4- «Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire». PP, xiv-xv.

5- Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, Pensées, 1966, p. 298 (noté SNS dans les notes infra paginales suivantes).

6- Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, Idées, #432, 1947, p. 222 (noté HT dans les notes infra-paginales suivantes).

7- Ibid, 306-307.

8- Ibid, 309.

9- C'est ce qui explique pourquoi nous ne pouvons pas être d'accord avec Vincent Peillon lorsqu'il affirme que le discours de *Humanisme et terreur* renoncerait à choisir entre «deux conceptions opposées de la métaphysique, l'une où elle décrit l'existence comme un problème pouvant trouver sa solution, l'autre comme une interrogation n'appelant pas de réponse». Voir *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Grasset, Le Collège de

Philosophie, 1994, p. 145. Car s'il est vrai de dire que Merleau-Ponty expédie assez rapidement le "mauvais existentialisme" de l'interrogation sans réponse, c'est-à-dire une attitude philosophique qui pourrait rappeler celle de Bataille ou du jeune Camus, rien n'indique en revanche que l'auteur de *Humanisme et terreur* se montre aussi intransigeant (ou indifférent) face à la pensée problématique et à l'ensemble de ses modalisations possibles. La nuance apportée par Merleau-Ponty – «savoir si l'humanité n'est qu'un problème *de cette sorte*» – semble ménager l'accueil d'une pensée problématique autre que celle construite sur le modèle de la géométrie ou de l'algèbre. En ce sens, tout le discours de *Humanisme et terreur* peut être lu comme une discussion indirecte sur la pertinence, la portée et les limites de la pensée problématique. C'est l'interprétation et le commentaire de cette discussion qui nous occupera dans ce chapitre. Nous réservons la question du statut de l'interrogation sans réponse pour le chapitre consacré à la question de la peinture, notamment au texte intitulé «Le doute de Cézanne», c'est-à-dire là où l'interrogation sans réponse ne nous semble pas faire l'objet d'une évacuation aussi expéditive de la part de Merleau-Ponty, mais semble au contraire constituer un lieu névralgique au moins aussi important que celui assumé par la pensée problématique dans *Humanisme et Terreur*.

10- PP, 518.

11- PP, 516.

12- Ainsi, dira Sartre, la réalité du pour-soi est «purement *interrogative*. S'il peut poser des questions, c'est que lui-même est toujours *en question*; son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité...» (p. 713). Le problème vient de ce qu'il faut en quelque manière penser la co-originarité de cette question qu'*existe* le pour-soi et de la solution qu'il *fait exister*: «Mon projet ultime et initial – car il est les deux à la fois – est (...) toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être. Mais cette solution n'est pas d'abord conçue puis réalisée: nous *sommes* cette solution, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions donc la saisir qu'en la vivant.» (p. 540). Voir *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, Bibliothèque des idées, 1943.

13- HT, 306-307. La nuance qu'introduit ici Merleau-Ponty à propos du terme de "solution" ne semble pas avoir été rigoureusement relevée par certains de ses adversaires. Sur ce point, la critique que R. Aron fait valoir à l'encontre de *Humanisme et terreur* découle parfois d'une simplification grossière des positions de Merleau-Ponty: «La philosophie marxiste est vraie, d'une vérité définitive (...) Elle a dessiné la voie sur laquelle aurait chance d'être atteinte "la solution radicale du problème de la coexistence"..."» Voir *L'opium des intellectuels*, Paris: Editions Calmann-Lévy, collection Agora, #13, 1955, p.132.

14- PP, 208.

15- En témoigne, parmi de nombreux exemples, ce passage du *Visible et l'invisible*: «La manière de questionner du philosophe n'est donc pas celle de la connaissance: l'être et le monde ne sont pas, pour lui, de ces inconnues qu'il s'agit de déterminer par leur relation avec des termes connus, les uns et les autres appartenant par avance au même ordre des *variables* qu'une pensée prenante cherche à approcher au plus près..» VI, 137.

16- PP, 456.

17- HT, 99.

18- HT, 68. Nous soulignons.

19- HT, 205.

20- HT, 233. Nous soulignons.

21- «Mais le machiavélisme marxiste se distingue du machiavélisme en ceci qu'il transforme le compromis en conscience du compromis, l'ambiguïté de l'histoire en conscience de l'ambiguïté...» HT, 225.

22- Ce qui rapprocherait la conscience problématique de la définition littérale du problème que l'on retrouve chez Gabriel Marcel: «Le problème est quelque

chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi.» *Etre et avoir*, Paris: Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1935, p. 145.

23- HT, 213.

24- HT, 159.

25- HT, 194. Nous soulignons.

26- En fait, le terme ne réapparaît qu'à un seul autre endroit dans le discours d'*Humanisme et terreur*. Il s'agit d'un passage de la préface où Merleau-Ponty, achevant de répondre aux différentes critiques que ses articles politiques ont suscitées, n'hésite pas à établir une analogie entre l'attitude "moralisatrice" de certains de ses détracteurs, et celle des révolutionnaires français: «C'est bien ainsi que raisonnaient nos pères, libertins dans la pratique, intraitables sur les principes. C'est une vie en partie double qu'ils nous offraient sous le nom de morale et de culture. *Ils ne voulaient pas se retrouver seuls et nus devant un monde énigmatique.* Que la paix soit sur eux. Ils ont fait ce qu'ils ont pu (...) Mais, quand on prend, pour la prêcher, le porte-voix de la morale, et quand, au nom de certitudes frauduleuses, on met en question l'honnêteté de ceux qui veulent savoir ce qu'ils font, nous répondons doucement mais fermement: retournez à vos affaires.» HT, 75-76. Nous soulignons.

27- HT, 194.

28- «A l'intérieur de la clôture (...) il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture.» Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris: Minuit, coll. «Critique», 1967, p. 25.

29- «Il n'y a pas d'action digne de ce nom qui soit "action pure". L'action pure, le Parti "unanime", c'est l'action et le Parti vus de l'extérieur, et si Sartre y entrait, il ne pourrait, comme tout le monde, pas plus s'abstenir de discuter que de

respirer. L'action pure, à la limite, c'est le suicide ou le meurtre. Dans les cas moyens, c'est une action imaginaire (et non pas, comme croit Sartre, idéale).» *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, Idées, #375, 1955, p. 174 (noté AD dans les notes infra-paginales suivantes). Dans son article consacré à la critique merleau-pontienne de Sartre, Simone de Beauvoir reproche à Merleau-Ponty de recourir – et tout particulièrement dans le cas du concept sartrien d'action pure – au procédé de la «sursignification», lequel consiste à «isol[er] de son contexte une phrase qui, prise en soi, n'est qu'un lieu commun banal, [de la charger] d'un sens singulier et [d'en faire] une clé de la pensée de Sartre.» (p. 2076) Concernant ce «lieu commun banal» de l'action pure, de Beauvoir souligne qu'une telle action «s'oppose ici simplement à l'*inaction*.» Voir «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme» in *Les Temps modernes*, vol. 1, #114-115, 1955 (10), p. 2102.

30- HT, 114.

31- HT, 233.

32- Voir chapitre deuxième de la présente étude, p. 62 et suivantes.

33- Voir chapitre deuxième de la présente étude, p. 43 et suivantes.

34- HT, 295.

35- C'est un point sur lequel s'entendent la plupart des commentateurs de la pensée politique de Merleau-Ponty. Voir en particulier Lagueux, M., «Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?» in *Dialogue*, 1965, (5), pp. 406 et ss; Lefort, C., *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, 1978, p. 96 et ss.; Kruks, S., *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Sussex: The Harvester Press, 1981, tout particulièrement le chapitre sixième intitulé «The Rejection of Marxism Politics», pp. 101-118.

36- AD, 87. Nous soulignons. Il est vrai que ce passage doit être compris à partir d'une explication de la pensée de Lukacs, mais comme c'est souvent le cas chez Merleau-Ponty, il n'est pas toujours facile, et pas plus ici qu'ailleurs, de

départager la pensée propre à l'auteur du commentaire des oeuvres dont cette pensée se nourrit. Que la thématique de l'étonnement devant le monde ressurgisse en ce lieu précis, et précisément sous la forme du *réveil* d'un tel étonnement, cela nous autoriserait peut-être à retrouver, derrière les aveux explicites d'une ultime désillusion face au marxisme, les accents d'une pensée toujours sensible à une idée du marxisme dont le nerf principal passe encore par cette «reconnaissance de l'homme par l'homme» que visait le discours de *Humanisme et terreur*.

37- AD, 331.

CHAPITRE 4 - LA PROSE DU MONDE

Depuis *La structure du comportement*, la question de la parole n'a cessé de préoccuper Merleau-Ponty. D'un bout à l'autre de son oeuvre, elle fait l'objet d'une méditation complexe qui manifeste, encore aujourd'hui, une surprenante actualité en regard des théories contemporaines sur le langage. Parmi les nombreuses questions soulevées par Merleau-Ponty autour du phénomène de la parole, la plus importante est sans doute celle qui interroge en direction de l'origine elle-même du parler. De la *Phénoménologie de la perception* au *Visible et l'invisible*, cette question n'a cependant pas toujours reçu la même réponse: si la parole apparaît dans les premiers écrits comme la résultante archéo-téléologique d'un pouvoir, d'un "je peux" lié à la transcendance gestuelle du corps propre, l'approche ontologique des derniers travaux la présente plutôt comme «le plus valable témoin de l'Être».

Cette double perspective définit donc le cadre théorique à l'intérieur duquel s'impose à Merleau-Ponty l'épineuse question de l'origine de la parole . Sur ce chemin de pensée, nous le verrons, le champ interrogatif de l'énigme accède à une explicitation plus poussée: l'appel qui constitue pour ainsi dire le centre nerveux de ce champ fait désormais l'objet d'une compréhension que les premiers écrits politiques n'étaient pas encore parvenus à articuler.

Pourquoi le phénomène particulier de la parole s'avère-t-il en fin de compte plus propice que bien d'autres phénomènes (la perception ou l'histoire par exemple) à faire apparaître le champ interrogatif de l'énigme et l'appel qui lui est propre? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans ce chapitre.

4.1- De l'émotion à l'interpellation

La question directrice qui semble guider Merleau-Ponty dans les multiples

efforts qu'il met en oeuvre afin de mieux comprendre le phénomène de la parole pourrait se formuler ainsi: quel est le sens du sens? Autrement demandé: quelle est la provenance *originale* de toute signification pour autant que celle-ci se dépose et se constitue au sein de la parole? A cette question, le discours de la *Phénoménologie de la perception* répond par la considération de l'infrastructure gestuelle qui préside à l'élaboration toute expression langagière. La signification conceptuelle des mots «se forme par prélèvement sur une *signification gestuelle*» (1):

«Notre vue sur l'homme restera superficielle (...) tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde.» (2)

Il faut donc comprendre la parole sur ce fond primordial, ce pro-fond du silence. En 1945, ce silence est conçu non pas comme la *profondeur* même de la parole, soit comme ce qui se profile entre les signes et à partir de quoi la parole elle-même est rendue possible, mais plutôt comme l'autre de toute parole, comme *l'obscurité mystérieuse* sur fond de laquelle la luminosité de la signification se produit. Toutefois, l'opposition marquée ici entre la parole et le silence ne suffit pas à elle seule à rendre compte du surgissement de la parole: le silence, bien avant de désigner le pro-fond de la parole, signifie d'abord l'absence de toute parole, et en ce sens s'oppose *absolument* à elle. C'est pourquoi, afin de rendre compréhensible le surgissement de la parole, Merleau-Ponty se doit d'interposer entre elle et le silence primordial une instance médiatrice, essentiellement corporelle, dont le jeu consistera à transformer l'obscurité originelle du silence en une profondeur capable de recevoir, à titre de figure, le phénomène même de la parole. Cette instance, c'est le *geste*, c'est-à-dire le mouvement originnaire de transcendance par lequel le corps propre se tourne vers le monde, soit pour le montrer, soit pour signifier lui-même quelque chose à partir du monde. C'est ce geste, mais plus encore la rupture qu'il introduit dans l'univers du silence, qu'il s'agit alors de penser.

Que signifie ici une telle rupture? A l'évidence, le geste ne rompt pas le silence comme une parole pourrait le faire, c'est-à-dire "bruyamment". *Le paradoxe du geste tient à ce qu'il rompt silencieusement le silence.* De fait, le

geste réunit en lui les conditions nécessaires pour médiatiser le passage du silence à la parole: la rupture silencieuse du silence par le geste prépare la rupture bruyante du silence par la parole. S'il est vrai par conséquent de dire que le passage du silence à la parole ne peut s'effectuer que par une rupture, encore faut-il préciser que celle-ci doit s'opérer de telle sorte qu'elle rende possible une solution de continuité entre les termes qu'elle disjoint. Si Merleau-Ponty assigne au geste le soin d'effectuer une telle rupture, c'est que le geste assume le rôle paradoxal d'un langage silencieux: en tant qu'il apparaît comme langage, le geste rompt le silence, mais en tant qu'il se déploie silencieusement, il constitue le fond de silence "impur" dont la parole a besoin pour se déployer en tant que parole. Le silence que rompt la parole n'est donc pas celui du silence primordial, mais celui – médiateur – du silence gestuel qui apparaît déjà, par contraste avec le silence primordial, comme une parole, ou plus exactement, une pré-parole.

Or le geste est essentiellement corporel. Seul un être corporel peut déployer une gestuelle concrète. En ce sens, le geste se définit comme une parole non verbale qu'un corps a le pouvoir d'adresser à un autre corps, et s'il est possible de comprendre le sens d'un geste, s'il est possible de lire dans une gestuelle quelconque l'ébauche d'une signification, c'est qu'il appartient à la motion même du geste d'é-mouvoir. L'émotion est le sens de la motion concrète qu'est le geste. De ce point de vue, toute gestuelle corporelle est émotionnelle, non pas d'abord parce qu'elle "émeut" au sens vulgaire du terme, mais plutôt parce qu'elle coïncide avec la mise en mouvement originaire du sens dans le corps propre, et que la compréhension d'un tel sens est ici indissociable de son *e-movere*, de sa mise en mouvement:

«[J]e ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me *fait pas penser* à la colère, il est la colère elle-même.» (3)

Cette gestuelle émotionnelle est donc la réponse que Merleau-Ponty donne, en 1945, à la question de savoir quelle est la provenance originaire du sens pour autant que celui-ci se dépose dans la parole. Toute parole, tout effort expressif repose en dernière analyse sur le fond (à demi silencieux, à demi parlant) de la gestuelle émotionnelle du corps propre:

«Mais en réalité, comme nous l'avons dit, la clarté du langage s'établit sur un fond obscur, et si nous poussons la recherche assez loin, nous trouverons finalement que le langage, lui aussi, ne dit rien que lui-même, ou que son sens n'est pas séparable de lui. Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle *par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme.*» (4)

Si obscur que soit le fond sur lequel le langage repose, cette obscurité est, on le voit, encore bien humaine. C'est une certaine idée de l'homme et du pouvoir par lequel il «superpose» à l'univers émotionnel un univers langagier, qui guide ici Merleau-Ponty dans sa compréhension de la genèse du langage. En définitive, la parole est moins *appelée* que *poussée* à l'existence par le "je peux" du corps propre, cette puissance de signifier qui, pour être ouverte et indéfinie (5), n'en procède pas moins encore et toujours d'une interprétation métaphysique de la liberté et de la création humaines. Tout se passe donc en somme comme si Merleau-Ponty n'était pas encore en mesure de tirer toutes les conséquences de ce qu'il affirme pourtant lui-même à propos du langage en précisant qu'il «ne dit rien que lui-même».

Ce n'est, officiellement du moins, que dans les essais rédigés vers la fin des années quarante et publiés posthumes sous le titre *La prose du monde*, que Merleau-Ponty reprend à nouveaux frais son examen du phénomène du langage, mais cette fois-ci dans une optique où la dimension expressive de la parole, sans être radicalement coupée de tout substrat gestuel, est d'abord et avant tout comprise à partir de «l'obsession» que le langage entretient originellement à propos de lui-même, et qui le fait apparaître moins comme ce qui se rapporte immédiatement à ce qui n'est pas lui, que comme ce qui s'y rapporte médiatement ou indirectement à la faveur de ce rapport fermé qu'il entretient d'abord avec lui-même.

«En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui-même: dans le monologue intérieur comme dans le dialogue il n'y a pas de "pensées": ce sont des paroles que les paroles suscitent (...) Le mystère est que, dans le moment où le langage est ainsi obsédé de lui-même, il lui est donné, comme par surcroît, de nous ouvrir à une signification.» (6)

«Ce sont des paroles que les paroles suscitent»: celles-ci ne sont plus d'emblée conçues comme l'oeuvre d'une superposition humaine d'un ordre du langage à celui de l'émotion, elle ne sont plus l'expression d'une *poussée*, d'une puissance corporelle ou d'un "je peux" qui acheminerait, de proche en proche, le geste émotionnel en direction de son articulation langagière. La parole surgit ici dans le sillage, non plus d'une impulsion, mais bien d'une attraction, d'une sollicitation qui est elle-même le fait d'une parole: la parole surgit désormais en réponse à l'appel d'une autre parole. Que ce surgissement s'inscrive dans le flux d'un monologue ou d'un dialogue importe peu; ce qui compte d'abord et avant tout, c'est la reconnaissance du fait que seule une parole a le pouvoir d'appeler à l'existence une autre parole.

Ce que Merleau-Ponty désigne sous le nom de «langage parlant», c'est précisément l'expression créatrice qui surgit en réponse à une parole autre, situation qu'illustre, à titre d'exemple, le contact avec une oeuvre littéraire:

«Le langage parlé, c'est celui que le lecteur apportait avec lui, c'est la masse des rapports de signes établis à significations disponibles, sans laquelle, en effet, il n'aurait pas pu commencer de lire (...) Mais le langage parlant, c'est *l'interpellation* que le livre adresse au lecteur non prévenu, c'est cette opération par laquelle un certain arrangement des signes et des significations disponibles en vient à altérer, puis à transfigurer chacun d'eux et finalement à sécréter une signification neuve.» (7)

C'est donc sous le coup de l'interpellation originaire d'une parole (parlée) par une autre (parlante), que l'appareillage des signes qui étaient tout bonnement sédimentés, acquis ou disponibles, se soulèvent et s'infléchissent pour épouser le développement d'une signification nouvelle qui ne vient pas hanter de l'extérieur les significations déjà acquises, mais qui leur fait violence de l'intérieur pour les amener à dire ce qu'elles n'avaient jamais été en mesure de dire jusqu'ici. Bien entendu, cette interpellation ne se limite pas à la seule relation qui s'instaure entre un auteur et son lecteur; elle définit plus généralement la règle de tout dialogue où les interlocuteurs ne se bornent pas à mettre en commun des significations déjà claires par elles-mêmes, mais où la parole parlante de l'un et la parole parlante de l'autre se déterminent réciproquement, où l'un et l'autre se définissent à partir de cet effort expressif qui n'est pas le fait de subjectivités monadiques qui s'engageraient chacune pour

soi dans des projets langagiers incommensurables, mais bien plutôt le fait d'un appel à la parole que les interlocuteurs *habitent*, qu'ils articulent et auquel ils répondent en commun, mais qu'en aucun cas ils ne dominent objectivement:

«Parler n'est pas seulement une initiative mienne, écouter n'est pas subir l'initiative de l'autre, et cela, en dernière analyse, parce que comme sujets parlants nous *continuons, nous reprenons un même effort, plus vieux que nous*, sur lequel nous sommes entés l'un et l'autre, et qui est la manifestation, le devenir de la vérité.» (8)

Si l'effort que nous reprenons dans le dialogue est «plus vieux que nous», s'il n'est pas la somme arithmétique de l'effort qu'autrui et moi fournissons chacun pour son propre compte, c'est que cet effort est d'abord éprouvé comme appel, comme cette interpellation dont parlait plus haut Merleau-Ponty à propos de l'oeuvre littéraire. En tant que «nous appartenons à une même parole» (9), cette appartenance exclut d'emblée que nos paroles soient le fait des efforts respectifs qu'autrui et moi mettons *de nous-mêmes* en oeuvre, chacun de notre côté, pour nous comprendre: elle implique au contraire que nos efforts respectifs reprennent ce que cette parole, à laquelle nous appartenons, s'efforce elle-même de dire à travers nos échanges. *La reprise de l'effort de la parole n'est possible que comme réponse à l'appel que nous adresse d'ores et déjà l'effort de cette parole.*

Est-ce à dire que cette appartenance à une même parole ferait d'autrui et moi les termes interchangeables d'un processus d'expression dont nous ne serions, en fin de compte, que les instruments indifférents? Merleau-Ponty va-t-il jusqu'à suggérer qu'une telle appartenance implique, tout compte fait, l'abolition de la différence entre l'autre et moi? Certes, il est vrai que l'auteur de *La prose du monde* évoque à plusieurs reprises cette «fusion» communicationnelle au sein de laquelle les frontières subjectives des interlocuteurs se brouillent et se déplacent, comme si leur appartenance à cette seule parole venait confirmer, sinon une abolition, tout au moins une dilatation des sphères traditionnelles du moi et du non-moi:

«[Q]uand je parle à autrui et l'écoute, ce que j'entends vient s'insérer dans les intervalles de ce que je dis, ma parole est recoupée latéralement par celle d'autrui, *je m'entends en lui et il parle en moi* [nous soulignons], c'est

ici la même chose *to speak to* et *to be spoken to*» (10)

«Je m'entends en lui et il parle en moi», il s'entend en moi et je parle en lui: de cette réversibilité, Merleau-Ponty ne dit pas qu'elle abolit les limites du moi et du non-moi, mais plus exactement celles «du mien et du non-mien» (11), c'est-à-dire les limites de ce lieu à partir duquel il serait possible de prétendre à une mainmise sur le sens, à une appropriation immanente de ce qui ne viendrait à la parole qu'après coup et à la faveur d'une mise en commun subséquente du mien et du non-mien. Mais l'abolition des frontières qui pourraient garantir une propriété originelle de la signification n'entraîne pas *ipso facto* une abolition de "moi" et de "l'autre". La fusion communicationnelle qu'évoque ici Merleau-Ponty doit être distinguée d'une pure et simple con-fusion en vertu de laquelle les interlocuteurs verraient leurs instances respectives se dissoudre dans le tiers obscur d'une seule et unique parole. Leur appartenance à cette parole ne signifie pas une perte de soi au profit de l'événement du sens: ce qu'il s'agit de penser ici, ce n'est pas l'abolition mais l'échange, le chiasme des positions qu'une telle appartenance rend possible; que *je* puisse m'entendre en autrui, et que *l'autre* puisse parler en moi, suppose que les frontières entre moi et autrui soient distendues, élargies, mais non annihilées; cela suppose que la différence des interlocuteurs soit sauvegardée au moment même où celle-ci se dilate, qu'elle soit maintenue quand bien même elle ne traduit qu'une différenciation interne à un seul et unique champ de parole:

«Mais, si le livre m'apprend vraiment quelque chose, si autrui est vraiment un autre, *il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté*, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent (...)» (12)

Le maintien de cette altérité des interlocuteurs au sein de la parole signifie que c'est concrètement à partir de l'autre que l'appel de (et à) la parole se fait entendre; la parole ne se fait «parlante» qu'au prix d'une différence irréductible; que cette différence s'introduise en moi comme cela se produit dans l'expérience du monologue, ou encore qu'elle soit marquée à partir de la distance qu'instaure, de façon plus immédiate, la présence "matérielle" de l'oeuvre ou d'autrui, dans tous les cas une différence doit être affirmée si on doit pouvoir rendre compte de l'expérience fondamentale de l'expression, c'est-à-

dire de l'opération par laquelle la "parole parlée", acquise, sédimentée, soumet le répertoire de ses signes à une réorganisation créatrice de sens. C'est ce que souligne bien Merleau-Ponty en disant «qu'il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté», la surprise apparaissant ici à la fois comme l'indice du maintien d'une différence irréductible au sein de l'appartenance à une même parole, et comme la tonalité affective fondamentale de l'appel en tant qu'appel (13). L'appel est toujours appel à partir du différent, sans quoi il ne surprendrait pas, *sans quoi il n'étonnerait pas*.

L'interpellation de la parole coïncide par conséquent avec l'ouverture d'un champ interrogatif propice à son accueil. Pour parvenir à dégager la spécificité de ce champ, c'est encore une fois à une critique de la perspective problématique que va procéder Merleau-Ponty. Ce sont les principaux arguments de cette critique que nous allons maintenant tenter de dégager (14).

4.2- La parole en tant que problème

Comme il l'avait déjà fait dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty écarte d'emblée, dans *La prose du monde*, l'hypothèse intellectualiste voulant que le langage et la communication verbale n'aient *en eux-mêmes* aucune signification. Selon cette hypothèse, la signification étant par avance déterminée comme le pur produit d'une opération de l'entendement, les phonèmes, les mots et les phrases ne seraient tout au plus que la manifestation sensible et extérieure (et somme toute contingente) d'une signification qui serait d'ores et déjà clairement étalée devant la conscience. L'expérience de l'expression serait, bien avant d'être l'expérience d'un "sujet parlant", celle d'un sujet pensant qui maintiendrait silencieusement par-devers lui un réseau de significations transparentes qu'aucune communication ne pourrait rendre plus claires et plus transparentes qu'elles ne le sont déjà.

Cet aspect de la question était déjà fort bien dégagé dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*. Ce que *La prose du monde*, de son côté, met pour sa part en relief concernant l'interprétation intellectualiste de la parole, c'est ce qu'il advient du parler lorsque celui-ci n'est plus considéré seulement

du point de vue de l'acte isolé d'une subjectivité monadique, mais qu'il est réinséré dans le tissu intersubjectif de la communication. Que devient, dans une perspective intellectualiste, celui qui reçoit la parole de l'autre? Comment se rapporte-t-il aux mots et aux phrases qui lui sont adressés?

«Après tout, je comprends ce qu'on me dit parce que je sais par avance le sens des mots qu'on m'adresse, et enfin je ne comprends que ce que je savais déjà, *je ne me pose d'autres problèmes que ceux que je peux résoudre*. Deux sujets pensants fermés sur leurs significations (...) finalement, quand l'un parle et que l'autre écoute, des pensées qui se reproduisent l'une l'autre, mais à leur insu, et sans jamais s'affronter...» (15)

En somme, l'autre ne me parle pas vraiment; il émet des sons dont la teneur phonétique et le rythme ont pour fonction première de réveiller en moi des significations dont je dispose et que je maîtrise déjà parfaitement. Le langage traduit ni plus ni moins qu'une espèce de concession minimale que l'autre et moi faisons à l'empiricité, la communication verbale ne représentant qu'un "moindre mal", nécessaire afin que nos purs esprits se rejoignent autour d'un même réseau de significations transparentes. Ainsi, je ne suis jamais, moi qui écoute, qu'en train de dérouler analytiquement le système des significations que le discours d'autrui me permet d'actualiser. Son discours lui-même ne m'apprend rien:

«Comment serait-elle [la communication] capable de nous entraîner au-delà de notre propre pouvoir de penser, puisque les signes qu'elle nous présente ne nous diraient rien si nous n'en avions par devers nous la signification?» (16)

Du point de vue qui nous intéresse ici, à savoir l'infrastructure interrogative de la parole, la conception intellectualiste de la communication confine l'expérience du parler à un champ interrogatif où la réponse est immanente à la question. Elle perpétue ainsi le *modus operandi* de la pensée objective pour laquelle toute expérience interrogative s'assimile à la forme d'un problème géométrique. Parce que toute parole demeure conçue à partir du modèle de la "parole parlée", parce que toute expérience de communication entre autrui et moi se limite à ouvrir un espace interrogatif dont la réponse est d'avance contenue dans le système des significations pures (d'ores et déjà acquises) qui nous définissent en tant que sujets essentiellement pensants, la parole ne peut

donc jamais poser à de tels sujets autre chose qu'un problème: «Après tout, je comprends ce qu'on me dit parce que je sais par avance le sens des mots qu'on m'adresse (...) je ne me pose d'autres problèmes que ceux que je peux résoudre.»

Implicitement, Merleau-Ponty semble maintenir ici une distinction entre deux types de problèmes: ceux qui sont passibles d'une solution et ceux qui ne le sont pas. Nous avons déjà rencontré une semblable distinction dans *Humanisme et terreur* lorsque Merleau-Ponty se demandait si le problème de la coexistence humaine était un problème de la sorte de ceux que l'on retrouve en géométrie (17). Que ce soit dans l'ordre de la perception, de l'histoire ou du langage, il semble que l'intellectualisme se présente invariablement aux yeux de Merleau-Ponty comme une doctrine qui impose une conception unilatérale du problème: le problématique est toujours défini comme ce qui peut être résolu; il coïncide avec l'ouverture d'un champ interrogatif qui, dès le moment de son ouverture, pose les conditions de sa propre fermeture. Pour l'intellectualisme, qui incarne par excellence ce type de pensée, il n'y aurait donc pas d'autre type de problème que celui dont la solution est analytiquement comprise dans la formulation même de la question.

Si le surgissement d'un problème est toujours contemporain de ce pouvoir que nous avons de le résoudre, alors tout problème, sitôt posé, est déjà virtuellement résolu. Paradoxalement, l'intellectualisme n'assume comme authentiquement problématique que ce qui, d'un point de vue plus radical, apparaît sous la forme d'un pseudo-problème. De ce fait, la question pourrait se poser de savoir si, pour Merleau-Ponty lui-même, la signification authentique du problème n'est pas à ressaisir au-delà de cette conception étriquée que met en oeuvre l'intellectualisme. Pourtant, comme nous l'avons déjà établi dans le chapitre précédent, chaque fois que Merleau-Ponty explicite sa propre compréhension de ce qu'est un problème en général, c'est encore et toujours à la définition intellectualiste qu'il se réfère. Qu'est-ce à dire?

Lorsque Merleau-Ponty suggère que le problème ne se réduit peut-être pas à ce qu'en dit l'intellectualisme, ce qu'il refuse en fait, c'est moins la réduction de tout problème à ce type de problème dont la solution est donnée au sein même

de sa formulation, *que la réduction de toute interrogation possible à la forme intellectualiste du problème*. Autrement dit, il ne faut pas laisser un certain flottement terminologique nous empêcher de percevoir une équivalence philosophique entre la question de savoir si tout problème doit nécessairement se présenter de la façon dictée par l'intellectualisme, et la question de savoir si toute interrogation doit, en tant qu'interrogation, se présenter sous la forme d'un problème au sens intellectualiste de ce terme. Ceci dit, une chose est sûre : *au sens restreint du terme*, le problème se réduit bien, pour Merleau-Ponty, à ce qu'en dit l'intellectualisme :

«Après tout, je comprends ce qu'on me dit parce que je sais par avance le sens des mots qu'on m'adresse, et enfin je ne comprends que ce que je savais déjà, je ne me pose d'autres problèmes que ceux que je peux résoudre.» (18)

«Je sais par avance le sens des mots» : le sens fait ici l'objet d'un savoir qui précède et interdit tout apprentissage du sens par les mots. La pensée problématique qui se fait jour à travers cette conception intellectualiste de la communication réaffirme le lien originaire qui l'unit à la conception policière de l'interrogation dont nous avons fait état plus haut (19), et pour laquelle toute interrogation assume nécessairement l'allure générale d'un interrogatoire. En effet, de même qu'au sein de l'interrogatoire la réponse précède la question, de même, au sein de la conception intellectualiste du langage, la signification précède son apprentissage. Le moment de la question qu'illustre l'expérience de la communication n'est plus que l'instance sensible à l'occasion de laquelle autrui et moi actualisons ce pur savoir dont nous sommes d'ores et déjà les dépositaires. Parce que la question du langage ne nous apprend que ce que nous savions déjà, ce savoir vaut comme réponse précédant toute question, c'est-à-dire comme cette réponse que la question n'a pas le pouvoir d'appeler ou de susciter du côté de l'être, mais seulement de développer de façon purement analytique à partir de ses propres a priori. Cette conception problématique de la communication consacre l'abolition de la différence moi/autrui dont le maintien apparaît pourtant indispensable si, comme Merleau-Ponty le souligne, la communication langagière doit être le lieu d'un véritable apprentissage, d'un appel à une parole véritablement parlante, et non pas seulement l'occasion sensible d'un pur échange de significations intellectuelles

communément disponibles.

Nous saisissons là, dira Merleau-Ponty, la fiction théorique d'un «langage sans paroles» ou d'un «algorithme», fiction à laquelle répond aussi bien le projet husserlien d'une grammaire pure que l'approche nominaliste du langage sur le plan d'une logique formelle des significations. Dans les deux cas:

«la signification des signes qu'on emploie, reprise et redéfinie, n'excède jamais ce qu'on y a mis et qu'on sait y trouver. Quant aux mots ou aux formes qui ne souffrent pas d'être ainsi recomposés, ils n'ont, par définition, aucun sens pour nous, *et le non-sens ne pose pas de problème, l'interrogation n'étant que l'attente d'un oui ou d'un non qui la résoudront également en énoncé*. On voudrait donc créer un système de significations délibérées qui traduise celles des langues dans tout ce qu'elles ont d'irrécusable et soit l'invariant auquel elles n'ajoutent que des confusions et du hasard.» (20)

«Le non-sens ne pose pas de problème», il n'oppose en principe aucune difficulté à cette pensée problématique dont on sait déjà qu'elle ne se pose les problèmes qu'elle peut résoudre. En d'autres termes, il n'est pas concevable qu'un problème se pose de l'extérieur à une pensée qui ne se pose des problèmes qu'à l'intérieur du champ de ce qui garantit déjà une solution. Mais ce que cet extrait ajoute à notre compréhension de la pensée problématique, c'est en quoi l'interrogation à laquelle se réduit toute interrogation, se voit elle-même réduite à «l'attente d'un oui ou d'un non», c'est-à-dire à l'attente d'une solution obturante et positive qui exclut a priori la possibilité d'une quelconque insistance du problème au-delà des conditions qui prédéterminent sa «solutionnabilité». Aucune marge de manoeuvre n'est ainsi laissée au «peut-être», à l'indétermination et au non-sens qui pourraient, de proche en proche, donner à l'interrogation problématique une complexité ou une profondeur susceptibles de compromettre son éventuel solutionnement (21).

En elle-même, l'attente d'un oui ou d'un non qui caractérise la pensée problématique ne définit rien de moins qu'une stratégie d'exclusion de tout ce qui échappe à l'antinomie rigide de la positivité et de la négativité, de l'être et du néant. Cette attente, si elle ne détermine pas le contenu concret de ce qu'elle attend, en détermine à tout le moins la forme, elle est attente de la positivité ou

de la négativité qui vont la faire disparaître en tant que telle. *L'attente n'est attente que de sa propre disparition en tant qu'attente.* De ce fait, la modalité même d'une telle attente vaut concrètement comme exclusion de tout ce qui pourrait la perpétuer, de tout ce qui pourrait relancer en elle cette interrogation qui ne demande qu'à être relevée de ses fonctions inquisitoriales.

La pensée problématique se définit donc par l'exclusion de ce qui pourrait compromettre une *attente finie*, c'est-à-dire une attente qui, attendant le oui ou le non, attend de ne plus attendre. C'est pourquoi elle exige la mise à l'écart du peut-être qui se tient originellement entre le oui et le non; en l'excluant de la sorte, elle prive le peut-être de sa véritable tenue intermédiaire et de sa vocation médiatrice: il n'est plus pour elle ce qui se tient *entre* le oui et le non – et qui s'y tient peut-être jusqu'à manifester une complète indépendance (22) – mais ce qui se tient à *l'extérieur* d'eux et, surtout, ce qui doit s'y tenir. La pensée problématique est "formelle": à la question, on ne répond que par un oui ou par un non.

En établissant que l'interrogation problématique se déployait d'abord et avant tout comme *interrogatoire*, nous tenions à souligner le fait que si le problème se définit bien comme ce dont la réponse est immanente à la question, c'est d'abord parce que cette pensée présuppose que la réponse *précède* la question. La réponse ne peut éventuellement habiter une question que si elle l'a d'ores et déjà précédée, si, comme savoir, elle était *déjà* disponible. Dans cette optique, il était donc normal que notre concept d'interrogatoire ait été d'abord défini à partir du statut de l'interrogeant, lequel, par ses "questions", contraint l'interrogé à lui révéler ce qu'il sait déjà. Ce qui apparaissait moins clairement en revanche, c'était la marge de manoeuvre laissée à l'interrogé au sein de cet interrogatoire: la seule possibilité qui avait été exclue alors, c'était celle que l'interrogé puisse questionner en retour celui qui l'interroge. Or ce qui apparaît à présent à la lumière de l'extrait que nous venons de commenter, c'est non seulement la confirmation de l'impossibilité où se trouve l'interrogé d'interroger en retour, mais c'est aussi *l'impossibilité où il se trouve de répondre autrement que par un oui ou par un non.* Au sein de l'interrogatoire mené par la pensée problématique, l'interrogé ne peut pas répondre "peut-être", car s'il le fait sa réponse n'est pas même considérée

comme une réponse digne de ce nom; tout se passe comme s'il n'avait pas répondu. Pour la pensée problématique, le peut-être n'est pas seulement une réponse non satisfaisante: *ce n'est même pas une réponse*.

Ainsi, l'énoncé de Merleau-Ponty: «le non-sens ne pose pas problème» signifie en dernière analyse: le non-sens a toujours déjà été exclu du champ de ce qui peut apparaître comme problème (23). Parce que le non-sens se présente comme une indécision originaire entre le oui et le non, parce qu'il s'interpose d'emblée *entre* la positivité et la négativité, la pensée problématique l'exclut du champ de toute réponse possible. Parce que la réponse du peut-être ne se laisse pas d'emblée convertir en une solution susceptible d'assumer les contours tranchés d'un oui ou d'un non, le non-sens est rejeté du côté de la «confusion et du hasard». Sur le plan de la communication langagière, la notion d'algorithme illustre par excellence cette tentative désespérée d'expurger le langage de toute parole, c'est-à-dire de tout ce qui peut faire du langage une entreprise risquée, ouverte aux équivoques, aux malentendus, de tout ce qui compromet le repli sur elle-même d'une signification claire, transparente, et soustraite aux aléas d'un dialogue vivant où l'interrogation n'est ni un accident de parcours ni une pure béance que l'on se doit de combler au plus vite:

«La pensée ne peut se fermer sur les significations qu'elle a délibérément reconnues (...) puisque c'est par elles, finalement, que l'algorithme veut dire quelque chose. *Il y a au moins une interrogation qui n'est pas rien qu'une forme provisoire de l'énoncé*, – et c'est celle que l'algorithme adresse infatigablement à la pensée de fait. Il n'y a pas de question particulière sur l'être à laquelle ne corresponde en lui un oui ou un non qui la termine. Mais la question de savoir pourquoi il y a des questions, et comment sont possibles ces non-êtres qui ne savent pas et voudraient savoir ne saurait trouver de réponse dans l'être.» (24)

Une langue pure peut bien se construire sur la base des langues empiriques, mais pas plus elle ne peut s'autonomiser tout à fait de ces significations «archaïques» ou sauvages dont elle dépend pour se constituer, pas davantage la réflexion ne peut, dans un autre ordre d'idées, intégrer sans reste à son processus le fond irréfléchi sur lequel elle prend appui pour se déployer. La pureté d'une signification univoque qui se dépose positivement dans un énoncé apparaît d'autant plus épurée que nous oublions le fond de

“parole parlante” à laquelle elle a dû puiser originellement pour se constituer; sa clarté n'est pas à l'origine, mais elle est bien plutôt le fait de sa consignation immémoriale au sein de la parole parlée, consignation qui nous la fait paraître d'autant plus évidente que nous nous y référons constamment comme à une parole depuis toujours acquise, tout en oubliant qu'elle fut d'abord culturellement conquise au prix d'un effort expressif qui n'était pas moins risqué que tous ceux que nous mobilisons lorsque nous cherchons à dire ce qui n'a pas encore été dit, et qui une fois dit revêtira lui aussi, rétrospectivement, les caractères de l'évidence et de l'univocité qui sont le fait de la parole parlée.

Il y a donc une interrogation originaire du langage qui, précise Merleau-Ponty, «n'est pas rien qu'une forme provisoire de l'énoncé», mais qui coïncide bien plutôt avec cet appel infini à l'expression dont le dialogue fournit l'illustration paradigmatique. Si l'algorithme concrétise cette visée paradoxale d'un langage sans paroles, c'est qu'il véhicule l'idée d'un langage qui, littéralement, ne dit rien, mais s'efface tout entier pour céder le passage à la libre circulation d'un sens pur; l'algorithme repose en dernière analyse sur l'idée d'un langage muet dont la signification n'a pas à *s'exprimer* puisqu'elle est d'ores et déjà *imprimée* dans les consciences, qui donc évacue le risque que comporte tout dialogue (où la signification ne cesse jamais de se chercher) au profit de la sécurité que procure un monologue construit autour de significations déjà toutes trouvées, univoques, et pour lequel «il n'y a pas de question particulière sur l'être à laquelle ne corresponde en lui un oui ou un non qui la termine».

Mais ce que l'algorithme ne parvient pas à évacuer (si ce n'est par le biais d'une exclusion qui peut tout aussi bien apparaître comme un refoulement), c'est précisément «la question de savoir pourquoi il y a des questions». Cette question-là, ajoute Merleau-Ponty, «ne saurait trouver réponse dans l'être», c'est-à-dire ici dans l'univers des significations objectives dont la clarté et l'univocité sont déjà assurées (25). De fait, pourquoi y aurait-il question là où tout est déjà réponse? Si le oui et le non définissent déjà *a priori* la forme générale de toute réponse et de tout savoir, à quoi bon interroger? En d'autres termes, si autrui et moi savons déjà, pour l'essentiel, tout ce que nous avons à nous dire, si nous ne sommes que les représentants indifférents d'une seule et même Raison universelle, pourquoi parler? Pourquoi compromettre la clarté

essentiellement monologique du oui et du non au profit de l'obscurité foncièrement dialogique du peut-être, de la recherche et de l'interrogation que présuppose tout effort expressif qui ne se réduit pas à l'échange de significations partagées en commun? La réponse indirecte à toutes ces questions apparaît en filigrane dans tout le discours de *La prose du monde: s'il y a des questions, s'il ne peut pas ne pas y en avoir, c'est parce que le dialogue expressif précède le monologue rationnel au même titre que l'interrogation précède la réponse.*

Autrui et moi ne sommes donc pas deux représentants de la Raison universelle; lorsque nous parlons, nous ne faisons pas simplement prêter nos voix à la libre circulation d'une signification qui serait d'ores et déjà inscrite en nous, mais nous souscrivons à une «logique de l'invention» (26) par laquelle nous soumettons un appareillage de concepts et de signes déjà disponibles à une restructuration créatrice de significations nouvelles. Du fait de notre appartenance commune, non à la Raison comme lieu de la vérité acquise, mais bien à la Parole comme lieu de la vérité à faire (27), nous répondons ainsi à l'appel de cette Parole qui cherche à se dire, non pas *en nous*, mais *entre nous*. D'une part, sans cet appel, aucune "exigence" d'expression créatrice n'est possible, mais d'autre part, sans notre réponse à cet appel, aucune expression créatrice concrète n'est peut venir à l'existence. L'appartenance à la Parole signifie seulement que ce n'est pas nous, en tant que subjectivités pensantes et parlantes, fermées sur soi, qui prenons *de nous-mêmes* l'initiative de créer et d'amener ainsi le langage à dire ce qui n'a pas encore été dit. De fait, nous ne faisons jamais que répondre à une "incitation" qui, bien avant de devenir nôtre, est d'abord le fait de la Parole comme telle. Pourtant, cette appartenance ne signifie pas pour autant que la Parole ferait de nous ce qu'elle veut, que nous serions en elle aliénés et qu'en définitive il n'y aurait rien qu'une Parole ne parlant jamais que d'elle-même à elle-même. L'appel de la Parole se doit d'être *intersubjectivement* relevé, sans quoi jamais la parole ne se fera "parlante".

C'est pourquoi la mêmeté de la Parole qu'illustre notre appartenance à elle se voit en quelque sorte contrebalancée par l'altérité irréductible qu'autrui et moi manifestons l'un vis-à-vis de l'autre au sein du dialogue. C'est ce que nous voulions souligner plus haut en disant que la Parole cherche à se dire *entre*

nous et non *en* nous. Si autrui et moi n'étions qu'un, il n'y aurait pas de dialogue. Inversement, si la Parole devait d'abord se chercher en autrui et en moi à titre de monades distinctes, le dialogue ne pourrait jamais avoir lieu; nous assisterions plutôt à ce monologue en commun qui caractérise le modèle intellectualiste du langage. L'interprétation merleau-pontienne du langage nous invite plutôt à concevoir le "dia" du dialogue (ou "l'inter" de l'interlocution) comme le lieu véritable où la Parole cherche à se dire et appelle à l'expression. Car si, comme l'affirme Merleau-Ponty, autrui peut "s'entendre en moi" et moi en autrui, c'est que nous nous entendons tous deux là où, littéralement, *nous sommes en parole*, c'est-à-dire entre l'un et l'autre, là où moi et autrui nous éprouvons nous-mêmes respectivement comme toujours un peu plus loin de soi et toujours un peu plus près de l'autre, à mi-distance, pour ainsi dire, de l'autre et du même, là où le même n'a pas encore aboli l'altérité de l'autre et où l'autre n'est déjà plus *radicalement* autre. Dans un lieu, en somme, qui, pour être décrit adéquatement, exigerait peut-être la mobilisation de formules barbares telles que "mêmeté étrangère" ou "altérité familière".

Ce lieu de la Parole ouvre donc un espace qui ne se laisse que très lointainement ressaisir à partir des catégories classiques du même et de l'autre. Ce qu'il importe néanmoins de souligner ici, c'est la cooriginarité de l'entre-deux dialogique, comme lieu d'où la Parole appelle à l'expression, et du surgissement de l'interrogation. Entre le moment où l'appel se fait entendre et celui où l'expression est réalisée, se profile le moment irréductible de la recherche, de l'interrogation qui, à la lettre, cherche ses mots (28). La signification, en elle-même, ne cherche rien: de fait, si elle est déjà signification, elle se possède tout entière, soit qu'elle ait déjà trouvé les mots, soit, comme le prétend l'intellectualisme, qu'elle préexiste silencieusement à toute expression verbale. La signification qui apparaît au terme de l'expérience expressive ne peut pas, par définition, se trouver au point de départ de cette expérience. Le sens n'est donc pas ce qui cherche, *mais ce en vue de quoi il y a recherche*. Mais alors, pourrait-on demander, qui ou quoi (au juste) recherche? Faut-il répondre "la subjectivité"? Réponse hâtive, et qui ne ferait d'ailleurs que reculer le problème, car il serait toujours possible, dans ce cas, de pousser l'examen plus loin et de nous demander ce qui, *au sein même de la subjectivité*, se met en recherche. S'il est par conséquent exclu que ce soit le sens, la raison ou le

savoir eux-mêmes du fait que sens, raison et savoir valent plutôt comme réponse précédant toute question (dans une perspective intellectualiste à tout le moins), qu'est-ce donc qui, entre l'interrogation posée et la réponse obtenue, chemine de l'une à l'autre? Répondre rigoureusement à cette question implique que nous revenions tout d'abord à la relation qu'entretient la parole au silence primordial qui la précède.

4.3- Parole et silence

Nous avons vu plus haut que, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty cherchait d'abord et avant tout à dégager les infrastructures émotionnelles de la parole. Il ne s'agissait alors pas tant de montrer à quelles conditions la parole était possible, que de montrer à quelles conditions elle n'était pas impossible (29). De fait, il s'agissait de penser cette rupture que la parole manifeste à l'endroit du «silence primordial». Nous avons alors noté que l'analyse de Merleau-Ponty demeurait tributaire d'une philosophie de la conscience pour laquelle le phénomène de l'expression est toujours à comprendre à partir d'une décision essentiellement *subjective* de rompre le silence. Dans de telles conditions, ce n'est donc pas d'emblée le silence qui «veut dire» et qui détermine ainsi lui-même les conditions de sa propre rupture, mais c'est bien plutôt la subjectivité qui, de sa propre initiative, prend sur elle la décision de faire venir la parole au monde. Afin de penser les conditions subjectives de cette rupture, nous avons également noté – et là est le fait important – que Merleau-Ponty était en quelque sorte contraint d'introduire dans son analyse une instance médiatrice susceptible de rendre intelligible le passage entre le monde inhumain du silence et l'univers humain de la parole. Cette instance a été identifiée comme étant celle du geste émotionnel.

Ce qui peut à cet égard surprendre dans les analyses que Merleau-Ponty consacre au phénomène de l'expression linguistique à partir de la fin des années quarante, c'est justement la raréfaction, voire la disparition quasi complète, de cette instance intermédiaire du geste (30). Tout se passe en effet comme si, en «désubjectivant» la parole, en l'autonomisant pour ainsi dire de la thématique du pouvoir expressif du corps propre pour la reconduire à celle de

l'appel, Merleau-Ponty s'était du même coup donné les moyens de penser le passage du silence à la parole sans avoir à mobiliser la notion de geste. Il semble désormais que les phénomènes du silence et de la parole soient conçus comme déployant d'eux-mêmes les conditions de leur propre articulation l'un à l'autre. Pour mieux nous convaincre de l'ampleur du déplacement de la question, comparons deux extraits thématissant la relation du silence à la parole, le premier tiré de la *Phénoménologie de la perception*, et le second de *La prose du monde*.

1- «Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, *sous le bruit des paroles*, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste *qui rompt ce silence*.» (31)

2- «Bref, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, sur le fond du silence qui la précède, *qui ne cesse pas de l'accompagner*, et sans lequel elle ne dirait rien; davantage, *il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé*.» (32)

En dépit de leur ressemblance, il faut bien admettre que, pour l'essentiel, ces deux énoncés ne disent pas du tout la même chose. Le premier pense fondamentalement le rapport du silence à la parole sur le mode de la rupture; du fait de l'assimilation hâtive de la parole à la notion de «bruit», le silence peut dès lors être pensé, non seulement comme ce sur fond de quoi la parole se détache, mais plus encore comme ce à quoi elle s'arrache. Le *détachement* de la parole sur le fond du silence a ici la signification d'un *arrachement*, d'une rupture: le silence n'est pas «entremêlé» à la parole, mais il se tient sous elle comme une obscurité primordiale dont la parole se distingue à la façon d'un acte lumineux. Cette interprétation de la parole n'a rien d'arbitraire: elle est au contraire coextensive à une conception prométhéenne du langage, humaniste donc, où le feu de la parole se voit ravi à l'obscurité du silence inhumain. Merleau-Ponty le dit: il y va de *notre vue sur l'homme*, laquelle ne doit pas «demeurer superficielle». C'est cette vue anthropologique qui prédétermine la conception de la parole comme arrachement au silence, comme production de bruit, comme réalisation extrinsèque à l'ordre du silence.

Pour être accomplie, cette «vue sur l'homme» doit s'orienter vers la

description «du geste qui rompt ce silence». La parole ne rompt que médiatement le silence, ce qui veut dire qu'à toutes fins utiles la rupture n'est pas ici pratiquée par la parole comme telle, mais bien par le geste. La parole opère en quelque sorte sur le résultat d'une rupture qui est d'abord et avant tout le fait d'un geste qui lui-même n'est pas encore parole, c'est-à-dire bruit, mais qui ouvre comme un espace silencieux dont le silence est déjà moins opaque, moins «primordial» que celui qui se tient à l'origine sous le bruit des paroles. Le geste, disions-nous, rompt silencieusement le silence, et si Merleau-Ponty peut affirmer par la suite que «la parole est un geste et sa signification un monde» (33), c'est que le surgissement de la parole, son élan vers la signification garde quelque chose du geste originaire qui a rendu possible cet élan. La parole pointe en direction de la signification *comme* le geste pointe en direction d'un lieu du paysage. Dire que «la parole est un geste» n'implique donc pas une stricte adéquation entre le geste et la parole, mais plutôt quelque chose comme un rapport analogique. Décrit dans un langage hégélien, il faudrait dire de ce geste originaire qui rompt silencieusement le silence, qu'il est "la vérité" de la parole, son fondement, et que c'est pour cette raison que la parole, si articulée soit-elle, garde toujours en elle la forme et le sens d'un geste.

Mais si la parole trouve toutefois à se distinguer du geste qui en est le fondement, c'est qu'en un sens elle opère sur le geste une opération de rupture semblable à celle que le geste originaire lui-même opérait à l'égard du silence primordial. Si le geste rompt silencieusement le silence, la parole rompt "bruyamment" la rupture silencieuse du geste. La parole n'est pas seulement le résultat d'une rupture, mais d'une rupture de rupture. On pourrait croire – et Merleau-Ponty fut sans doute le premier à le faire – que ces deux ruptures suffisaient à garantir l'arrachement de la parole au silence primordial. Cette conviction, à tout le moins, demeure à l'horizon de l'analyse du phénomène de la parole dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*. Or c'est précisément cette conviction qui se trouve remise en question dans *La prose du monde*.

Il y a cependant quelque chose qui, dans le discours même que tenait Merleau-Ponty au sujet de la parole en 1945, préparait *déjà* cette remise en question. Revenons une dernière fois à la description de cette double rupture,

mais cette fois-ci en étant plus attentif à l'unité du mouvement qui conduit du silence à la parole. Le geste est rupture à l'endroit du silence primordial; au sein de cette rupture, le geste conserve, dans son mouvement de dépassement, l'allure générale de ce qu'il dépasse. C'est silencieusement que le geste rompt le silence. La parole intervient sur la base de cette première rupture pour la rompre à son tour, bruyamment cette fois. Mais dans la mesure où «la parole est un geste», et pour autant que le geste apparaît comme vérité de la parole, ne sommes-nous pas autorisés à dire que la parole, à son tour, doit conserver en elle, au sein même de la seconde rupture qu'elle introduit, le silence qui est propre à ce qu'elle rompt, à savoir le silence du geste? Autrement demandé: l'analogie de la parole et du geste n'assure-t-elle pas une certaine survivance du silence primordial au coeur même de la parole, un résidu de silence que la double rupture n'aura pas réussi à éliminer, et qu'elle n'aurait d'ailleurs pas pu éliminer ou réduire sans reste pour être en mesure de se produire comme parole?

Si cette intuition est fondée, l'arrachement de la parole au silence primordial n'apparaît alors que comme une modalité radicale d'un phénomène qu'il faut bien plutôt penser en termes de *détachement*. La parole n'est pas ce qui s'arrache au silence, mais ce qui s'en détache *un peu* à la manière d'une figure sur un fond. Nous disons "un peu", car la parole manifeste le paradoxe d'une figure habitée en son centre par le fond dont elle se détache. Ici se manifeste la limite du modèle gestaltiste pour ce qui est de comprendre le phénomène de la parole: le rapport de la figure au fond, transposé sur le plan de la parole, aplanit la forme que la théorie de la perception pensait sur le modèle de la profondeur spatiale. Mieux: la profondeur elle-même fait surface: elle surgit désormais davantage entre les signes, que derrière eux ou sous eux:

«Bref, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, sur le fond du silence qui la précède, *qui ne cesse pas de l'accompagner*, et sans lequel elle ne dirait rien; davantage, il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé.» (34)

Le "fond" silencieux de la parole est un fond paradoxal; s'il précède la parole, comme l'affirme ici Merleau-Ponty, ce n'est pas vraiment au sens où, par exemple, le ciel "précède" perceptiblement le nuage qui s'en détache. Le fond

du silence est moins le fond sur lequel la parole se détache, que la profondeur même dont la parole est la surface. Si le silence qui précède la parole ne cesse pas «d'accompagner» celle-ci, si un tel accompagnement n'atténue en rien la préséance du silence et qu'à l'inverse l'accompagnement ne se trouve pas lui-même atténué par cette préséance, c'est que le rapport de la parole au silence n'en est pas un de "figure" et de "fond", mais de superficie à profondeur. De même qu'on ne peut concevoir de superficie sans profondeur, de même la profondeur ne se phénoménalise qu'à la faveur d'une superficie donnée. Mais le rapport du silence à la parole est-il vraiment mieux articulé à partir de tels concepts?

Certes, les concepts de superficie et de profondeur présentent cet avantage de nous faire comprendre, mieux que la distinction gestaltiste de la figure et du fond, en quoi la préséance du fond silencieux ne cesse pas, du fait de cette préséance, d'accompagner la parole. Mais ce que de tels concepts ne nous permettent toujours pas de comprendre, c'est cet enchevêtrement, cet "entremêlement" de la parole et du silence dont parle Merleau-Ponty dans l'extrait que nous commentons: «*[d]avantage*, il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé» (35).

Le problème se complique du fait que la profondeur du silence dont la parole est la superficie, est une profondeur qui afflue à la surface même de la parole. Le fond du silence n'est donc pas "derrière" la parole, mais il n'est pas davantage "en dessous" d'elle: il est bien plutôt en elle, entre les signes, à la manière d'un *espacement* sans lequel la parole serait dépourvue de toute signification. On peut ainsi mesurer le chemin accompli par Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* à *La prose du monde*: c'est exactement le chemin de celui qui a d'abord tenté de rendre compte de la signification langagière à partir des mots, donc de ce qu'il y a de sonore dans la parole, en affirmant que «le mot a un sens» (36), pour finalement s'apercevoir que la signification est d'abord le fait de ce qui (se) passe entre les mots, et par rapport à quoi les mots eux-mêmes «apparaissent bientôt comme des réalités secondes, résultats d'une activité de différenciation plus originaire» (37).

4.4- *Logos et silence*

S'il y a sens, si la signification est possible, c'est d'abord grâce au silence qui se profile entre les signes. La réponse à l'appel de la Parole n'est donc rendue possible, non pas en vertu d'un arrachement au fond du silence, mais plutôt par le biais d'une modalisation sonore du silence, ou encore d'une redistribution, entre les mots, de ces « fils de silence » dont la parole est originairement tissée. Soit. Mais avons-nous pour autant répondu à la question que nous posions plus haut, et qui était de savoir qui ou quoi, au juste, cherche à dire ou à se dire? Non. Tout ce que nous avons établi jusqu'à présent, c'est que, pour s'achever en signification, "cela qui cherche" doit procéder à une modalisation de l'espacement silencieux qui se profile entre les mots, à une différenciation de la chaîne verbale.

Si une signification nouvelle doit pouvoir se constituer, les « fils de silence » eux-mêmes doivent se nouer de façon originale. La question est seulement de savoir qui ou quoi orchestre cette « activité de différenciation originale ». Mais la question est-elle bien posée? S'il n'y a de sens qu'en vertu de cette différenciation, n'y aurait-il pas lieu de chercher la réponse à notre question, non pas du côté de la *source* de cette différenciation, mais *au sein* de cette différenciation elle-même? Pourquoi le silence ne serait-il pas, *en fin de compte*, cela qui cherche à (se) dire?

Cette hypothèse pourrait étonner à un double titre. D'une part en effet, l'appel à la parole nous est apparu comme étant un appel lancé par la parole elle-même, par cette Parole universelle que Merleau-Ponty substituait à l'instance d'une Raison universelle. Tout se passe comme si, du concept historique de *Logos*, signifiant à la fois parole et raison, Merleau-Ponty ne retenait que la première signification. La parole universelle, comme lieu de l'appel à la parole, apparaît ainsi comme une question précédant toute réponse, question précédant elle-même la Raison universelle entendue comme réponse précédant toute question. Mais l'appel à la parole est en même temps un appel *de* la parole. Nous l'avons souligné plus haut: c'est la parole qui appelle à la parole. Mais alors comment comprendre le statut mitoyen du silence dans un tel schéma? Autrement demandé: *comment comprendre que*

l'appel de la parole à la parole soit pris en charge par le silence lui-même? Finalement, est-ce bien la parole appelante qui cherche à se dire, ou n'est-ce pas plutôt le silence qui, en tant que différenciation originaire, cherche lui-même à se dire en réponse à l'appel de la parole? Se pourrait-il qu'à un niveau supérieur de la réflexion nous puissions dire de la Parole qui fait appel et du silence qui cherche à se dire qu'ils sont fondamentalement le même?

Cette dernière question nous amène à soulever une seconde difficulté à propos du statut du silence, et c'est celle d'un vouloir-dire propre à ce silence. Comment peut-on penser le silence comme silence, et le penser à la fois à partir de cette "volonté", qui lui serait immanente, de se dire? Cette dernière question nous oblige à quitter le terrain de *La prose du monde* pour nous diriger maintenant vers *Le visible et l'invisible*, de façon à souligner ce qui constitue peut-être un des aspects les plus originaux de la dernière pensée de Merleau-Ponty sur la question du langage.

Formulée dans les termes de *La prose du monde*, notre question est toujours de savoir quelle est l'instance qui, en dernière analyse, *cherche* à (se) dire, c'est-à-dire l'instance qui, mise en branle à partir de l'appel de la Parole universelle, assume concrètement les traits de la "parole parlante", et qui pour finir culmine dans la réponse que constitue l'expression d'une signification nouvelle. Formulée dans les termes propres au discours du *Visible et l'invisible*, la question adopte désormais la tournure suivante: «Il s'agit de saisir *ce qui* à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants *veut, parle,* et finalement *pense.*» (38) La succession des verbes "vouloir", "parler" et "penser" dans cet extrait ne saurait nous être indifférente. Merleau-Ponty suggère ici que la parole n'est pas première, qu'elle n'est pas à l'origine. Certes, elle apparaît première en regard de l'ordre de la pensée, si du moins la pensée ne s'articule jamais que comme un certain langage. Cette primauté est cependant suspendue ici à celle d'un vouloir. Il s'agit donc de déterminer non pas qui, mais bien «ce qui», à travers nous, accède à la parole et à la pensée à la faveur d'un *vouloir-dire* et d'un *vouloir-penser*. La secondarité de ce dire et de cette pensée en regard de l'instance originaire du vouloir nous semble tacitement reconnue par Merleau-Ponty lorsqu'il affirme par ailleurs que la réversibilité de la phonation et de l'ouïe, du parler et de l'entendre est «le point

d'insertion du parler et du penser dans le monde du silence». (39).

La "superposition" de ces deux extraits du *Visible et l'Invisible* nous permet peut-être de comprendre en quoi la succession de la volonté, de la parole et de la pensée dans le premier extrait n'est pas arbitraire, si du moins nous nous autorisons d'un rapprochement entre l'ordre du vouloir et celui du silence dont le second extrait nous dit qu'il est «le point d'insertion» de la parole et de la pensée. Certes, en regard de la pensée, la parole est première, mais en regard de l'ordre du vouloir (ou du silence), la différence de la parole et de la pensée se voit relativisée au profit d'une différence plus radicale qui tend à ramener la parole et la pensée au même niveau. La différence radicale passe désormais entre l'ordre du silence (ou du vouloir propre à ce silence), d'une part, et l'ordre de la parole/pensée d'autre part.

Le rôle qui était dévolu à la Parole universelle dans *La prose du monde* semble donc désormais assumé par le silence lui-même. S'agirait-il là, pour Merleau-Ponty, d'un retour à la conception de l'expression que mettait en oeuvre le discours de la *Phénoménologie de la perception*? Nullement. Car ce n'est pas tant la subjectivité qui cherche à se dire, qu'un certain silence en elle. Le vouloir-dire est d'abord et avant tout le fait du silence. Mais que veut au juste le silence? Il ne veut rien d'autre que ce qu'il veut déjà dire. En un mot, il veut la parole, ou plus précisément, il veut la venue à l'expression de cette parole *qu'il est* fondamentalement. La parole que porte le silence, ou mieux, la parole qu'il est n'est pas mutisme, elle n'est pas l'équivalent d'un cogito tacite, mais parole qui cherche à se dire et qui, en tant qu'elle est engagée dans cette recherche, n'a pas encore trouvé *son* dire. Le silence est parole, il est la parole, *mais parole qui ne dit rien d'autre que sa volonté de dire*. Ce vouloir-dire est silence et non pas mutisme. N'est muet que ce qui ne peut accéder à la parole ou s'y refuse; le silence, au contraire, ne veut rien d'autre que sa propre parole. En ce sens, il n'y a pas pour Merleau-Ponty de silence pur ou absolu; le silence est toujours déjà rompu par la volonté de dire qui se dit en lui. Or, – et là apparaît la continuité avec le discours de *La prose du monde* – en tant que le silence fait appel à l'explicitation de ce qu'il veut dire, Merleau-Ponty le nomme *logos endiathetos*. Telle est la Parole universelle qui fait appel à la parole dite, le vouloir-dire qui fait appel à son propre dire afin qu'il s'articule dans le dit,

dans le *logos proforikos*.

«Le monde perceptif "amorphe" dont je parlais à propos de la peinture (...) qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant *les appelle* et les exige tous (...) ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude", et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, *et nous laissant pourtant à le créer* (Proust): *c'est le logos endiathetos qui appelle le logos proforikos* – » (40)

Notons tout d'abord l'équivalence posée par Merleau-Ponty entre le monde perceptif "amorphe", l'Être «au sens de Heidegger» et le *logos endiathetos*. Le seul fil conducteur susceptible de rapprocher ces trois "notions" dans ce contexte semble être celui de l'appel. Le monde perceptif appelle tous les modes d'expression au même titre que le *logos endiathetos* appelle le *logos proforikos*. Compris à partir (ou en vue) du *logos* qui cherche à se dire, le monde perceptif n'est donc plus, comme c'était le cas dans la *Phénoménologie de la perception*, le champ préréflexif, contingent et inhumain qui précède toute formation théorique et auquel l'homme, dans un geste purement prométhéen, arracherait le réseau des significations culturelles. La parole n'apparaît plus comme quelque chose qui se surajouterait ou se superposerait à un monde perceptif fondamentalement muet; la parole apparaît au contraire, à titre de *logos endiathetos*, comme ce qui cherche à se proférer à *même* le monde perceptif. Point n'est besoin ici de rompre le silence primordial du monde: il se rompt déjà de lui-même dans cet élan qui le jette à l'expression, le monde est déjà rupture de son propre silence en tant que *logos endiathetos*, en tant que parole qui appelle à la parole explicite. Ce n'est pas "l'homme" qui arrache librement le sens au non-sens, c'est le *logos endiathetos*, le silence, *qui nous appelle à la création de ce qu'il contient pourtant déjà*.

Tel est le paradoxe que nous rencontrons ici. Merleau-Ponty dit à la fois que le *logos endiathetos*, le monde "amorphe", «ne contient aucun mode d'expression», mais que par ailleurs il «apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit». Les deux énoncés ne sont contradictoires qu'en apparence. Tout se passe comme si Merleau-Ponty disait: le monde perceptif contient déjà tout ce qui peut être exprimé, tout ce qui peut advenir à l'expression, même s'il ne contient pas a priori le mode concret selon lequel cela sera exprimé de fait.

En d'autres termes, nous ne créons rien ex nihilo, ce qu'il y a à créer n'a pas à proprement parler à *être créé* – tel est le paradoxe – mais à être délivré, exprimé; *notre* création ne touche en définitive qu'au comment, qu'à la modalité selon laquelle ce qui se cherche déjà sera trouvé. «Tout ce qui sera jamais dit» n'est donc pas *déjà* dit dans l'Être perceptif, mais déjà l'objet d'une volonté de (se) dire; ce qui sera dit n'est pas contenu dans l'Être à titre de déjà dit, mais plutôt à titre de déjà-en-route-vers-le-dire. L'Être «apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant *pourtant* à le créer»: le paradoxe, qui surgit ici avec l'introduction de l'adverbe "pourtant", s'explique du fait qu'il ne suffit pas à l'Être, en tant que *logos endiathetos*, de vouloir (se) dire pour se réaliser effectivement comme dire. L'Être, en un mot, a besoin de nous: non pas de nous en tant que sujets pensants, libres *de* l'Être, mais plus précisément de ce qui, en nous, est depuis toujours accordé au silence de l'Être, est depuis toujours libre *pour* cet appel que l'Être nous lance et qui se prononce silencieusement au fond de nous.

*

Par sa critique de l'interprétation intellectualiste de la parole et du modèle d'interrogation problématique qui lui est propre, la doctrine merleau-pontienne de l'expression langagière définit, pour la première fois, les conditions de possibilité d'un champ interrogatif radicalement distinct de celui du problème. En introduisant un concept de création libéré de toute référence à la métaphysique de la subjectivité créatrice, nous pouvons dire que le champ théorique de l'énigme, faute d'être explicitement nommé, est, à toutes fins utiles, conquis. De *La prose du monde* aux notes de travail du *Visible et l'invisible*, le cheminement de la pensée de Merleau-Ponty représenterait en ce sens un véritable travail d'affranchissement en regard du schème de la décision créatrice qui dominait encore les premiers écrits politiques. A ce schème de la décision créatrice, dont nous avons suffisamment montré la complicité qu'il entretenait avec le modèle métaphysique de la pensée objective où la réponse précède l'interrogation, se substitue désormais le schème d'une *interpellation créatrice* où la création est pensée comme réponse à une interrogation qui l'a toujours déjà précédée. Mieux: où le travail interrogatif de la création elle-même

apparaît déjà comme réponse à une question en provenance de l'Etre comme tel.

Toutefois, le concept de création mis en jeu par l'analyse du phénomène de la parole ne reçoit encore qu'une signification générale. Le cadre théorique de l'interpellation créatrice et de la création énigmatique qu'elle rend possible n'est encore dégagé qu'au niveau de généralité des "sujets discourants", c'est-à-dire de ces sujets dont le jeu créatif se déroule *essentiellement* sur le plan de la quotidienneté discursive (discussions, échanges, entretiens, etc.) (41). Ressaisi sur un tel plan, le jeu créatif mis à jour n'accède pas d'emblée à sa réflexivité radicale. C'est pourquoi Merleau-Ponty doit provisoirement abandonner le terrain de la création propre à la parole quotidienne pour se tourner vers certaines sphères d'expérience où ce jeu créatif se déploie de façon à dévoiler plus distinctement les conditions de sa saisie réflexive. De ce point de vue, il est clair aux yeux de Merleau-Ponty que l'art et la philosophie occupent un statut privilégié. Autrement dit, s'il est déjà possible, sur le plan de l'analyse de la parole quotidienne, de dégager le champ de l'interpellation créatrice et de l'interrogation énigmatique qui la caractérise, seule une analyse des phénomènes de l'art et du discours philosophique peut montrer en quoi l'interpellation créatrice est ancrée ontologiquement, et en quoi elle correspond bien à la manifestation originaire de l'Etre lui-même. En un mot, art et philosophie peuvent montrer directement ce que la parole quotidienne ne montre jamais qu'indirectement, à savoir que la création est donnée paradoxalement comme adéquation à l'Etre, c'est-à-dire comme la seule manière pour nous de faire une expérience de l'Etre:

«[C]ar l'art et la philosophie *ensemble* sont justement non pas fabrications arbitraires dans l'univers du "spirituel" (de la "culture"), mais contact avec l'Etre justement en tant que créations. L'Etre est ce *qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience.» (42)

Dans le chapitre suivant, nous allons donc nous pencher sur l'analyse merleau-pontienne de l'art, et plus particulièrement du phénomène de la peinture, de manière à mieux mettre en relief la dimension et la portée ontologiques de ce champ interrogatif qu'est l'énigme. Nous réserverons par conséquent pour le dernier chapitre la double question de savoir en quoi, d'une

part, la philosophie peut être considérée comme «art suprême», mais aussi, d'autre part, en quoi la tâche explicative du discours philosophique ne doit pas être confondue sans reste avec l'expérience esthétique même si, dans les deux cas, le privilège d'un «contact» unique avec l'Etre est affirmé.

NOTES

1- PP, 209.

2- PP, 214.

3- PP, 215.

4- PP, 219. Nous soulignons.

5- «Il faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, – c'est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens – par laquelle l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole.» PP, 226.

6- Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Paris: Editions Gallimard, coll. Tel, #218, 1969, pp. 161-162. Initialé PM dans les notes infra-paginales suivantes.

7- PM, 20. Nous soulignons. La distinction merleau-pontienne entre parole parlante et parole parlée serait, selon Bernard Pingaud, la réponse de Merleau-Ponty à la conception sartrienne de l'opposition entre poésie et prose, telle qu'élaborée dans *Qu'est-ce que la littérature?*: «On pourrait penser, à première vue, que l'analyse de Merleau-Ponty n'est pas tellement éloignée de celle de Sartre: il distingue comme lui sens et signification, et lorsqu'il oppose parole parlante et parole parlée, n'est-ce pas une autre façon de faire le partage entre poésie et prose? En réalité, les deux perspectives sont très différentes. Tandis que Sartre place les deux termes qu'il distingue sur le même plan, dans un rapport d'exclusion, Merleau-Ponty les met en perspective, dans un rapport d'implication...» Voir «Merleau-Ponty, Sartre et la littérature» in *L'Arc*, #46, 1971, p. 82.

8- PM, 200. Nous soulignons.

9- PM, 195.

10- PM, 197.

11- PM, 202.

12- PM, 198. Nous soulignons.

13- A ce titre, un rapprochement pourrait être envisagé entre le statut de l'interlocuteur chez Merleau-Ponty, et le statut de l'interloqué dans les récents travaux de Jean-Luc Marion. Dans les deux cas, l'interlocution – qui est aussi bien le lieu du discours que celui de l'écoute – supposerait quelque chose comme une "interloquation". Dans les deux cas, le phénomène de la surprise serait l'indice affectif d'une non-coïncidence originaire, d'une asymétrie irréductible entre le lieu d'origine de l'appel (ou de la parole adressée) et le lieu de sa destination, c'est-à-dire l'interlocuteur et/ou l'interloqué: «[L]a surprise s'empare de l'interloqué à partir d'un lieu et d'un événement absolument étranger, en sorte d'annuler toute prétention d'un sujet à constituer, reconstituer ou décider de ce qui le surprend...» Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Editions P.U.F., coll. Epiméthée, 1989, p. 300.

14- Contrairement aux discours de la *Phénoménologie de la perception* et de *Humanisme et terreur*, on ne retrouve pas, dans *La prose du monde*, une critique de l'interrogation sans réponse en tant que champ interrogatif opposé à celui du problème. Certes, la notion d'un "mystère du langage" est bien évoquée, et à ce titre, il pourrait être tentant de la rattacher à la thématique de l'interrogation sans réponse. Cependant, comme le note Yves Thierry, la notion de mystère semble moins indiquer ce qu'est le langage en lui-même, que ce qu'il *paraît être* du point de vue de la pensée objective: «Si Merleau-Ponty parle de "mystère du langage" dans ces pages de *La prose du monde*, c'est pour marquer cette conjonction paradoxale de la gesticulation sensible et de l'ouverture aux significations. Cette expression ne désigne donc rien d'occulte, mais indique la nécessité de penser ce qu'un *traitement scientifique du langage* ne peut par lui-même englober.» Voir *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: Editions Ousia, 1987, p. 90. Nous soulignons. C'est

pourquoi nous ne croyons pas indispensable de nous attarder, dans le présent chapitre, à la thématique de l'interrogation sans réponse; comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre précédent (voir note 9, p. 106), nous préférons reporter la discussion entourant le statut de ce champ interrogatif au chapitre que nous consacrerons plus loin à la question de la peinture: tout ce que nous avons déjà établi à propos de l'interrogation sans réponse à l'occasion de notre examen de la *Phénoménologie de la perception*, sera alors réexaminé et réexplicité à la lumière de cette nouvelle question.

15- PM, 14. Nous soulignons.

16- PM, 13.

17- Voir le chapitre troisième de la présente étude, p. 84 et suivantes.

18- PM, 14.

19- Voir le chapitre deuxième de la présente étude, p. 46 et suivantes.

20- PM, 24. Nous soulignons.

21 - En ce qui concerne l'originalité et l'irréductibilité de l'ordre du "peut-être" en regard des diverses modalités de l'acquiescement et du refus, de même que pour ce qui touche à l'accueil que cet ordre ménage «à ce qui reste encore indéterminé et indéterminable», on peut se rapporter au récent ouvrage de J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, coll. La philosophie en effet, 1994, p. 53 et suivantes.

22- L'originalité de l'interrogatif en regard du positif et du négatif est clairement affirmée par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*: « (...) l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose...» VI, 171.

23- Le non-sens dont il est question ici ne doit pas être confondu avec le non-

sens de la *Phénoménologie de la perception*, lequel coïncide avec le corrélat de l'interrogation sans réponse. Dans le cas qui nous occupe ici, la notion de non-sens recoupe plutôt tout ce qui est exclu du champ de signification que reconnaît la pensée problématique, c'est-à-dire du champ de la réponse.

24- PM, 25.

25- Il semble que Merleau-Ponty entende ici le mot "être" au sens d'étant, comme c'est souvent le cas dans la plupart des écrits antérieurs à la période du *Visible et l'Invisible*.

26- PM, 24.

27- Il en va ici de la parole comme il en va de l'histoire: «L'histoire n'est pas le déroulement d'une vérité toute faite, mais elle a de temps à autre rendez-vous avec une vérité qui se fait...» AD, 224. B. Waldenfels a bien ressaisi la difficulté propre à ce modèle de vérité, tout particulièrement lorsqu'elle s'applique à l'ordre du discours: «[U]ne traduction, qui produit elle-même son original, et reste néanmoins traduction, une lecture qui crée son propre texte, et reste lecture. Il est clair que ces formulations paradoxales cherchent à exclure un discours parlé ou écrit qui serait *pure création de nouveauté*, qui ne devrait rien à son modèle, et inversement un discours parlé ou écrit qui serait *pure reproduction*, qui devrait tout ce qu'il a d'essentiel à son modèle.» Voir «Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty» in *Les Cahiers de philosophie. Actualités de Merleau-Ponty*, Lille: #7, Printemps 1989, p. 63.

28- Une telle remarque ne saurait valoir pour les situations dialogiques caractérisées par ce que Heidegger a déjà décrit comme "bavardage". Dans ce cas, l'interrogation serait reléguée à un plan secondaire. La parole (discours ou dialogue) ne s'arracherait par conséquent à l'ordre du bavardage qu'à proportion de la nécessité où se trouvent les interlocuteurs de faire de l'interrogation (de sa profondeur, de son itérabilité, etc.) le critère à quoi se mesure la *pertinence* de leur dialogue. De ce point de vue, la pensée problématique – définie comme "discours" où la réponse précède la question – tomberait nécessairement du côté du bavardage, celui-ci fut-il "savant".

29- «[E]n disant que tout geste est conventionnel, Merleau-Ponty montre que le langage n'est pas impossible, il ne montre pas comment il est possible.» R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Editions Millon, coll. Krisis, 1991, p. 64.

30- On peut se demander s'il faut lire comme une exception à cette règle le passage où Merleau-Ponty déclare que «ce pouvoir de me dépasser par la lecture je le tiens du fait que je suis sujet parlant, *gesticulation linguistique*, comme ma perception n'est possible que par mon corps.» PM, 23-24, nous soulignons. Ce n'est pas sûr. La gesticulation dont il est fait état ici n'apparaît pas comme fondement de la parole – ce qu'était le geste dans la *Phénoménologie de la perception*, – mais elle semble plutôt se confondre avec la parole elle-même: la gesticulation est d'emblée *linguistique*.

31- PP, 214. Nous soulignons.

32- PM, 64. Nous soulignons.

33- PP, 214. Nous soulignons.

34- PM, 64. Nous soulignons. Mauro Carbone décrit bien en quoi la réception des thèses de Saussure s'articule, chez Merleau-Ponty, au schème gestaltiste de la structure: «[L']idée qu'a Saussure de la structure comme système *synchronique* de différences est fondue de façon originale avec la conception gestaltiste de la structure, appliquée au langage conçu comme "un équilibre en mouvement" (...) C'est de cette conception particulière de la structure (...) que dépendent, en dernière instance, les transgressions opérées par Merleau-Ponty par rapport aux thèses de Saussure (...) la fréquentation de ces thèses amène Merleau-Ponty à donner une courbure pleinement diacritique au rapport gestaltiste figure-fond, en le développant dans la notion d'écart ou de différence qui exclut tout terme positif.» Voir «La dicibilité du monde» in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Grenoble: Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, #15, 1993, pp. 97-98.

35- Idem. Nous soulignons.

36- PP, 206.

37- PM, 47.

38- VI, 230.

39- VI, 190.

40- VI, 223-224. Nous soulignons.

41- Il ne s'agit pas pour nous ici d'atténuer ou de banaliser la portée des remarques de Merleau-Ponty touchant la parole littéraire dans le discours de *La prose du monde*, mais seulement de marquer le privilège qui nous semble néanmoins accordé à l'exemple de la parole quotidienne dans un tel discours, l'exemple de la littérature n'apparaissant que comme le cas particulier d'un état de choses qui se manifeste déjà sur le plan de la quotidienneté dans ce qu'elle peut avoir de plus oral. Par ailleurs, le seul fait que Merleau-Ponty réserve la formule de "parole parlante" pour désigner la spécificité créatrice de l'expression, aussi bien dans l'ordre du langage quotidien que dans l'ordre de la littérature, indique bien à quel point le modèle de la discussion, du dialogue et de l'échange obtient ici préséance sur tout modèle qui relèverait exclusivement de la littérature ou de l'écriture, c'est-à-dire d'un ordre où la parole – fut-elle parlante – pourrait à *la limite* voir son principe contesté.

42- VI, 257

CHAPITRE 5- L'ENIGME EN PEINTURE

Jusqu'à présent, nous avons tenté de montrer, à travers l'analyse des phénomènes du politique et du langage, comment Merleau-Ponty en était venu à circonscrire le champ de l'énigme entendu comme espace interrogatif distinct de celui désigné sous le nom de problème.

Sur le plan des écrits politiques, nous avons vu que l'énigme n'était que nommée, qu'elle était encore, pour une part essentielle, pensée à partir du schéma général du problème, le concept central de «décision créatrice» ne permettant pas de concevoir la création autrement qu'à partir d'une libre décision de la subjectivité de faire advenir dans le monde du nouveau, de l'inouï. Du fait que la subjectivité était toujours donnée comme la source première et principale de cette création, il nous est apparu que l'énigme demeurerait comprise comme une variante de la pensée problématique, et que pour cette raison sa signification propre demeurerait toujours occultée aux yeux de Merleau-Ponty.

C'est seulement à partir des analyses menées à la fin des années quarante autour de la question du langage que Merleau-Ponty amorce véritablement un "travail de deuil" à l'égard du modèle de la conscience subjective (fut-elle corporelle) qui l'avait guidé jusqu'ici dans l'analyse des phénomènes culturels. A l'approche "anthropologique" ou "existentialiste" qui caractérisait les premiers travaux, tend de plus en plus à se substituer une approche que l'on pourrait qualifier d'ontologique: pour comprendre la genèse des phénomènes culturels, l'emphase est de moins en moins mise sur le projet à partir duquel la subjectivité se détermine d'elle-même à introduire du nouveau dans le monde, que sur l'appel à la création que cette subjectivité reçoit, non pas en provenance d'elle-même, mais en provenance de l'Être, appel en fonction duquel toute parole, toute pensée, et de façon générale toute création prend l'allure générale d'une réponse.

La question de la peinture illustre peut-être de façon paradigmatique le passage d'une conception anthropologique à une conception ontologique de l'expression. Les trois principaux essais consacrés à la question de la peinture ont été rédigés respectivement en 1945 («Le doute de Cézanne»), 1952 («Le langage indirect») (1) et 1960 (*L'Oeil et l'Esprit*). Loin de représenter un inconvénient, une telle périodisation s'avère au contraire tout à fait précieuse en ce qu'elle nous permet de saisir, étape par étape, la portée exacte des modifications apportées par Merleau-Ponty à l'endroit de sa doctrine de l'expression

Nous aborderons donc ces trois essais en conservant pour fil conducteur la question de l'énigme et de ses métamorphoses. Toutefois, et à la différence des deux précédents chapitres, la spécificité de l'interrogation énigmatique sera surtout mise en relief à partir des efforts déployés par Merleau-Ponty afin de s'affranchir, non pas tant du schéma de l'interrogation problématique, que du schéma de l'interrogation sans réponse. Nous verrons alors que, contre toute attente, problème et interrogation sans réponse manifestent une communauté d'attitude insoupçonnée jusqu'à présent, et qui ne sera pas sans conséquence pour ce qui regarde le développement et le raffinement de la thèse que nous défendons dans la présente étude.

5.1- Cézanne ou la généalogie du monde perçu

Dans notre analyse du discours de la *Phénoménologie de la perception*, nous avons vu que Merleau-Ponty assignait au phénoménologue la tâche de «dévoiler le mystère du monde» (2). Cette tâche ne peut toutefois être accomplie qu'à condition de définir les possibilités d'une coïncidence avec le phénomène originaire du monde, ce qui suppose une réinterprétation de la réduction phénoménologique elle-même: celle-ci ne doit plus être comprise comme reconduction – et donc réduction – du monde à la subjectivité qui lui confère sa signification, mais plutôt comme étonnement devant quelque chose qui préexiste à toute entreprise de constitution subjective. La réduction, telle que comprise par Merleau-Ponty, doit accueillir en elle ce qui, du monde, résiste à la réduction entendue en un sens strictement husserlien: elle doit nous

reconduire au mystère mondain lui-même, ou encore, à la "question" que le monde nous "pose" au sein de l'étonnement, et qui est elle-même plus vieille que toute question adressée au monde par la subjectivité.

L'étude de 1945 intitulée «Le doute de Cézanne», et qui constitue le premier essai consacré par Merleau-Ponty à la question de la peinture, fait apparaître entre la situation primordiale du peintre et celle du phénoménologue une communauté qui ne cessera de s'approfondir et de se confirmer dans les essais publiés ultérieurement et consacrés explicitement à cette question. Dans l'essai de 1945, Merleau-Ponty conçoit en effet la tâche du peintre sensiblement de la même manière que celle du phénoménologue; si ce dernier a effectivement pour tâche de «révéler» le mystère du monde, sa contingence et sa facticité originaires, le peintre, de son côté, semble aussi avoir pour mission de révéler, à sa manière, le mystère mondain:

«Nous vivons dans un milieu d'objets construits par les hommes, entre des ustensiles, dans des maisons, des rues, des villes (...) Nous nous habitons à penser que tout cela existe nécessairement et est inébranlable. La peinture de Cézanne *met en suspens* ces habitudes et *révèle* le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe.» (3)

Notons attentivement les termes choisis par Merleau-Ponty pour décrire ce que "fait" la peinture de Cézanne. D'abord, elle «met en suspens» nos habitudes, elle affecte d'une certaine indécision notre rapport immédiat, quotidien – et donc utilitaire – aux choses. Au sein de cette pratique quotidienne, toutes ces choses avec lesquelles nous entrons en commerce nous apparaissent comme cela même qui «existe nécessairement». Or, en suspendant nos habitudes, la peinture de Cézanne suspend du même coup cette méta-habitude (pour ainsi dire) que nous avons de penser que les choses existent en toute nécessité. N'y a-t-il pas là, à peine voilée, la reconnaissance d'une parenté formelle entre ce qu'opère la réduction phénoménologique, à savoir la suspension de la thèse d'existence du monde, et ce que met en oeuvre – littéralement – la peinture de Cézanne? Chose certaine, les expressions de «mise en suspens» et d'«existence nécessaire» suggèrent un tel rapprochement.

Sur la base de cette mise en suspension de notre rapport "habituel" aux choses, la peinture de Cézanne est alors à même de *révéler* «le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe». Le terme de révélation n'est donc pas exclusivement réservé par Merleau-Ponty pour décrire la tâche du phénoménologue: il l'utilise aussi pour décrire celle du peintre. Cette dernière remarque nous permet de consolider ce que nous soupçonnions déjà à propos de l'ambiguïté de l'interprétation merleau-pontienne du mystère dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*, à savoir que le mystère désigne à la fois la profondeur énigmatique de l'Etre – c'est-à-dire ce à partir de quoi l'Etre appelle notre interrogation – et l'obscurité mystérieuse du monde, sa contingence, ce devant quoi notre interrogation demeure sans réponse. Pour sa part, l'article de 1945 semble dissiper cette ambiguïté dans la mesure où «le fond de nature inhumaine», qui se substitue ici au mystère, est beaucoup plus proche de l'insondable obscurité du monde que de sa profondeur énigmatique, interpellante. Nous reviendrons d'ailleurs un peu plus loin sur ce point que nous nous bornons pour l'instant à indiquer

Ainsi, de même que le phénoménologue a pour tâche de *voir* la mystérieuse contingence du monde, le peintre doit *donner à voir* le fond de nature inhumaine que constitue ce monde. Dans les deux cas, la révélation de ce qu'il y a doit assumer la forme d'une vision. Mais que devient cette vision pour autant qu'elle assume une fonction essentiellement révélatrice ?

Contrairement à la compréhension phénoménologique du concept de vision, le concept merleau-pontien se caractérise par le fait que la vision ne se contente pas de se poser sur des phénomènes d'ores et déjà dévoilés ou originairement donnés dans l'intuition. Pour voir, le phénoménologue "classique" doit d'abord procéder à une réduction dont le propre est de rendre visible ce qui exige d'être vu, en l'occurrence l'objet dont la constitution succède à l'élaboration signifiante des phénomènes que met en oeuvre la subjectivité transcendante. Dans une telle perspective, la vision phénoménologique ne peut que succéder à la réduction. Or le concept merleau-pontien de vision coïncide plutôt avec un processus archéologique de forage: la vision semble ici contemporaine du processus par lequel ce qui exige d'être vu est lui-même arraché aux ténèbres et porté à la visibilité. En d'autres termes, la vision ne fait

pas que voir, elle *visibilise*, elle dégage de l'obscurité ce qu'il y a à voir plutôt qu'elle ne se pose simplement sur ce qui est déjà visible. Bref, la vision cherche, fouille, et c'est seulement dans le sillage de cette recherche qu'elle voit (ou qu'elle donne à voir), en le découvrant activement, ce qui exige d'être vu.

Le "phénomène" de la facticité du monde (ou de son mystère) a donc ceci de particulier que, contrairement aux phénomènes de droit commun, il ne s'offre pas d'emblée à une vision qui n'aurait qu'à se *poser* sur lui pour le voir, mais ne s'offre qu'à une vision qui cherche activement à le pénétrer, à entrer en lui et à le visibiliser. *La vision est ici recherche de la vision*, ce qui s'explique du fait que le phénomène du monde ne peut d'aucune façon devenir *objet* de vision. Par conséquent, dire de la tâche du phénoménologue qu'elle est *révélation* du mystère du monde, ce n'est pas dire, pour Merleau-Ponty, que le phénoménologue doit *éclairer* ce qui «n'est susceptible d'aucun éclaircissement» (4), mais que, comme révélation, la vision phénoménologique doit en quelque sorte rendre compte de cette obscurité qui est contemporaine de son engagement à l'intérieur de ce qu'elle cherche à voir et qu'elle ne saurait voir autrement *qu'en le cherchant*. Mystère du monde et révélation de ce mystère par la vision sont par conséquent l'envers et l'endroit d'un seul et unique processus de recherche.

Ainsi, bien que le peintre ne soit pas phénoménologue, sa peinture obéit elle aussi aux impératifs d'une révélation du mystère du monde, ou comme le dit plus exactement Merleau-Ponty, de la révélation du fond de nature inhumaine qui gît sous le monde des habitudes. Pour ce faire, le peintre ne peut pas "phénoménologiquement" se rabattre sur une vision qui se contenterait d'épouser le contour des objets, comme la peinture impressionniste qui «[noie] l'objet et en [fait] disparaître la pesanteur propre» (5) et où l'objet est «couvert de reflets, perdu dans ses rapports à l'air et aux autres objets» (6). La vision du peintre ne peut pas, à l'instar de la vision impressionniste, accueillir simplement la phénoménalité visible de ce qui est donné à voir, mais il lui faut dégager ce que Merleau-Ponty appelle la «pesanteur propre» de la chose, c'est-à-dire cette dimension par laquelle elle demeure rivée à l'obscurité inhumaine et primordiale du monde. Si, à la manière du phénoménologue, le peintre doit rendre compte de la *chose même* et non pas seulement de «la manière même

dont les objets frappent notre vue et attaquent nos sens» (7), il doit alors se montrer capable d'une *vision radicale*:

«La peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ses personnages sont étranges et comme vus par un être d'une autre espèce (...) C'est un monde sans familiarité où l'on n'est pas bien, qui interdit toute effusion humaine (...) Mais seul un homme justement est capable de *cette vision qui va jusqu'aux racines*, en deçà de l'humanité constituée.» (8)

La vision du peintre, comme celle du phénoménologue "merleau-pontien", ne va à la chose même qu'à la condition de ne pas s'arrêter au pur phénomène, ce qui pourrait sembler paradoxal. Tout se passe en effet comme si, pour Merleau-Ponty, le phénomène ne coïncidait pas d'emblée avec la chose même, comme si, entre le "pur phénomène" et la "chose", un écart originel était donné qu'une vision radicale ne peut ignorer. Si le peintre, en l'occurrence, doit être capable d'une vision qui va «jusqu'aux racines», c'est que la chose qu'il s'agit de donner à voir ne se réduit pas à un phénomène *apparaissant sur* un fond (lui-même virtuellement phénoménalisable), mais constitue plutôt un "phénomène lourd" *plongeant ses racines dans* le fond à partir duquel il se manifeste, ce fond n'étant rien d'autre que le monde primordial, c'est-à-dire le phénomène de ce qui se manifeste précisément comme résistance à toute phénoménalisation de droit commun. En tant que fond primordial de toute chose, le monde ne peut plus simplement assumer le rôle d'une surface ou d'un écran, mais il doit désormais être pensé littéralement comme le sol ou la "terre" dans laquelle les choses "prennent racine". La vision radicale, bien comprise, est donc celle qui remonte de la chose vers le monde auquel elle appartient en suivant à la trace les racines qui retiennent la chose dans le monde et sans lesquelles la chose n'est plus qu'un "simple phénomène", c'est-à-dire une apparence flottant sans attaches au-dessus du monde et le survolant. La vision radicale ne fait donc pas que se porter sur la chose, elle s'enfonce littéralement dans le sol obscur où cette chose prend racine.

La suspension du monde des habitudes d'abord, puis la révélation du sol inhumain qui gît sous ce monde, suggèrent donc la présence d'une communauté profonde des situations du phénoménologue et du peintre face au

monde. Cette communauté devient encore plus manifeste si nous considérons maintenant *la disposition* qui caractérise en propre la situation de celui qui déploie cette vision radicale. Dans le cas du phénoménologue, cette disposition nous est déjà connue: c'est celle de l'étonnement. Mais l'étonnement est encore le terme le plus neutre pour désigner la *surprise* que suscite le monde qui se découvre au phénoménologue sous le coup de la réduction. Quelle est, pourrait-on demander, la figure concrète qu'assume l'étonnement en tant que disposition philosophique originaire? Est-ce celle d'une bonne ou d'une mauvaise surprise? Le phénoménologue situé face au mystère du monde est-il en situation d'admiration et d'émerveillement face à ce mystère, ou bien le monde ainsi révélé ne suscite-t-il pas plutôt chez lui un étonnement effrayé, angoissé? Là-dessus, le discours de la *Phénoménologie de la perception*, de même que l'article de 1945, nous donnent peut-être une indication. Si le monde lui-même est mystérieux, quelque chose de ce mystère doit pouvoir être éprouvé à partir des choses qui plongent en lui leurs racines. Celui qui, par la vision radicale, accède à ce lien dont le propre est de retenir la chose dans le monde peut donc, au moment même où il enfonce sa vision au niveau des racines, éprouver à *même la chose* ce qu'il éprouve face au monde conçu comme mystère. Dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé «La chose et le monde naturel», Merleau-Ponty insiste sur la révélation de cette «face cachée» de la chose qui est, si l'on veut, comme l'effectuation concrète, ici et maintenant, du mystère du monde:

«Mais la chose *nous ignore*, elle repose en soi. Nous le verrons si nous mettons en suspens nos occupations et portons sur elle une attention métaphysique et désintéressée. *Elle est alors hostile et étrangère*, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un *Autre résolument silencieux*, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère.» (9)

Nous retrouvons ici, une fois de plus, le langage de la réduction phénoménologique et de la mise en suspens des habitudes. Mais si la réduction pouvait être originellement comprise comme «étonnement devant le monde», comme c'était le cas dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, c'était surtout parce que la réduction s'effectuait alors sur le terme général du «monde» et non de la chose. Dans l'extrait qui nous occupe ici, la réduction, la «suspension des occupations» est pratiquée sur la chose; du coup,

la coloration affective de l'étonnement que nous éprouvons face à l'en-soi de cet «en-soi-pour-nous» se précise. Merleau-Ponty suggère en fait, par les épithètes «hostile» et «étrangère», que l'étonnement prend ici l'allure d'une certaine *angoisse*. La disposition dominante n'est, dans ce cas, ni celle de l'émerveillement, ni celle de l'admiration – modalités positives de l'étonnement – mais bien celle de l'angoisse, du recul angoissé, non pas devant le Rien, comme chez Heidegger, mais devant «un Autre résolument silencieux», et de ce fait résolument inconnu et étranger: «La chose est pour notre existence beaucoup moins un pôle d'attraction qu'un pôle de répulsion.» (10). Il semble donc que la vérité de l'étonnement devant la chose soit de l'ordre de l'angoisse, et par conséquent de l'ordre de ce qui n'appelle pas tant notre interrogation – comme c'est le cas pour l'étonnement admiratif – que de ce qui nous fait reculer, de ce que l'on ne veut pas interroger davantage du fait justement que ce qui est interrogé persiste ici à se tenir «résolument» dans le silence, et que cette tenue inquiète, répugne. Paradoxalement, la vision radicale qui plonge jusqu'aux racines est en même temps une vision qui recule, qui cherche, contre son intention la plus avouée, à sortir de ce en quoi elle décide pourtant de s'engager, comme si l'avancée en direction de la chose ne pouvait s'effectuer qu'à la faveur d'un pas en retrait face à elle.

La disposition qui s'accorde, chez le peintre, à cette vision qui va jusqu'aux racines est du même ordre. Nous avons déjà noté que la peinture de Cézanne nous révélait un «monde sans familiarité, où l'on est pas bien, qui interdit toute effusion humaine». Merleau-Ponty précise: «Pour ce peintre-là, une seule émotion est possible: *le sentiment d'étrangeté*, un seul lyrisme: celui de l'existence toujours recommencée» (11). On peut relever ici la succession des termes «d'émotion» et de «sentiment». L'émotion, littéralement, émeut, met en mouvement. Celui qui se retrouve sous le coup de l'émotion *laisse voir* aux autres ce qu'il éprouve. L'émotion est toujours accompagnée d'une certaine «effusion», fut-elle discrète. En ce sens, le surgissement du terme d'émotion pourrait surprendre dans ce contexte, Merleau-Ponty ayant déjà précisé que le monde sans familiarité révélé par le peintre «interdit toute effusion humaine». C'est pourquoi, sans aller jusqu'à refuser le terme même «d'émotion» pour décrire la disposition que nous éprouvons devant le monde révélé par le peintre, Merleau-Ponty le mobilise toutefois avec d'extrêmes précautions, pour

ne pas dire avec d'extrêmes réserves. «Une seule émotion est possible: le *sentiment d'étrangeté*». La seule émotion possible n'est déjà plus, à la lettre, une é-motion: cette "émotion" se manifeste comme *sentiment*, c'est-à-dire comme une disposition dont le propre est de pouvoir être éprouvée sans qu'une quelconque effusion la trahisse au dehors. De fait, je puis par exemple me sentir triste sans rien laisser transpirer de cette tristesse; à la limite, il pourrait même se faire que mes comportements les plus visibles manifestent une certaine gaieté, et que j'affecte aux yeux des autres un comportement gai précisément afin de camoufler cette tristesse, afin de la maintenir à l'état de sentiment et de prévenir le passage de ce sentiment à l'état d'émotion.

Que faut-il alors penser de cette "émotion" que constitue le sentiment d'étrangeté? Au sein de cette émotion, l'étrangeté éprouvée nous met en mouvement vers l'étrange, elle nous *laisse aller* à ce qui la suscite. Mais au même moment, l'émotion est comme interdite: le sentiment la reprend en elle et la retient de suivre l'élan qui la projette vers la source de l'étrangeté. L'émotion n'en demeure pas moins émotion, mais du fait qu'elle demeure sous la garde du sentiment, elle est privée de cette extériorisation minimale que constitue l'effusion. L'émotion devant l'étrange est en vérité – et pour ainsi dire – "in-motion": elle met en place le paradoxe d'un mouvement d'extériorisation qui ne s'extériorise pas, *d'une extériorisation intérieure qui elle-même ne s'extériorise pas*. En tant que telle, elle coïncide avec ce recul angoissé devant l'en-soi la chose que nous décrivions plus haut, recul dont la force de répulsion n'est mesurée que par ce mouvement contraire qui nécessite *au même moment* une avancée en direction de la chose. Le sentiment d'étrangeté s'accorde donc parfaitement avec la vision radicale que le peintre déploie: nécessité de l'avancée et volonté de reculer, tendance "émotive" vers l'extériorisation sitôt reprise par l'exigence "sentie" (non sentimentale) de "garder en soi" le mouvement extériorisant de l'émotion.

Ces développements préliminaires autour de la situation commune du phénoménologue et du peintre devraient maintenant nous permettre de renouer avec la question directrice de notre recherche et de ressaisir la spécificité du champ interrogatif de l'énigme, non plus par contraste avec l'interrogation problématique, mais plutôt en rapport au champ de l'interrogation sans réponse.

Quelle est, demanderons-nous, la spécificité du champ interrogatif dans lequel se tient le peintre dont l'oeuvre se ressource à la vision radicale et au sentiment d'étrangeté que nous venons de décrire? Plus exactement: comment Merleau-Ponty conçoit-il, en 1945, le champ interrogatif propre à la création de l'oeuvre d'art pour autant que cette oeuvre constitue une effectuation concrète du mouvement expressif qui caractérise en propre l'existence humaine?

A la lumière de ce que nous avons dit jusqu'à présent, il pourrait être tentant de répondre à cette dernière question en disant que le champ interrogatif propre au peintre est celui de l'interrogation sans réponse. Après tout, n'est-il pas juste de dire que le peintre, tout comme le phénoménologue, se retrouve en présence du «mystère du monde»? N'est-il pas vrai, par ailleurs, que la reconnaissance de ce monde inhumain et sans familiarité coïncide avec la reconnaissance de la facticité entendue comme cette obscurité primordiale sur fond de quoi la "lumière", et toute signification en général, se déploie? De ce point de vue, nul doute que le champ interrogatif propre à la vision picturale se définisse comme interrogation sans réponse. Mais est-ce bien le cas?

Certes, le monde que le peintre cherche à restituer est bien sans réponse. Mais ceci ne veut pas dire que l'interrogation *du peintre* soit elle-même sans réponse. Ce qui demeure sans réponse, c'est moins l'interrogation du peintre lui-même que cette interrogation qui s'impose à lui dans le sentiment d'étrangeté que lui inspire ce monde. Autrement dit, l'interrogation sans réponse n'est pas d'abord celle que la vision du peintre adresse d'elle-même au monde, mais elle coïncide plutôt avec cette interrogation qui *est adressée* au peintre à partir du monde qui se découvre à lui au sein de l'étonnement angoissé. *L'interrogation que déploie concrètement la vision du peintre face à l'être sans réponse du monde n'est pas elle-même interrogation sans réponse, mais recherche paradoxale d'une "réponse" susceptible de manifester le mode d'être sans réponse du monde inhumain. Qu'est-ce à dire?*

Sommes-nous en train de suggérer que l'interrogation propre à la vision picturale surgirait en réponse à l'interrogation que le monde adresse d'abord au peintre? Si tel était le cas, nous aurions toutes les raisons de penser que le champ interrogatif du peintre serait, à proprement parler, énigmatique. Or, ce

n'est pas tout à fait ce que nous disons. Nous n'affirmons pas que la vision interrogante du peintre surgit *en réponse* à l'appel énigmatique que le monde inhumain lui adresse au sein de l'étonnement, nous disons plutôt – et là est la nuance – que l'interrogation mise en oeuvre par la vision picturale surgit *en face de l'être sans réponse* (c'est-à-dire sans appel) du monde. Que signifie ici cet "en face de"?

A partir du moment où le monde est défini fondamentalement comme mystère, et non pas comme énigme, ce monde ne peut pas, à la lettre, *appeler* l'interrogation humaine. Ce qui pourrait surprendre dans la mesure où ce monde se dévoile au sein de l'étonnement. En tant que disposition originaire, l'étonnement devrait, d'après notre hypothèse principale, définir les conditions de possibilité d'un appel à notre interrogation, laquelle surgirait alors en réponse à cet appel que constitue concrètement l'étonnement. Mais comme nous l'avons suggéré plus haut, l'étonnement peut être conçu (au moins) de deux façons: soit comme bonne, soit comme mauvaise surprise. Dans la mesure où l'étonnement coïncide avec une bonne surprise, il se concrétise alors comme émerveillement ou admiration; dans la mesure où, au contraire, il constitue plutôt une mauvaise surprise, il assume alors les traits de l'angoisse ou de l'effroi. C'est pourquoi il convient ici de raffiner notre hypothèse principale: il ne suffit plus de dire que l'étonnement *en général* précède et rend possible, par le biais d'un appel, notre interrogation. *Car encore faut-il que cet étonnement assume la forme d'une bonne surprise, c'est-à-dire d'une surprise telle qu'elle ne rende pas impossible, en dernière analyse, la mise en branle de notre interrogation, qu'elle ne la déboute pas au moment même où elle s'apprête à s'élancer en direction de cela qui l'interroge.*

Dans «Le doute de Cézanne», comme dans tous les écrits contemporains de la période de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty semble le plus souvent comprendre la l'expérience de l'étonnement en relation au caractère intrinsèquement "mystérieux" du monde. Pour cette raison, c'est moins en termes d'admiration ou d'émerveillement que le rapport primitif au monde est décrit, qu'en termes d'étrangeté, de répulsion, d'inhumanité: ce monde-là n'en est pas un qui appelle notre interrogation, mais qui au contraire la laisse sans réponse et qui donc rend possible cette attitude fondamentale que

Merleau-Ponty décrit en termes de «mauvais existentialisme», voire de «scepticisme». C'est pourquoi il ne faut pas se presser d'associer trop étroitement le thème de l'étonnement *en général* à celui de l'interrogation énigmatique. Pour autant que, dans les écrits de la première période à tout le moins, l'étonnement demeure interprété par Merleau-Ponty surtout à partir des phénomènes de l'étrangeté et de l'angoisse, l'interrogation humaine ne coïncide donc pas avec un processus qui surgit *en réponse* à l'étonnement, mais *en face* de lui.

Mais dans ce cas, qu'est-ce qui peut faire en sorte que la vision du peintre, *en dépit de la répulsion première que provoque le découvrment du monde inhumain*, pénètre en ce monde plutôt que de s'en retirer? Faute d'être appelée, c'est-à-dire positivement attirée par cela même qu'elle considère, il semble que seule une *décision subjective* puisse donner à la vision du peintre la force nécessaire de s'engager dans le "non-sens" du monde inhumain; seule la *décision* de révéler ce monde peut donner à la vision de la subjectivité cette force de *propulsion* susceptible de renverser le mouvement de *répulsion* que cette subjectivité éprouve spontanément devant ce monde. Autrement dit, si le monde qui se révèle au peintre, non seulement ne fournit pas un indice d'attraction susceptible d'appeler à lui sa vision, mais manifeste au contraire un indice de répulsion qui semble a priori rendre impossible le déploiement de toute vision, l'absence de cette "force d'attraction" ne pourra vraisemblablement être compensée que par la mise en oeuvre d'une "force de propulsion" qui sera alors le fait d'une *décision* qui ne reposera elle-même sur rien d'autre que sur la libre initiative de la subjectivité.

«L'artiste (...) assume la culture depuis son début et la fonde à nouveau, il parle comme le premier homme a parlé et peint comme si l'on n'avait jamais peint. L'expression ne peut alors pas être la traduction d'une pensée déjà claire, puisque les pensées claires sont celles qui ont déjà été dites en nous-mêmes ou par les autres. La "conception" ne peut pas précéder l'"exécution". Avant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague et seule l'oeuvre faite prouvera qu'on devait trouver là quelque chose plutôt que rien.» (12)

Bien que les concepts de décision et de liberté ne soient pas explicitement évoqués dans ce passage, ils n'en définissent pas moins le cadre à l'intérieur

duquel la doctrine merleau-pontienne de l'expression s'élabore. A l'intérieur d'un tel cadre, rien ne semble pouvoir a priori solliciter l'oeuvre du peintre; de fait, si le peintre est en mesure de peindre «comme si on n'avait jamais peint», si aucune «conception», image ou représentation ne peut ici servir de point d'appui à l'activité du peintre, celui-ci ne peut donc pas puiser dans la dimension générale du "passé" les déterminations susceptibles de mettre en branle son activité picturale. Inversement, la «fièvre vague» que Merleau-Ponty identifie comme la seule instance précédant le processus de l'expression proprement dite, semble court-circuiter la possibilité que l'oeuvre soit appelée ou sollicitée par la dimension générale de l'avenir. La «fièvre vague» n'est que l'indice sensible par lequel la liberté du peintre se manifeste: elle apparaît comme ce qui précède et rend possible la décision créatrice par laquelle une oeuvre vient au monde. L'expression et la création sont donc comprises ici dans le cadre fondamental du libre projet par lequel une subjectivité assume *d'elle-même* sa situation de fait *pour la dépasser*.

«Si je suis dès ma naissance projet, impossible de distinguer en moi du donné et du créé (...) S'il y a une liberté vraie, ce ne peut être qu'au cours de la vie, par le dépassement de notre situation de départ, et cependant sans que nous cessions d'être le même, – tel est le problème. Deux choses sont sûres à propos de la liberté: que nous ne sommes jamais déterminés, – et que nous ne changeons jamais.» (13)

La liberté, c'est-à-dire cette possibilité constante qu'a la subjectivité de se déterminer elle-même à projeter quelque chose de neuf, exclut donc par avance tout déterminisme et tout appel. En tant qu'elle est à elle-même ses propres conditions de possibilité, la liberté est donc *causa sui*. Sartriennement conçue, comme elle l'est ici, aucune «situation de départ» ne peut relativiser l'absoluité de la liberté, puisque ce n'est que par le libre dépassement de cette situation que celle-ci prend elle-même son sens en tant que situation *de départ*. Il ne peut y avoir de situation de départ avant le choix que fait une liberté de dépasser cette situation (14). Dans le cadre d'une telle conception de la liberté, la vision radicale du peintre apparaît donc comme la décision créatrice par laquelle ce dernier choisit, en dépit de la répulsion que lui inspire spontanément ce monde, de « [rendre] accessible aux plus "humains" des hommes le spectacle dont ils font partie sans le voir » (15). La liberté du peintre donne à sa

décision créatrice *l'impulsion* qui lui permet de renverser la *répulsion primitive* qu'il éprouve à la vue de ce spectacle inhumain, et de le rendre ainsi «accessible» aux autres. *Dans la mesure où le mystère du monde n'est pas pour nous d'ores et déjà une source d'attraction, seule la liberté peut donner à l'expression la force dont elle a besoin pour voir et donner à voir ce dont elle préfère spontanément se détourner.*

La tâche du peintre, pour infinie qu'elle soit, n'en demeure donc pas moins prométhéenne par essence. Grâce au coup de force (ou au coup de sonde) de la vision interrogative du peintre, le mystère du monde est «rendu accessible aux plus humains des hommes». *Tout se passe alors comme si le champ interrogatif propre à la vision radicale du peintre se tenait indécis entre le problème et l'interrogation sans réponse, c'est-à-dire très précisément là où, contre toute attente, l'extrémité du champ problématique et celle de l'interrogation sans réponse communiquent.* De fait, le concept de liberté mobilisé par Merleau-Ponty dans le contexte de cette étude consacrée à Cézanne n'est pas très éloigné de la conception sartrienne, et donc idéaliste, de la liberté. Comme nous l'avons vu plus haut, la liberté sartrienne suppose à sa source une possibilité originaire de *retrait* face au monde. L'objectivation du monde, sa réduction au statut d'objectité, est contemporaine de cette conception de la liberté comme retrait précédant tout engagement. En ce sens, la conception sartrienne de la liberté n'est qu'une modalité de cette pensée objective dont le champ interrogatif est par excellence celui du problème. En mobilisant le concept sartrien sur le plan de l'activité picturale, Merleau-Ponty en importe aussi, plus ou moins clandestinement, la charge problématique. Paradoxalement, le monde mystérieux que le peintre a pour tâche de «rendre accessible aux plus humains des hommes» devient, pour ce peintre, l'objet répulsif dans lequel il peut, grâce à l'impulsion de sa liberté, plonger son regard. Autrement dit, le peintre ne peut, *de lui-même*, c'est-à-dire librement, engager son regard dans le monde inhumain qu'à condition d'*objectiver* dans une certaine mesure ce monde: il ne peut vaincre la répulsion primitive du monde qu'à condition d'en faire l'objet de sa prospection visuelle. L'impulsion que donne la liberté du peintre à sa décision créatrice est donc fondamentalement objectivante. La difficulté engendrée par cette situation devient par conséquent inextricable: la tâche du peintre est de révéler le mystère du monde, mais il ne

peut rigoureusement satisfaire à cette tâche qu'en réduisant ce monde à un objet, c'est-à-dire qu'il ne peut répondre à la tâche qu'en ne répondant pas à cette tâche, ce qui est absurde. Pour pénétrer du regard ce monde qui lui répugne, le peintre a besoin de la liberté, mais sitôt mobilisée, la liberté objective ce monde, *si bien qu'à la fin le seul monde que la vision du peintre pénètre est un monde étranger étalé sous le regard d'un spectateur lui-même étranger à cette étrangeté*. L'inhumanité du monde, une fois objectivée, devient l'équivalent d'une inhumanité humaine, c'est-à-dire rendue accessible par et pour les hommes.

Pour toutes ces raisons Merleau-Ponty n'aurait donc pas réussi, dans ce premier essai consacré à la peinture, à concilier les deux impératifs contradictoires de sa démarche, soit, d'une part, d'assigner au peintre la tâche de révéler le mystère du monde (manifester l'être sans réponse du monde), et d'autre part de faire appel à la liberté du peintre à titre de condition de possibilité de révélation de ce mystère (faire de l'interrogation sans réponse un problème). La conséquence en est que le champ interrogatif du peintre ne peut pas être rigoureusement défini (16). Une telle aporie résulte toutefois de l'assomption par Merleau-Ponty d'une prémisse qu'il ne tardera pas lui-même à remettre en question, à savoir que le mystère du monde coïncide avec l'inhumanité d'un monde sans appel. C'est pourquoi nous devons maintenant nous tourner en direction des essais ultérieurs consacrés à la peinture afin de mesurer la profondeur de cette remise en question, et l'approfondissement du champ interrogatif de l'énigme qui en résulte.

5.2- Appel et interrogation

Le deuxième essai que Merleau-Ponty a consacré à la question de la peinture a connu deux versions. La première date vraisemblablement de 1948 et constitue un chapitre de l'ouvrage publié posthume sous le titre *La prose du monde*. A cette époque, l'étude se présente sous le titre «Le langage indirect». Une seconde version de cette étude sera présentée quatre ans plus tard à la revue des *Temps Modernes*, puis reprise dans *Signes* sous le titre «Le langage indirect et les voix du silence». Il y aurait fort à dire sur les différences et les

similitudes que présentent ces deux versions. Pour l'essentiel, l'intention générale de Merleau-Ponty est, dans les deux cas, de montrer que le rapprochement de l'expérience du langage et de celle de la peinture est dans une certaine mesure autorisé par cette adhérence originaire et irréductible du sens (ou de la signification) aux signes qui le manifestent. Notre intention n'est cependant pas de nous pencher sur ce rapprochement entre le langage et la peinture. Nous nous concentrerons plutôt sur le statut de la peinture comme telle en essayant de dégager les éléments qui, dans l'une ou l'autre de ces deux versions, voire dans les deux, sont susceptibles de jeter un éclairage sur la question qui nous occupe, soit la mise à jour par Merleau-Ponty du champ interrogatif de l'énigme.

Nous avons vu que, en 1945, Merleau-Ponty concevait la tâche du peintre surtout à partir de l'expérience de Cézanne, à savoir comme celle d'une libre expression créatrice grâce à laquelle le peintre «rend accessible» aux autres le fond de nature inhumaine qui repose sous le monde familier et humain. La subjectivité du peintre devait donc, par un acte de liberté créatrice, se résoudre à engager sa vision dans l'exploration du mystère répulsif du monde. Nous avons alors noté que, pour ce peintre-là, il ne pouvait pas y avoir l'équivalent d'un appel à l'interrogation en provenance du monde visible lui-même, que l'interrogation du visible (génitif objectif) ne pouvait par conséquent surgir qu'à la suite d'un coup de force de la liberté face à un monde conçu comme fondamentalement hostile et étranger. Or, la différence fondamentale que présente le texte «Le langage indirect...» par rapport au «Doute de Cézanne», nous semble précisément surgir d'une modification non moins fondamentale dans la conception merleau-pontienne du monde: celui-ci ne coïncide plus avec le lieu d'une étrangeté foncière ou angoissante, mais bien avec celui d'un appel «admirable» qui se saisit de la vision du peintre.

«Il [le peintre] est un homme au travail, qui retrouve chaque matin, dans la configuration que les choses reprennent sous ses yeux, le même appel, la même exigence, la même incitation impérieuse à laquelle il n'a jamais fini de répondre.» (17)

Dans la première comme dans la seconde version de l'essai, l'extrait que nous venons de rapporter surgit, nonobstant quelques variations auxquelles

nous reviendrons plus loin, en réponse à la doctrine de Malraux sur l'art, doctrine au sein de laquelle l'artiste se trouve en quelque sorte «divinisé» et sa tâche sacralisée. Ce qui peut surprendre dans cette critique que Merleau-Ponty adresse à Malraux, c'est justement l'allure autocritique que prend cette réponse en regard du premier essai que Merleau-Ponty lui-même a consacré à la peinture. Tout se passe en effet comme si, à l'occasion de la critique de la doctrine de Malraux, Merleau-Ponty s'efforçait de se défaire d'une conception qu'il n'était pas loin d'épouser lui-même en 1945. Certes, dans «Le doute de Cézanne», Merleau-Ponty ne doutait pas que le peintre fut un homme, mais cet homme se voyait tout de même confier la tâche *extraordinaire* de «rendre accessible aux plus "humains" des hommes» le monde inhumain sur lequel repose le monde des habitudes. La liberté du peintre et sa décision créatrice de révéler le mystère du monde, d'engager sa vision dans la nature inhumaine en dépit de la répulsion que celle-ci lui inspire, pouvait encore passer pour un geste essentiellement prométhéen, sinon divin, du moins héroïque.

Que dans «Le langage indirect...» le peintre redevienne un simple «homme au travail» est donc l'indice d'une modification majeure dans l'approche merleau-pontienne de la peinture et de la tâche qui lui est propre. Notre hypothèse est que cette modification est appelée par une mutation fondamentale sur le plan de la conception du statut ontologique du monde. Ce que le peintre retrouve «chaque matin», ce n'est plus, comme en 1945, ce monde étranger dont l'hostilité primitive doit être affrontée héroïquement par une vision qui va à la racine, mais c'est bien plutôt un monde familier qui, littéralement, *appelle, exige ou incite* la vision interrogative du peintre à s'enfoncer en lui: «Le peintre (...) retrouve chaque matin dans la figure des choses *la même interrogation*, le même appel auquel il n'a jamais fini de répondre.» (18)

Que le thème de l'appel soit ici explicitement associé à celui de l'interrogation signifie que la vision du peintre, elle-même interrogative, surgit *en réponse* à une interrogation *qui ne procède pas de l'interrogation du peintre* bien qu'elle s'adresse à elle. En tant que l'interrogation en provenance du monde et des choses vaut et se produit comme appel, c'est le monde lui-même qui pose désormais les conditions de possibilité de sa propre inspection

visuelle, et non pas la liberté humaine. Si celle-ci préoccupait tant Merleau-Ponty dans l'essai de 1945, c'était précisément parce que l'absence de cette dimension de l'appel – absence consacrée par le caractère foncièrement répulsif du monde – rendait nécessaire quelque chose comme un contrecoup, une contre-force susceptible de renverser la force ontologiquement répulsive du monde. Seule la liberté humaine entendue comme autodétermination de la subjectivité était alors en mesure de fournir à la décision créatrice l'élan initial dont elle avait besoin pour contrecarrer la force répulsive de la nature inhumaine. Le postulat de la liberté humaine n'était par conséquent, et en dernière analyse, fonction que d'une certaine interprétation du monde.

Dans la mesure où le monde n'est plus conçu comme une présence primitivement hostile et étrangère, mais bien plutôt comme le lieu familier d'un appel «que le peintre retrouve chaque matin dans la figure des choses», la nécessité de la liberté humaine *en tant qu'autodétermination de la subjectivité* disparaît. Ce qui ne veut pas dire que toute idée de la liberté disparaît avec elle. L'appel, l'interrogation que le peintre reçoit du monde, n'est pas un déterminisme, mais une sollicitation. En ce sens, la liberté est bien impliquée, seulement il ne s'agit plus de cette liberté négative, de ce néant de liberté qui est pur pouvoir d'autodétermination et d'auto-décision: il n'est plus question ici de cette liberté qui peut toujours en principe se libérer *du monde*, mais plutôt d'une liberté dont le travail consiste à se libérer *de* la subjectivité (et de ses réquisits) *pour le monde*. (19)

Cette liberté qui n'est pas d'abord libre *du* monde, mais libre *pour* lui, c'est-à-dire libre pour répondre à l'appel que ce monde adresse toujours déjà au peintre, Merleau-Ponty la ressaisit en 1952 à travers la notion de *style*. Celle-ci se substitue désormais à la notion de projet par laquelle l'auteur du «Doute de Cézanne» tentait de décrire le mouvement général de l'interrogation que le peintre adresse de lui-même au monde, c'est-à-dire le sens de l'investissement symbolique du monde à partir «de cette manière d'être au monde qui est moi depuis le début» (20). Or le style pourrait sembler, de prime abord, se confondre avec une telle «manière d'être». Ce qui interdit toutefois une telle coïncidence, c'est, en dernière analyse, le lieu même de l'exigence à partir ou en fonction de laquelle le projet et le style tirent leur signification respective. Si

le projet est libre manière d'être, cette liberté n'est toutefois comprise qu'à partir d'elle-même: son engagement créatif ne se comprend qu'en regard d'une décision fondamentale qui se situe tout entière du côté de la subjectivité. Le projet est toujours projet d'investissement du monde par un ensemble de symboles qui définissent la manière d'être d'une subjectivité bien posée. Le style, en revanche, mobilise une liberté qui est déjà réponse à une exigence de manifestation qui n'est pas elle-même subjective en son fond, mais bien *mondaine*. Le style ne se définit donc pas par une oeuvre de *formation*, de mise en forme ou d'investissement à partir de rien, mais plutôt par une oeuvre de *déformation* à l'endroit de quelque chose.

«Le style est chez chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette oeuvre de manifestation, l'indice universel de la "déformation cohérente" par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément. L'oeuvre ne se fait pas loin des choses et dans quelque laboratoire intime dont le peintre aurait et aurait seul la clef: que ce soit en regardant de vraies fleurs ou des fleurs de papier, il se reporte toujours à *son* monde comme si le principe des équivalences par lesquelles il va le manifester y était depuis toujours enseveli.» (21)

Le concept de déformation cohérente que Merleau-Ponty emprunte à Malraux, et qui définit concrètement le style, est l'indice – à tout le moins terminologique – d'une préséance de la "forme" du monde par rapport à toute entreprise de formation ou de création. C'est dire que si le monde était d'emblée in-forme, chaos, non-sens, alors le style, au sens où l'entend ici Merleau-Ponty, ne serait pas possible. Le style, entendu comme exercice de déformation, présuppose quelque chose comme une forme générale du monde, il ne se définit lui-même que comme un certain écart en regard de cette norme primordiale, cette forme *primitivement perçue* qu'est le monde (22). Or en tant que le monde coïncide avec le lieu d'une forme primitive, le monde fait déjà sens. C'est ce «sens encore épars dans sa perception» que le style du peintre "concentre" au sein de son exercice de "déformation cohérente". La perception, nous l'avons vu, est toujours conçue par Merleau-Ponty comme ouverture sur une forme ou une structure, c'est-à-dire sur un existant doté d'une certaine signification (23). Mais qu'advient-il de la perception lorsque celle-ci s'ouvre au monde lui-même conçu comme *forme première*? Autrement demandé, que devient la perception à partir du moment où le monde perçu n'est plus pensé

comme fond, comme pro-fondeur de laquelle surgit la figure concrète des existants, mais bien comme forme?

Dans une telle perspective, une chose est sûre: la perception ne peut plus être conçue seulement comme glissant à la surface d'un univers d'objets constitués une fois pour toutes, mais elle-même se fait stylisante: «[L]a perception déjà stylise» (24), ce qui veut dire qu'elle déploie en regard du monde une norme perceptive autour de laquelle les éléments mondains concentrent leur signification. Parce que la perception stylise plutôt que de simplement percevoir, le sens qui est alors "donné" ou "perçu" est, à proprement parler, concentré, c'est-à-dire orienté selon une norme invisible dont ni le percevant ni le monde n'ont le secret, mais qui se situe plutôt à l'exacte jonction de leur rencontre. Le sens qui se concentre ainsi est le résultat d'un appel, et la stylisation perceptive n'est rien d'autre que cette expérience au sein de laquelle la captation de l'appel et la réponse à cet appel s'enchevêtrent.

Parce qu'elle se définit d'ores et déjà dans le prolongement d'un appel qui l'a depuis toujours précédée, la perception est fondamentalement expression. La perception première est expression parce que le monde, comme forme première ou forme des formes, ne se donne pas d'abord *comme donné*, mais plutôt *comme or-donné*, concentré autour d'un «système d'équivalences» qui définit la modalité de la rencontre qui s'opère entre la perception et le monde, tant et pour autant que le monde lui-même appelle déjà à une telle rencontre et que la perception s'effectue en réponse à cet appel.

Toutefois, le sens exprimé et stylisé par la perception première est «encore épars» dit Merleau-Ponty; la «déformation cohérente» que la perception opère sur la forme même du monde n'est encore qu'une condensation minimale qui, en regard de la condensation artistique par exemple, peut sembler éparse. Tout se passe alors comme si la perception n'était qu'une première réponse encore très vague à un appel passablement nébuleux, une stylisation originelle dont le caractère "épars" est lui-même susceptible de "condensations plus denses", de surcondensations en quelque sorte. En ce sens, l'expression proprement artistique apparaît comme une reprise de cette stylisation primitive de la perception, comme une réponse plus urgente à un appel qui se fait plus précis,

dont l'ex-pression se fait justement plus pressante (25):

«Le style est chez chaque peintre (...) l'indice universel de la "déformation cohérente" par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister *expressément*» (26)

C'est n'est sans doute ni un hasard, ni l'effet d'un mauvais jeu de mots, si l'adverbe "expressément" surgit au moment même où Merleau-Ponty fait état de l'exigence de concentration qui est au coeur de l'expression proprement artistique. A l'expression "imprime" ou implicite de la perception succède l'expression "expresse" de la création, c'est-à-dire l'expression explicitée (ou surcondensée) de cette norme ou de cet "écart" qui est le sens même de l'être-au-monde-normal, déjà normé, de l'artiste. Parce que "l'être-au" de cet "être-au-monde" n'a rien de commun avec cette liberté qui se projette d'elle-même en direction d'un monde, parce que cet "être-au" a bien plutôt le sens de la réponse à un appel en provenance du monde et que la liberté se définit dès lors comme libre *pour* cet appel plutôt que comme libre *face* à lui, le style suppose par conséquent un Soi qui ne coïncide ni avec le Moi d'une subjectivité maîtresse de ses visées, ni avec le pour soi qui appelle l'être plutôt qu'il ne laisse appeler par lui. Le Soi que présuppose le concept merleau-pontien de style n'est donc ni "moi", ni individu, ni "pour soi": il est, plus rigoureusement et plus simplement, *pour-l'être*.

«La peinture moderne pose un tout autre problème que celui du retour à l'individu: le problème de savoir comment on peut communiquer sans le secours d'une Nature préétablie et sur laquelle nos sens à tous ouvriraient, comment nous sommes entés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre.» (27)

Ce qui nous est le plus propre n'ouvre donc pas sur l'individuel, mais sur l'universel. Le style, ce qui définit en propre le mode d'être-au-monde de l'artiste, n'est rien sans une telle ouverture, c'est-à-dire sans l'appel qu'il reçoit sans cesse en provenance de l'être et en regard duquel son style apparaît comme la réponse *expresse* que cet appel sollicite.

«Ce que le peintre met dans le 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 que sur la peinture des autres ou sur le monde» (28)

Nous avons vu plus haut que l'appel – ou l'interrogation – que le peintre relevait s'annonçait paradigmatiquement à lui à partir du monde ou, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, «dans la figure des choses». Mais l'universel que nous rencontrons à ce stade de l'argumentation, et qui est le lieu même de l'appel, déborde la sphère des choses pour embrasser aussi les «propres essais» du peintre de même que «la peinture des autres». Le monde à partir duquel le peintre doit «conquérir son style», celui à partir duquel l'appel à la création se fait entendre n'embrasse pas seulement la sphère du monde naturel, mais embrasse aussi celles de l'acquis (ce que le peintre lui-même a déjà fait) et du passé (ce que les autres peintres lui ont donné à voir). Monde, passé et altérité dessinent, de proche en proche, les contours de cet universel sur lequel «le plus propre» du peintre – son style – «est enté», ce à partir de quoi ce propre se conquiert et vient progressivement à lui-même.

«Cette triple reprise qui fait de l'opération expressive comme une éternité provisoire, elle n'est pas seulement métamorphose au sens des contes de fées, – miracle, magie, création absolue dans une solitude agressive, – *elle est aussi réponse à ce que le monde, le passé, les oeuvres faites demandaient, accomplissement, fraternité.*» (29)

On peut mesurer à l'allure générale de ce passage la distance franchie par Merleau-Ponty entre ce second essai sur la peinture, et le premier. Cette «solitude agressive» qui se voit ici écartée à titre de principe de compréhension de l'expression créatrice était précisément ce que Merleau-Ponty, sous une forme plus ou moins avouée, revendiquait dans l'étude de 1945 pour comprendre la situation du peintre face au monde inhumain. Désormais, cette solitude cède la place à quelque chose comme une «fraternité», une universalité qui n'est pas l'universalité abstraite du concept, mais plutôt celle qui se produit et se réalise comme appel à la création à travers la triple instance du monde visible, des oeuvres faites et des oeuvres d'autrui. L'expression artistique n'est plus réponse à ce qu'une subjectivité solitaire se propose d'elle-même de montrer «aux plus humains des hommes», mais réponse à «ce que le monde, le passé, les oeuvres faites exigeaient», réponse par conséquent à une sollicitation qui ne soulève la «subjectivité» à partir de ce qu'elle a de plus propre qu'en l'atteignant à partir de ce qui lui est le plus étranger, ou mieux, qui l'atteint

à partir d'une région où le proche et le lointain, l'étranger et le familier, l'universel et le singulier sont en quelque sorte enchevêtrés «sans que le peintre puisse jamais dire, parce que la distinction n'a pas de sens, ce qui est de lui et ce qui est des choses» (30).

On pourrait s'étonner de ce que, dans «Le langage indirect...», la peinture de Cézanne, loin de représenter pour Merleau-Ponty le paradigme de l'expérience de la peinture (comme c'était le cas en 1945), se voit au contraire relativisée au profit d'une expérience générale de l'expression picturale qui prend en compte son déploiement historique. C'est qu'il s'agit désormais de penser l'expérience de la peinture non plus du point de vue d'une décision créatrice foncièrement subjective, elle-même comprise à partir d'une certaine conception de la liberté comme *liberté-face-à...*, mais de resituer toute expérience picturale, abstraction faite de ses coordonnées historiques concrètes, en regard de cet appel à l'expression qui précède toute décision, et où la liberté du peintre se déploie comme *liberté-pour* répondre à cet appel. Il faut désormais comprendre la tâche fondamentale à laquelle sont confrontés tous les peintres comme surgissant à partir d'un seul et même appel qui confère à l'ensemble indéfini des expériences picturales quelque chose comme une unité et une historicité: «L'unité de la peinture (...) n'est pas seulement au Musée, *elle est dans cette tâche unique qui se propose à tous les peintres*» (31). Cette tâche, dit Merleau-Ponty, est proposée, elle se propose elle-même: c'est dire qu'elle n'est ni le fait d'un destin qui s'imposerait de l'extérieur à tous les peintres et qui congédierait toute liberté pour faire de chaque peintre l'instrument plus ou moins malléable d'un quelconque «esprit de la peinture» – la tâche se propose mais ne s'impose pas –, ni le fait de pures subjectivités qui se détermineraient d'elles-mêmes, et sans appel, à dévoiler de façon prométhéenne le monde mystérieux qui se profile sous les perspectives du monde familier – c'est la tâche elle-même qui se propose, et non le peintre qui se propose à lui-même librement cette tâche. Car s'il ne s'agissait que d'une tâche imposée ou auto-proposée, l'unité de la peinture ne pourrait alors être assurée que par une historicité purement *événementielle*

«Il y a [une historicité] ironique ou même dérisoire, et faite de contresens, parce que chaque temps lutte contre les autres comme contre des étrangers en leur imposant ses soucis, ses perspectives. Elle est oubli plutôt que

mémoire, elle est morcellement, ignorance, extériorité» (32).

A ce titre, il n'y a pas tant de différence entre le primat d'un "esprit de la peinture" qui domine de l'extérieur le devenir de l'expression picturale, et le primat d'une décision créatrice qui détermine à chaque fois de l'intérieur la signification et la portée de l'expression à réaliser; dans les deux cas, le sens «de la tâche qui se propose à tous les peintres» est manqué; que cette tâche se dissolve dans l'ironie de l'esprit objectif qui s'impose clandestinement à tous les peintres d'une époque, ou qu'elle culmine dans la décision dérisoire d'imposer, à partir d'un temps déterminé, «ses soucis [et] ses perspectives» à d'autres temps, les points de vue antagonistes de l'objectivité ou de la subjectivité absolues s'inscrivent dans une même historicité de "données" ou d'événements qui n'entretiennent, les uns par rapport aux autres, que des rapports strictement extérieurs.

Toutefois, ressaisie à partir et en fonction de cette tâche unique «qui se propose à tous les peintres», comprise en fonction de cet appel à la création qui sollicite, mais sans la provoquer mécaniquement, l'expression picturale, la peinture est alors réintroduite dans l'historicité qui lui est propre, qui n'est plus seulement histoire d'événements amalgamés ou soudés extérieurement les uns aux autres sous le coup de décisions créatrices successives ou sous le patronage ironique d'un esprit de la peinture, mais, plus profondément, *histoire événementielle*:

«Mais l'autre [histoire], sans laquelle la première serait impossible, est constituée et reconstituée de proche en proche par l'*intérêt* qui nous porte vers ce qui n'est pas nous, par cette vie que le passé, dans un échange continu, nous apporte et trouve en nous, et qu'il continue de mener dans chaque peintre qui ranime, reprend et relance à chaque oeuvre nouvelle l'entreprise entière de la peinture.» (33)

Historicité de cet intérêt, donc, qui n'est pas l'intérêt du souci, l'intérêt de cet être pour lequel il y a à chaque fois de son être, mais qui au contraire s'en désintéresse pour se tourner «vers ce qui n'est pas [lui]». Cet intérêt qui nous porte, que nous ne portons pas nous-mêmes, suppose que l'altérité mobilisant cet intérêt désintéresse toujours déjà l'intéressé de ce qui en lui est subjectivité de manière à le *libérer pour* ce qui est autre. L'historicité de l'intérêt, qui est

aussi bien celle de la tâche unique qui se propose à chaque peintre, est en définitive celle de la question unique à laquelle les peintres répondent à chaque fois de façon différente, et à laquelle il n'ont jamais fini de répondre. La question est la même pour tous parce que l'appel, dans sa structure fondamentale, s'adresse à tous. Ce qui diffère, cette différence à laquelle nous sensibilise l'historicité avènementielle de la peinture – et qui n'est pas un différend – ce n'est rien d'autre que l'ensemble indéfini des articulations possibles de l'appel à la réponse.

L'historicité propre à ces ajointements toujours singuliers de l'appel à la réponse est donc historicité d'avènements et non d'événements, non pas historicité de ce qui, à la lettre, *arrive* (ce qui peut toujours s'expliquer par le "passé" entendu comme ensemble des conditionnements historiques, sociaux et psychologiques propres à l'élaboration d'une oeuvre, c'est-à-dire ce qui *est arrivé* pour que ce qui arrive arrive comme il arrive), mais bien plutôt de ce qui *ad-vient*, de ce qui, littéralement, vient toujours devant et à l'avance, c'est-à-dire de l'appel sans lequel *ce qui arrive* – l'événement – serait toujours à comprendre à partir de *ce qui est arrivé*. L'avènement fait de l'événement un "événement" au sens fort; il sauve l'événement de sa dissolution et de sa décomposition a posteriori en éléments qui ne concernent que le destin de sa production, il le préserve de ce qui en lui est purement *effet*, conséquence nécessaire, pour le resituer en regard de son a(d)venir, c'est-à-dire en regard de l'appel qui rend possible cette *liberté pour* la réponse créatrice que l'appel sollicite.

Dans cette perspective, *l'historicité de l'avènement coïncide avec le champ interrogatif de l'énigme*. Le monde, les oeuvres faites, l'oeuvre des autres définissent en effet le triple lieu d'une interrogation qui se propose au peintre, qui n'est pas d'abord l'interrogation par laquelle le peintre interroge de lui-même le monde et les oeuvres, mais une interrogation *autre*, et accueillie comme telle au sein de l'étonnement:

«Comprise ainsi [comme avènement], l'histoire échapperait (...) aux confuses discussions dont elle est aujourd'hui l'objet et redeviendrait ce qu'elle doit être pour le philosophe: le centre de ses réflexions, non certes comme une "nature simple", absolument claire par elle-même, *mais au*

contraire comme le lieu de nos interrogations et de nos étonnements.» (34)

Qu'on ne s'y trompe pas: l'interrogation que Merleau-Ponty adjointe ici à celle de «nos étonnements» n'en est pas une qui se situerait dans le prolongement des visées d'une libre subjectivité dont le regard pourrait embrasser, en pure extériorité et en toute clarté, l'histoire à la manière d'«une nature simple» et sans profondeur. Dans la mesure où l'histoire est conçue comme «absolument claire par elle-même», elle ne désigne plus le lieu à partir duquel une interrogation se propose à nous, mais un espace soumis à *nos* visées interrogatives, objectivantes et problématiques. L'ordre de l'avènement est alors réduit à celui de l'événement, c'est-à-dire à l'ordre des instances et des explications qui, étant déjà claires par elles-mêmes, n'autorisent qu'une interrogation de type problématique. Toutefois, en tant que l'historicité et la temporalité sont comprises elles-mêmes comme avènements, elles redeviennent alors «le lieu de nos étonnements», c'est-à-dire le lieu de ces interrogations dont nous sommes davantage le terme que le sujet, et qui ont moins le sens d'un «nous interrogeons» que celui d'un «nous sommes interrogés». L'affiliation de l'ordre de l'avènement à celui de l'énigme entendue comme champ interrogatif distinct du problème et de l'interrogation sans réponse, trouve ici une confirmation exemplaire et atteint un degré d'explicitation jamais atteint auparavant dans les textes antérieurs de Merleau-Ponty. Revenons donc une dernière fois à l'énoncé qui nous a servi de point de départ, mais en le complétant cette fois de manière à mettre davantage en relief l'instance de cette Question primordiale qui précède et rend possible ces interrogations que nous disons nôtres:

«Le peintre lui-même est un homme au travail qui retrouve chaque matin dans la figure des choses la même interrogation, le même appel auquel il n'a jamais fini de répondre. A ses yeux, son oeuvre n'est jamais faite, elle est toujours en cours, de sorte que personne ne peut s'en prévaloir contre le monde. Un jour, la vie se dérobe, le corps se défalque; d'autres fois, et plus tristement, c'est la question éparse à travers le spectacle du monde qui cesse de se prononcer.» (35)

L'appel, l'interrogation, la question, comme on le voit ici, ont lieu dans «la figure des choses» ou «à travers le spectacle du monde». C'est là, de façon paradigmatique, que la question «se prononce» ou peut «cesser de se

prononcer». Là est la source de l'énigme. Mais d'où vient la nécessité pour l'énigme de prendre un tour "spectaculaire", c'est-à-dire de se déployer à même la visibilité du monde? Pourquoi, tout compte fait, l'énigme est-elle d'abord et avant tout énigme de la visibilité? Telle est la question qu'il nous faut désormais poser, et pour y répondre, il convient maintenant de se pencher sur le dernier essai que Merleau-Ponty a consacré au thème de la peinture.

5.3- *Enigme et réversibilité*

Dans «Le langage indirect et les voix du silence», il nous est apparu que le champ interrogatif de l'énigme faisait pour la première fois l'objet d'une articulation explicite de la part de Merleau-Ponty. La mise en relief d'un ordre de l'avènement distinct de celui de l'événement rendait alors possible la reconnaissance d'une historicité de la peinture dont la signification exigeait d'être ressaisie à partir de cet appel à l'expression créatrice, c'est-à-dire à partir de cette Question immémoriale qui n'est *posée* par aucun peintre mais qui se *pro-pose* à tous.

En 1960, dans l'étude intitulée *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty entreprend à nouveau de réfléchir sur le problème de la peinture. Ce qui pourrait de prime abord surprendre, c'est l'abandon ici des principaux concepts mobilisés dans «Le langage indirect...»: de fait, on chercherait en vain, dans *L'Oeil et l'Esprit*, un équivalent des concepts de style, de déformation cohérente, d'avènement et d'événement qui assumaient un rôle si important dans l'étude de 1952. En revanche, surgit une préoccupation plus aiguë qu'auparavant à l'endroit du statut de la *vision* picturale, de son inscription dans un être dont le propre est d'être à la fois voyant et visible. Tout se passe en effet comme si le souci de l'historicité picturale qui dominait dans «Le langage indirect» se voyait soudain relayé par un souci non moins important à l'endroit des modalités ontologiques de l'expérience esthétique. Comment rendre compte d'une telle modification de perspective? Quelles en sont les implications pour ce qui regarde la spécificité du champ interrogatif de l'énigme?

La différence essentielle entre les deux essais semble tenir dans le fait que

Merleau-Ponty ne considère plus comme allant de soi la vision elle-même. En tant que visée, la vision interrogative du peintre ne s'exerce pas d'un ailleurs du monde; elle n'est pas, à la manière du *Kosmotheoros*, pur regard survolant le monde: au contraire, elle s'enfonce en lui. Mais un tel enfoncement ne serait jamais possible si, d'une certaine manière, la vision n'était pas d'ores et déjà engagée dans le monde. Aussi, l'*enfonce*ment dans le visible que traduit la vision interrogative du peintre présuppose un *engagement* préalable de cette vision dans le monde, un engagement visible qui puisse éventuellement servir de plate-forme à tout enfoncement ultérieur sur le plan de l'expression picturale. C'est dire que l'appel à la vision interrogative ne définit qu'une des conditions indispensables à la production de l'expression créatrice; pour que celle-ci se produise, encore faut-il que le statut ontologique de cette vision garantisse que l'appel sera bel et bien *capté*. Or, – et tel est le point capital – la captation de l'appel à l'expression ne peut se faire que par une vision qui se tient déjà dans un "lieu" de même espèce que celui d'où l'appel procède, qui habite déjà le même espace de visibilité que lui. En un mot, la vision du peintre n'est possible que si le lieu de genèse de cette vision est lui-même visible: la vision ne peut être appelée que si cet appel atteint un voyant dont le propre est d'être lui-même visible, un voyant-visible: «L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible (...) il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même» (36).

A ce titre, le champ interrogatif de l'énigme recouvre désormais celui de la visibilité elle-même. C'est comme et en tant qu'énigme *de la visibilité* que l'énigme en général, le champ interrogatif de l'énigme lui-même, est alors compris par Merleau-Ponty: «[D]epuis Lascaux jusqu'à aujourd'hui, pure ou impure, figurative ou non, la peinture ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité» (37). Moi qui vois, je suis vu; moi qui touche, je suis touché. Je ne puis d'ailleurs voir et toucher qu'à condition de me saisir comme visible et tangible, c'est-à-dire comme appartenant à ce monde même que je vois et appréhende. L'énigme tient donc en ceci qu'il y a *réversibilité fondamentale* des volets du voir et de l'être-vu, du toucher et de l'être-touché. La réversibilité apparaît donc en quelque sorte comme le fondement de l'énigme de la visibilité. Qu'est-ce à dire?

Nous avons indiqué au cours des chapitres qui précèdent en quoi le concept merleau-pontien de l'étonnement nous semblait coïncider avec l'expérience d'une interrogation que nous n'adressons pas nous-mêmes au monde, mais que le monde nous adresse en tout premier lieu. Au sein de l'étonnement, avons-nous dit, tout se passe effectivement comme si nous étions le terme plutôt que la source de l'interrogation. Or, non seulement la thèse de la réversibilité s'accorde-t-elle parfaitement avec cette interprétation de l'étonnement, mais elle définit très exactement les conditions de possibilité d'une telle interprétation. *La réversibilité définit la situation paradigmatique à partir de laquelle il nous est permis de fonder ontologiquement notre interprétation du concept merleau-pontien de l'étonnement.* En ce sens, la réversibilité permettrait de légitimer tout ce qui a été dit jusqu'à présent à propos de l'appel et du champ énigmatique qu'il présuppose. Mais encore faut-il pouvoir le montrer. Pour ce faire, nous devons ici effectuer une petite incursion du côté du *Visible et l'Invisible*.

En tant que «vérité ultime» (38), la réversibilité affecte l'ensemble des modalités possibles de notre être-au-monde: elle signifie essentiellement que notre ouverture au monde (l'être-au... de cet être-au-monde dont parle Heidegger dans *Sein und Zeit*) ne se fait pas d'un ailleurs du monde, mais s'effectue au sein d'une appartenance irréductible à ce monde. C'est dire qu'il n'y pas pour nous de relation possible au monde (fut-elle de vision, d'écoute, de pensée ou de langage) qui ne se produise "de l'intérieur" même de ce monde: toute expérience vécue par nous à titre d'êtres *sentants*, fondamentalement ouverts au monde, est de ce fait même et pour cette raison expérience d'un être sensible, qui *est de* ce monde. Ainsi, l'expérience de la vision ne survient-elle qu'à un être déjà visible, l'expérience du toucher qu'à un être déjà tangible, etc. En conséquence, la distinction moderne du sujet et de l'objet qui a permis à de nombreux représentants de la modernité de tracer une frontière idéale entre l'existence comme conscience et l'existence comme chose, se trouve-t-elle d'entrée de jeu brouillée par la simple considération qu'avant d'exister comme pure conscience ou pure chose, nous existons d'abord comme "chair", c'est-à-dire comme ce «sensible exemplaire» dont le propre est d'être sensible à soi-même *tout en étant* sensible au monde. Cette relation foncièrement charnelle à soi et au monde exige d'être ressaisie en elle-même et si possible,

indépendamment des abstractions catégorielles de la *res cogitans* et de la *res extensa*, de l'être pour soi et de l'être en soi. L'opposition traditionnelle du sujet et de l'objet, de la conscience et de la chose ne s'avère pas seulement inapte à rendre compte de cette mixité fondamentale de la chair en fonction de laquelle notre ouverture au monde se fait toujours du sein de ce monde, mais elle doit-elle même être resituée en fonction de cette mixité. Autrement dit, les termes mêmes de l'opposition du sujet et de l'objet doivent être compris comme prélevés sur la chair qui n'est rien d'autre que le «milieu formateur» (39) et en tant que tel indivisible de cette opposition.

Ressaisie à partir de l'élément irréductible de la chair, la relation du "sujet" à "l'objet" ne peut plus être pensée sur le modèle d'une relation unilatérale. Parce que le corps articule l'une à l'autre les dimensions d'ouverture et d'appartenance au monde, le volet du voir à celui de l'être-vu, le volet du toucher à celui de l'être-touché, du penser à l'être-pensé, et parce que ces dimensions et ces volets sont dans une perpétuelle relation d'empiètement et de recouvrement réciproques les uns par rapport aux autres du fait de leur différenciation au sein d'une seule chair universelle, il devient par conséquent tout à fait concevable qu'un échange se produise au niveau des rôles que la modernité a unilatéralement distribués entre les instances du sujet et de l'objet; la vision, le toucher, la pensée elle-même ne sont plus le privilège exclusif d'un "sujet" voyant, touchant ou pensant: *le modèle d'intentionnalité que nous a légué la modernité se trouve ici complètement inversé: il y a désormais un sens à dire que nous sommes vus, touchés, pensés par le monde: «C'est par le monde d'abord que je suis vu ou pensé»* (40). La thèse de la réversibilité, ontologiquement fondée par l'expérience inaugurale du monde comme chair, ne traduit alors rien d'autre que les conditions de possibilité de semblables renversements.

Ne sommes-nous pas alors autorisés plus que jamais à affirmer que ce qui est vrai de la vision, du toucher et de la pensée l'est tout autant de l'interrogation? Le prolongement de la thèse de la réversibilité à l'ordre de l'interrogation ne nous permet-il pas de dire, mimant la formule de Merleau-Ponty, *que c'est par le monde d'abord que nous sommes interrogés*? L'étonnement signifie-t-il autre chose que la préséance de cette interrogation

que le monde nous adresse sur l'interrogation que nous lui adressons (de nous-mêmes? Et n'est-ce pas précisément ce bouleversement de l'intentionnalité interrogative que traduisent ces expériences singulières que Merleau-Ponty apporte tant de soin à isoler et à interpréter dans *L'Oeil et l'Esprit*?

«Le peintre vit dans la fascination (...) Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent, et André Marchand après Klee: "Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant ... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer..." (41)

«Les rôles inévitablement s'inversent»: la fascination dont parle ici Merleau-Ponty est en quelque sorte la situation paradigmatique au sein de laquelle le peintre éprouve la profondeur de ce renversement. C'est parce que le peintre est chair qu'il vit dans la fascination, et c'est parce qu'il vit dans la fascination qu'il lui est possible d'assister de l'intérieur à un échange des rôles entre le voyant et le visible. Une telle expérience, radicalement inconcevable pour une pensée qui se donne d'emblée l'opposition moderne du sujet et de l'objet, devient au contraire tout à fait recevable à partir du moment où les termes de cette opposition sont ressaisis en regard de l'élément commun de leur différenciation, soit la chair.

La fascination, la stupeur, modalités extrêmes de l'étonnement, traduisent donc ici l'expérience d'un retournement complet du schéma de l'intentionnalité: moi qui vois, pense et interroge l'être par le biais de ce regard, de cette pensée et de cette interrogation miennes, voilà que je m'éprouve soudain comme vu, pensé et interrogé par l'être lui-même. Ce n'est certes pas un hasard si, en 1960, Merleau-Ponty revient à l'expérience de la peinture: c'est que «l'état de stupeur continuée» que traduit l'expérience originaire de l'étonnement s'y déploie de façon paradigmatique; l'erreur serait de penser que c'est là une expérience réservée au peintre et dont les résultats, nécessairement décevants au regard de la pensée pure, n'interpellent d'aucune façon le philosophe:

«[Q]uoi, dit l'entendement, comme Lamiel, *n'est-ce que cela?* Le plus haut

point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, recherche un cheminement en cercle, Être ce qui n'est jamais tout à fait? Mais cette déception est celle du faux imaginaire qui réclame une positivité qui comble exactement son vide.» (42)

Pourquoi ce refus de nommer "interrogation" l'étonnement qui vient avant toute interrogation, sinon parce que l'entendement ne reconnaît sous ce terme que le processus par lequel il s'élance de lui-même vers l'être-objet, vers l'être qui jamais ne sollicite ou n'étonne, et qui demeure confiné dans le repos "sans appel" de son égalité à lui-même? Mais si, au contraire, il n'y a rien de «pompeux» à donner le nom d'interrogation à cette incondition de «stupeur continuée», c'est que l'interrogation est le nom qui revient proprement et par excellence à l'être: parce que l'être, le tout premier, nous interroge, nous éprouvons d'abord, dans l'étonnement, la question qu'il nous pose bien avant de nous en détacher par la position de nos questions ponctuelles.

Ainsi, la thématique de l'appel qui avait été conquise dans «Le langage indirect...» n'est-elle pas oubliée dans l'étude de 1960; l'appel n'est pas dépassé, il est tout simplement resitué en regard du primat ontologique de la réversibilité, c'est-à-dire de la commune appartenance au visible de l'appelant, de l'appel et de l'appelé, communauté sans laquelle jamais l'appel ne réussirait à se faire entendre. Si les instances de l'historicité avènementielle et du style sont, dans l'essai de 1960, mises entre parenthèses, ce n'est pas que Merleau-Ponty les disqualifie au profit d'une réhabilitation du point de vue subjectif du peintre sur le monde, c'est plutôt que cette historicité et ce style supposent un ancrage ontologique dans le visible lui-même. L'appel est toujours appel visible en direction d'un voyant lui-même visible: l'audibilité de l'appel ne circule qu'entre des pôles foncièrement visibles, c'est-à-dire qui adhèrent l'un à l'autre de l'intérieur d'une sensibilité générale qui est précisément le mode d'être de la chair, et au sein de laquelle les dimensions de la visibilité et de l'audibilité s'enchevêtrent.

«Au fond immémorial du visible quelque chose à bougé, s'est allumé, qui envahit [le] corps du peintre, *et tout ce qu'il peint est une réponse à cette suscitation*, sa main "rien que l'instrument d'une lointaine volonté"» (43)

Nous pouvons mesurer, à l'allure générale de cet extrait, à quel point l'interprétation merleau-pontienne de la peinture se désolidarise des interprétations données dans les essais antérieurs, et notamment dans «Le doute de Cézanne» où l'expérience picturale était encore pensée en termes de projet et de décision. Ici, nul projet, nulle décision, rien qu'une «réponse à cette suscitation», à cet appel qui ne s'adresse pas à une subjectivité dissimulée derrière le corps du peintre, mais qui s'adresse directement à ce corps lui-même. Mieux: tout se passe comme si la terminologie de l'adresse elle-même n'était plus pertinente. L'appel, parce qu'il se définit d'abord comme appel sensible à un corps sensible, pénètre et envahit ce corps jusqu'à le hanter, jusqu'à le posséder littéralement. Si l'appel se limitait à une sollicitation *extérieure* – ce que Merleau-Ponty laisse toujours entendre dans l'essai de 1952 – sa sensibilité, sa charge sensible serait dissoute au profit d'une pure audibilité, d'une écoute au sens heideggerien. Mais à partir du moment où l'appel et l'appelé s'inscrivent charnellement tous deux dans une même dimension de sensibilité, *l'audibilité de l'appel prend les allures d'un véritable toucher*, et encore, d'un toucher qui ne s'arrête pas à la surface externe du corps du peintre, mais qui touche le peintre pour ainsi dire de l'intérieur, comme lorsque nous disons d'un spectacle ou d'une oeuvre qu'elle “nous touche”.

Appel sensible à un corps sensible, l'appel touche le peintre de l'intérieur et le soulève au point, dit Merleau-Ponty, que sa main «n'est plus que l'instrument d'une lointaine volonté». Expression forte qui suggère que l'appel, après avoir envahi le corps du peintre, ne vient pas s'éteindre dans ce corps mais le soulève, lui “arrache” presque une réponse, comme si la réponse n'était rien d'autre que l'élan par lequel l'appel revenait à lui-même, comme si la réponse du peintre était la forme qu'assume l'appel lui-même en tant qu'il cherche à revenir à sa source et à son origine propres. Ce point est capital: si l'appel appelle à lui la vision interrogative du peintre, s'il rend possible cette interrogation même, ce n'est pas à la manière d'une cause entraînant mécaniquement son effet. Il est vrai que lorsque Merleau-Ponty cautionne la version d'un peintre “possédé” par une lointaine volonté, il semble disqualifier a priori cette liberté-pour-l'être que l'essai de 1952 semblait exiger pour rendre compte de l'expérience picturale; à ce titre, tout se passe, dans *L'Oeil et l'Esprit*, comme si l'appel était le lieu d'une aliénation originelle où la liberté du peintre

se voit sacrifiée au profit d'une réponse dont le caractère formel ne semble pas, en dernière analyse, tellement différent du statut de la *réaction* que nous avons rencontrée sur le plan de l'interprétation behavioriste du comportement (44).

Mais une raison au moins nous empêche de pousser plus loin ici l'analogie entre l'appel et une pure réaction. Car si, comme nous l'avons suggéré, l'appel et la réponse sont le Même, si la réponse (c'est-à-dire la vision interrogative du peintre) est la forme que prend l'appel pour autant qu'il cherche à revenir à la source de sa profération – retour effectué à partir de sa médiatisation charnelle dans le corps du peintre –, il devient alors impossible de parler de l'appel en termes de stimulus, et de la réponse en termes de réaction: il faudrait pour cela que les instances de l'appel et de la réponse correspondent à deux instances distinctes, et dont la distinction autoriserait l'établissement d'une relation de cause à effet. En d'autres mots, si la réponse interrogative du peintre n'est rien d'autre que l'appel médiatisé, si c'est l'être lui-même qui se cherche *à travers* nous, il devient alors illégitime de plaquer a posteriori sur l'unicité foncière de l'appel la dualité des moments de la cause et de l'effet; l'appel ne peut pas être à lui-même l'effet de la cause qu'il est, ou encore la cause de l'effet qu'il est tout autant. La thèse de la réversibilité disqualifie semblable dualité. L'appel est en définitive appel de soi à soi: il est l'interrogation descendante (éprouvée au sein de l'étonnement) qui appelle son propre retour à soi sous le mode d'une interrogation ascendante, et dont le retour assume lui-même les traits d'une "tâche infinie".

«Même quand elle a l'air d'être partielle, [la] recherche [du peintre] est toujours totale. Au moment où il vient d'acquérir un certain savoir-faire, il s'aperçoit qu'il a ouvert un autre champ où tout ce qu'il a pu exprimer auparavant est à redire autrement. *De sorte que ce qu'il a trouvé, il ne l'a pas encore, c'est encore à chercher, la trouvaille est ce qui appelle d'autre recherches.*» (45)

Nous retrouvons ici cette idée d'un «cheminement en cercle» par laquelle Merleau-Ponty conclut le discours de *L'Oeil et l'Esprit*: l'énigme qu'illustre le circuit de l'appel est interminable puisqu'en définitive l'énigme n'entretient jamais de relation qu'à elle-même: cela qui cherche et cela qui est cherché sont le Même; l'interrogation que le peintre déploie n'est pas d'une autre sorte que

celle qui a rendu possible cette interrogation; elle prend seulement une autre direction, une direction inverse à celle que l'interrogation a d'abord empruntée pour atteindre le peintre. Le chemin ne conduit donc pas d'une question à une réponse qui la terminerait, mais d'une question première (saisie dans l'étonnement et l'appel) à une question seconde qui surgit "en réponse" à cette question première, cette question seconde n'étant elle-même rien d'autre que cette question première et ne différant de celle-ci que par sa direction, son intentionnalité. La question seconde *est* la question première: si nous persistons néanmoins à la qualifier de seconde, c'est que cette interrogation parcourt en sens inverse le chemin qu'elle a originellement emprunté pour atteindre le peintre. Tel est le paradoxe:

«[N]otre 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 éparse; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici.» (46)

*

Au total, le parcours des textes que Merleau-Ponty a consacrés à la peinture, depuis «Le doute de Cézanne» jusqu'à *L'Oeil et l'Esprit*, montre à quel point le concept même de l'énigme atteint, par son articulation au thème même de la peinture, à une explicitation jamais égalée dans les textes consacrés aussi bien à l'expérience du politique qu'à celle du langage: l'affiliation originaire de l'épreuve de l'étonnement à l'interrogation énigmatique comme telle peut désormais prévenir toute dissolution de la spécificité de l'énigme, que ce soit au profit d'un champ interrogatif où la réponse est immanente à la question, ou que ce soit au profit d'un mode d'interrogation où la réponse se voit consacrée à une perpétuelle absence. En un mot: le champ interrogatif de l'énigme est désormais conceptualisé sur un terrain qui permet de penser sa différence spécifique aussi bien en regard du modèle de l'interrogation problématique que du modèle de l'interrogation sans réponse.

Cette autonomisation de l'énigme en regard du problème et de l'interrogation sans réponse entraîne toutefois une reconsidération du mode

même selon lequel ces trois champs sont appelés à se distinguer les uns des autres. Jusqu'à présent, nous avons admis par hypothèse une différence de nature entre les trois champs interrogatifs: à la lumière des analyses menées dans ce chapitre, l'hypothèse d'une telle différence demeure maintenue pour ce qui concerne la différence de l'énigme et des deux autres champs. Mais qu'en est-il de la différence entre ces deux derniers champs? Le problème et l'interrogation sans réponse se différencient-ils eux-mêmes aussi radicalement qu'ils se différencient de l'énigme? Du point de vue du discours du *Visible et l'invisible*, rien n'est moins sûr: une des conséquences majeures de l'autonomisation absolue du champ de l'énigme en regard des deux autres champs pourrait bien apparaître en ceci que l'opposition dite *ultime* du problème et de l'interrogation sans réponse, laquelle s'était dévoilée à nous au terme de notre analyse du discours de la *Phénoménologie de la perception*, n'est peut-être pas aussi "ultime" qu'elle a pu nous sembler alors. A cet égard, il se pourrait bien que l'absolue opposition de l'énigme aux deux autres champs n'entraîne une relativisation de l'absoluité de l'opposition entre ces deux derniers champs, et ce, *compte tenu d'une communauté clandestine, et jusqu'ici inaperçue, du problème et de l'interrogation sans réponse eux-mêmes* (47).

Telle est, du moins, l'hypothèse que nous nous proposons d'étayer à l'occasion de notre examen du statut des trois principaux champs interrogatifs dans le discours du *Visible et l'Invisible*.

NOTES

1- L'essai rédigé en 1952, puis publié en 1960 dans *Signes* sous le titre «Le langage indirect et les voix du silence» est en fait la version seconde et largement modifiée d'un texte rédigé vraisemblablement en 1948 sous le titre «Le langage indirect», et qui figure parmi les écrits posthumes publiés dans *La prose du monde*.

2- PP, xvi.

3- Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens*, Paris: Editions Nagel, coll. Pensées, 1966, p. 28 [noté SNS dans les notes suivantes]. On peut d'ailleurs se demander si Merleau-Ponty, loin de limiter cette révélation de la nature inhumaine à la peinture de Cézanne, ne va pas jusqu'à faire d'une telle révélation la fin de toute peinture en général. C'est à tout le moins ce que croit S.F. Sapontzis qui, à la suite de de Waelhens, reproche à Merleau-Ponty de céder le plus souvent à une interprétation trop *sérieuse* de l'oeuvre d'art: «(...) Merleau-Ponty's conception of art seems to identify all art with the concerns of Cézanne. But not all works of art are directed to expressing some structure of extra-artistic experiences (...) Part of the appeal of art is often that it provides an opportunity to set aside our concern with accurately grasping the world and to enjoy a freer play of our senses, emotions, imagination, and intellect.» Sapontzis, S.F., «Merleau-Ponty's Arguments for the Primacy of Perception» in *Kant-Studien*, n.2, 1974 (65), p. 171.

4- PP, 384.

5- SNS, 20.

6- SNS, 21.

7- SNS, 19.

8- SNS, 28. Nous soulignons. Dans la *Phénoménologie de la perception*,

l'étrangeté propre à la peinture de Cézanne est moins attribuée à la *radicalité* de la vision picturale, qu'à une certaine *intégralité* sensible de ce que cette vision restitue: «[La peinture de Cézanne] est un essai de rejoindre la physionomie des choses et des visages par la *restitution intégrale de leur configuration sensible*. C'est ce que la nature fait sans effort à chaque moment. Et c'est pourquoi les paysages de Cézanne sont "ceux d'un pré-monde où il n'y avait pas encore d'hommes"». PP, 372-373. Nous soulignons.

9- PP 372. Nous soulignons. Cet "Autre résolument silencieux", Merleau-Ponty le décrit aussi, dans un texte contemporain de l'époque de la *Phénoménologie*, comme "énigme", bien qu'au sens vulgaire du terme: «Même les choses qui m'entourent me dépassent à condition que j'interrompe mon commerce habituel avec elles et que je les retrouve, en deçà du monde humain ou même vivant, sous leur aspect de choses naturelles. Un vieux veston posé sur une chaise dans le silence d'une maison de campagne, une fois la porte fermée sur les odeurs du maquis et les cris des oiseaux, si je le prends comme il se présente, ce sera déjà une *énigme*.» SNS, 50. Nous soulignons.

10- PP, 374.

11- SNS, 30.

12- SNS, 32.

13- SNS, 36-37.

14- C'est un point sur lequel Sartre s'attarde longuement dans *L'Être et le néant*. Ainsi «[n]ous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* par la fin qu'elle choisit (...) Ainsi est-il impossible de déterminer en chaque cas particulier ce qui revient à la liberté et ce qui revient à l'être brut du pour-soi. Le donné en soi comme *résistance* ou comme *aide* ne se révèle qu'à la lumière de la liberté projetante.» EN, 568.

15- SNS, 31.

16- Conséquence toute négative en apparence, mais qui a au moins le mérite de montrer en quoi les champs (soi-disant) absolument opposés du problème et de l'interrogation sans réponse sont susceptibles de communiquer beaucoup plus étroitement que ne le laissait présager l'absoluité de leur opposition. La parenté profonde des deux champs ne sera toutefois explicitement articulée et comprise par Merleau-Ponty que dans *Le Visible et l'Invisible*.

17- PM, 94. Bien que le passage correspondant dans la version de *Signes* apparaît légèrement modifié par rapport à celui de la version de *La prose du monde*, on y retrouve toujours cette insistance sur la thématique de l'appel: «Le peintre lui-même est un homme au travail qui retrouve chaque matin dans la figure des choses la même interrogation, *le même appel* auquel il n'a jamais fini de répondre.» S, 73. Nous soulignons.

18- Idem. Nous soulignons.

19- Par ce recours aux expressions de “libre de...” et de “libre pour...”, nous ne faisons que mobiliser ici une distinction déjà posée par Heidegger entre les concepts de liberté négative et de liberté positive: «Liberté négative veut dire: liberté de... la contrainte, le fait d'être dégagé, d'être à l'écart de cette contrainte. La liberté au sens positif *ne* signifie *pas* un tel écart vis-à-vis de... mais une conversion vers... ; la liberté positive consiste à être libre pour... à se tenir ouvert *pour...*, à *se* laisser soi-même déterminer par..., à se déterminer, se destiner à...» *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1987, p. 30.

20- SNS, 36.

21- S, 68.

22- En tant que forme, le monde doit nécessairement coïncider avec un monde perçu, et dans cette mesure, relativement familier. Il s'oppose en cela au monde sans réponse, hostile et étranger, qui est à toutes fins utiles l'équivalent du

degré zéro la perception.

23- Voir le premier chapitre de la présente étude, p. 26 et suivantes.

24- S, 66.

25- "Exprimer" se dit en latin: *ex-premere*. Le verbe "*premere*" signifie à l'origine: presser, tourmenter. Ce qui suggère que si l'artiste s'ouvre à l'appel du visible, et que son style est bien la réponse à un appel mondain qui se fait de plus en plus "pressant", c'est d'abord et avant tout afin de pouvoir rendre la "tourmente" du monde, l'éclatement d'être qui jaillit comme visibilité primordiale.

26- S, 68. Nous soulignons.

27- S, 65.

28- Idem.

29- S, 73. Nous soulignons.

30- Idem.

31- S, 75. Nous soulignons.

32- Idem.

33- Idem.

34- S, 87-88. Nous soulignons.

35- S, 73. Nous soulignons.

36- Merleau-Ponty, M., *L'oeil et l'esprit*, Paris: Gallimard, Folio Essais, #13, 1964, p. 18 [noté OE dans les notes suivantes].

37- OE, 26.

38- VI, 204.

39- VI, 193.

40- VI, 328

41- OE, 31. Nous saisissons ici la relation étroite qu'entretient l'ontologie merleau-pontienne, tout entière axée sur le concept de réversibilité, avec l'expérience évoquée ici par André Marchand. Renaud Barbaras, pour sa part, va jusqu'à affirmer que c'est précisément à l'étude de certains aspects fondamentaux de l'expérience picturale que l'ontologie du *Visible et l'Invisible* doit bon nombre de ses principaux concepts: «L'ontologie témoigne de la volonté d'un accès à l'expérience qui soit immédiatement philosophique, mais seule la peinture peut ménager la voie de cette immédiateté. La philosophie ne s'accomplit elle-même comme parole du monde même qu'en accédant à la peinture comme parole silencieuse. *Le langage indirect et les voix du silence* et surtout *L'œil et l'esprit* contribuent à délivrer l'espace de l'ontologie, et les catégories à l'œuvre dans *Le visible et l'invisible* sont, pour nombre d'entre elles, empruntées à la description de l'expression picturale.» *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 88

42- OE, 92

43- OE, 86. Nous soulignons.

44- Voir le chapitre premier de la présente étude, p. 17 et suivantes.

45- OE, 89-90. Nous soulignons.

46- VI, 180.

47- En fait, nous avons déjà soupçonné l'existence d'une telle communauté à partir de la réduction du monde sans réponse à la figure de l'Objet, que nous

avons cru déceler dans «Le doute de Cézanne». Voir p. 160 et suivantes du présent chapitre.

CHAPITRE 6- LE VISIBLE ET L'INVISIBLE

Dans la section précédente, nous aurons donc tenté de retracer la genèse du concept d'énigme dans le champ des essais que Merleau-Ponty a consacré à la question générale de la culture. Nous avons surtout essayé de mettre en relief la situation de ce concept en regard de la préséance irréductible de l'étonnement sur l'interrogation. Si, d'une part, l'interrogation problématique coïncide avec une évacuation de la dimension de l'étonnement au profit d'un modèle d'interrogation *causa sui*, et si, d'autre part, l'interrogation sans réponse manifeste plutôt une pathologie de l'étonnement qui consacre la vanité de toute interrogation en retour sur la source de cet étonnement même, le champ interrogatif de l'énigme se distingue quant à lui de ces deux champs interrogatifs en ce qu'il permet d'articuler l'une à l'autre les dimensions de l'étonnement et de l'interrogation. En effet, ce que les essais consacrés à la culture ont surtout fait ressortir (et tout particulièrement ceux relatifs aux questions de la parole et de la peinture), c'est la spécificité et l'originalité de cette "interrogation énigmatique" qui se saisit toujours *en réponse* à cette question première en provenance de l'être: cette question ontologique non seulement précède mais rend possible toute question ponctuelle adressée à l'être; en ce sens, l'étonnement apparaît comme le lieu d'un *appel de l'être*, appel dont le propre n'est pas tant de solliciter une écoute au sens heideggerien de ce terme, qu'une interrogation orientée vers la source même de cet appel.

Que vise cette interrogation qui se saisit elle-même en réponse à l'appel questionnant de l'être? Vise-t-elle, à la manière de l'interrogation problématique, une réponse qui la terminerait une fois pour toutes? Il faudrait pour cela que l'interrogation énigmatique renferme *en elle-même* la réponse à sa propre question. Ceci ne serait toutefois possible que si cette interrogation était *causa sui*, et c'est précisément ce qui est exclu en vertu de la définition même de l'interrogation énigmatique: celle-ci ne pose jamais pour elle-même ses propres conditions de possibilité; son surgissement est toujours fonction d'un appel qui la précède et la rend possible. D'autre part, parce que le propre

de l'interrogation problématique est de renfermer en elle la réponse cherchée, celle-ci ne peut par conséquent qu'être unique et "sans appel": une fois cette réponse trouvée, l'interrogation problématique n'a plus aucune raison d'être, elle n'a donc aucune raison de se perpétuer au-delà de sa résolution ponctuelle. Or tel n'est pas le cas de l'interrogation énigmatique: que celle-ci soit orientée vers une réponse singulière n'implique pas qu'une fois cette réponse constituée l'interrogation disparaisse. Bien au contraire, l'interrogation énigmatique se définit principalement par ce pouvoir qu'elle a de renaître, tel un phénix, par delà toutes les réponses qu'elle met en oeuvre. En d'autres termes, l'appel ne cesse pas de se faire entendre à la première réponse, mais il appelle sans cesse l'interrogation à de nouvelles recherches qui conduiront elles-mêmes à de nouvelles créations. La profondeur indéfinie de l'appel de l'être implique que nous n'avons jamais fini de répondre, c'est-à-dire que la "réponse première" que constitue notre interrogation n'a jamais fini d'être relancée à partir et au-delà de toutes les réponses positives (*cette* toile, *cette* oeuvre etc.) sur lesquelles peut déboucher cette interrogation, et ce non pas parce que de telles réponses seraient en elles-mêmes "fausses" ou "non pertinentes", mais plutôt parce qu'aucune n'est en mesure d'*épuiser* la profondeur énigmatique de l'être.

Mais n'est-ce pas alors reconduire le champ de l'énigme à une variante de l'interrogation sans réponse? En dernière analyse, n'est-il pas vrai que le fait de ne jamais avoir fini de répondre équivaut au fait de ne jamais pouvoir répondre? Question piégée d'une certaine manière puisqu'elle présuppose qu'une réponse "satisfaisante" doit nécessairement être pensée sur le modèle de ces réponses qui suspendent définitivement la question qui les a rendues possibles. Mais d'où tient-on que la seule "bonne" réponse est celle qui met fin à la question? Ou encore (ce qui revient au même) pourquoi penser qu'une réponse qui ne suspend pas définitivement la question, qui donc laisse le champ libre à d'autres réponses possibles, est nécessairement "mauvaise"? Le scepticisme de l'interrogation sans réponse n'aurait-il pas partie liée avec le dogmatisme de l'interrogation problématique? (1) L'usage (implicite) des termes de "bon" et de "mauvais" le laisse entendre. Au fond, si l'interrogation demeure – ou doit demeurer – sans réponse, n'est-ce pas parce que le sceptique constate l'impossibilité d'une "bonne réponse", c'est-à-dire d'une réponse telle qu'elle lève définitivement l'interrogation?

Chose certaine, l'énigme nous invite à penser un processus responsif indéfini dont la véracité est sans doute plus vieille, plus authentique aussi, que les concepts rigides de vérité et de fausseté, de pertinence et de non-pertinence qui semblent constituer le lot commun des attitudes problématique et sceptique, à tout le moins en ce qui concerne leur conception de la réponse et du répondre en général. L'énigme, en somme, nous invite à comprendre ce qu'il en est pour nous de la *création* s'il est vrai, comme l'affirme Merleau-Ponty, que «[l']Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience» (2). C'est ce concept de création que nous devons tenter de cerner de façon plus précise si nous espérons pouvoir être en mesure de comprendre en quoi le processus indéfini de l'avoir-à-répondre n'est pas une déficience de l'interrogation énigmatique, mais bien la seule façon pour elle de s'accorder à ce que l'être «exige de nous».

Jusqu'ici nous n'avons articulé le thème de la création qu'autant que pouvait le permettre la mise à découvert de l'énigme dans les essais que Merleau-Ponty a consacrés à la question de la culture. Ainsi nous avons vu, à l'occasion de l'examen de la question de l'histoire, en quoi le concept de création demeurerait encore tributaire du concept – foncièrement problématique – de «décision créatrice». Nous avons vu par ailleurs comment les essais ultérieurs consacrés à la parole et à la peinture visaient à libérer le concept de création de celui de décision, pour mettre en lumière une dimension de la liberté humaine entendue comme liberté positive, liberté-pour... tout à fait distincte de la liberté sartrienne entendue comme liberté négative, néantisation, recul ou retrait. Il s'agira maintenant de mettre en relief, de façon plus explicite, l'affinité originaire entre les différents thèmes de la réponse indéfinie, de la création et de la liberté-pour... qui semblent constituer le noeud du champ interrogatif de l'énigme. C'est du moins ce que nous tenterons de faire à partir d'une lecture du *Visible et l'Invisible* où la thématique de l'appel énigmatique à la création reçoit ses formulations les plus denses et les plus lumineuses.

Pour y arriver, nous nous proposons tout d'abord de revenir à la différence capitale entre étonnement et interrogation, en prenant pour fil conducteur «le sens de notre question en face du monde», lequel constitue le leitmotiv des trois premières études du *Visible et l'Invisible*. Nous serons alors attentifs à ce

glissement terminologique qui fait passer Merleau-Ponty – presque imperceptiblement – de notre *question* en face du monde à notre *étonnement* devant le monde. Nous procéderons alors à un commentaire serré de la conclusion de ces trois études, en accordant une attention toute particulière à la formule retenue par Merleau-Ponty pour exprimer cette question-étonnement: qu'est-ce que *le il y a*? Nous nous demanderons en quoi une telle formule est plus susceptible que d'autres (par exemple: qu'est-ce que l'être? pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?) de manifester la filiation originaire de notre interrogation à l'ordre de l'étonnement.

Au terme de cette étude, nous pourrons enfin poser la question du rapport que la création entretient à l'ordre de l'énigme et espérer dégager le sens de la proposition selon laquelle «l'Etre est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience». Avec cette question, nous rejoindrons ce qui nous apparaît être le centre de la dernière pensée de Merleau-Ponty, à savoir l'articulation originaire et irréductible de l'art au discours philosophique dans le champ interrogatif de l'énigme.

6.1- «Le sens de notre question en face du monde»

Tout au long des trois premières études du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty s'attache d'abord et avant tout à dégager «le sens de notre question en face du monde» (3), notre «manière de questionner» (4) ou encore, ce qui revient ici au même, le sens de notre interrogation philosophique. Les termes de «question» et d'«interrogation» sont en effet ceux que Merleau-Ponty mobilise le plus fréquemment lorsqu'il fait état de l'objectif qu'il se propose d'atteindre dans ces trois premières études. Mais à deux reprises au moins, et en des passages stratégiquement importants pour ce qui concerne la clarification de la tâche à laquelle Merleau-Ponty se consacre, le terme d'«étonnement» apparaît. Or s'il est vrai, comme nous l'avons prétendu jusqu'ici, que l'étonnement manifeste un renversement radical de l'intentionnalité interrogative propre aux phénomènes de la question et de l'interrogation humaines, cette substitution terminologique, si limitée soit-elle dans l'économie générale du *Visible et l'invisible*, ne saurait nous être indifférente: il se pourrait, bien au contraire,

qu'elle soit l'indice d'une tension majeure dans les derniers travaux de Merleau-Ponty.

Les deux passages en question se retrouvent dans la deuxième étude intitulée «Interrogation et dialectique», plus précisément dans le chapitre de conclusion sous-titré: «Foi perceptive et interrogation». Après avoir montré à quelle ambivalence aboutit la dialectique sartrienne de l'être et du néant et en quoi celle-ci échoue à ressaisir le sens de l'être en deçà des abstractions catégorielles de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, Merleau-Ponty renoue avec le fil conducteur du «sens de notre question en face du monde»:

«Nous savons déjà qu'elle n'est pas de savoir si le monde est vraiment ou s'il n'est qu'un rêve bien réglé (...) Nous ne nous demandons pas si le monde existe, nous nous demandons ce que c'est pour lui qu'exister. Mais, même ainsi transformée, la question n'est pas encore assez radicale» (5)

Il s'agit donc de faire accéder la question philosophique à sa formulation propre. Il ne s'agit pas là, précise Merleau-Ponty, d'une simple clarification langagière, car loin de réduire l'énigme du monde, le langage au contraire la «redouble». Et ce qui vaut ici pour toute tentative visant à reporter la question du monde et de son existence sur celle du langage, vaut d'ailleurs pour toute tentative visant à «chercher la source du sens dans les pures significations» qui résultent d'une construction objective. De sorte que, quels que soient les modes selon lesquels nous concevons une telle construction

«dans tous les cas, la question posée n'est pas encore assez radicale, ultime, puisqu'on se donne, en regard des choses et du monde, qui sont obscurs, le champ des opérations de la conscience et des significations construites dont on suppose que le monde et les choses sont le produit terminal – et que, de ce champ comme du champ du langage (qu'il présuppose en fait), le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel, si, même à le supposer décisif en ce qui concerne l'être-vérifié, l'être-avéré, *l'être converti en objet* [nous soulignons], il n'a pas un horizon d'être brut dont les objets construits et les significations émergent et dont ils ne rendent pas compte» (6)

C'est à la suite de ce développement consacré à la conversion de l'être au modèle de l'objectivité que Merleau-Ponty conclut: «Ainsi s'est précisé le sens de

notre étonnement face au monde perçu» (7). Le sens de *l'étonnement* se substitue donc au «sens de notre *question* en face du monde», lequel constituait pourtant, comme on l'a vu, le point de départ de l'argumentation amorcée dès l'ouverture de la conclusion intitulée «Foi perceptive et interrogation». Ce n'est certes pas un hasard si cette substitution survient au moment où Merleau-Ponty fait explicitement état de la réduction de l'être à l'objet. En somme, si la question n'est pas encore assez radicale sous la forme qu'elle assume du fait de cette réduction, c'est précisément parce que, en tant que question posée à l'objectivité, celle-ci adopte toujours la forme générale d'un interrogatoire. La question philosophique manque de radicalité en ce qu'elle échoue toujours à se resituer en regard de cet horizon d'être brut qui «nous interroge» bien avant que nous ne décidions, de nous-mêmes, de l'interroger.

Seul l'étonnement est en mesure de faire accéder la question philosophique à sa formulation radicale car seul il peut en révéler le véritable *sens*. L'idée de sens, récurrente lorsque Merleau-Ponty parle de l'étonnement et de la question, n'enveloppe pas seulement ici celle d'une signification, mais aussi celle d'une orientation, d'une direction originaire de l'interrogation: l'étonnement manifeste le lieu de provenance essentiel de la question philosophique en nous rappelant que celle-ci n'est pas d'abord de notre fait, que ce n'est pas nous qui la formulons dès le départ en tant que sujets pensants, mais qu'elle est bien plutôt déposée en nous au terme d'une initiative découlant de l'être lui-même. La question ne devient radicale qu'à condition que ce soit l'être qui lui donne son «sens», ce qui ne se comprend qu'à la faveur d'une inversion tout aussi radicale du schéma de l'intentionnalité interrogative au profit du phénomène originaire de l'étonnement.

Mais il y a plus: si la question n'est pas encore assez radicale lorsqu'elle se déploie en régime d'interrogatoire, si sa radicalité est compromise tant et pour autant qu'elle prend appui sur la réduction de l'être à la forme indifférente de l'objectivité, c'est qu'elle fait elle-même l'objet d'une *position*: c'est dire qu'elle existe toujours à distance de la subjectivité qui la pose, distance sans cesse parcourue par la liberté théoricienne qui est constitutive de cette subjectivité et de son élan vers l'objet. La radicalité de la question philosophique n'apparaît vraiment qu'à partir du moment où nous reconnaissons que cette question est

moins posée qu'*existée* par nous (8). De fait, pas plus que nous ne "posons" l'étonnement, nous ne posons la question philosophique que nous existons en tant que nous sommes au monde:

«L'être effectif, présent, ultime et premier, la chose même (...) ne s'offrent donc qu'à quelqu'un qui veut, non les avoir, mais les voir, non les tenir comme entre des pinces, ou les immobiliser comme sous l'objectif d'un microscope, mais les laisser être et assister à leur être continué (...) qui donc est, non pas un néant que l'être plein viendrait obturer, mais question accordée à l'être poreux qu'elle questionne et de qui elle n'obtient pas réponse, *mais confirmation de son étonnement*» (9)

Cette seconde occurrence, capitale, du terme "étonnement" dans la sous-section intitulée «Foi perceptive et interrogation», nous permet de faire un pas de plus dans la conception merleau-pontienne du rapport de l'étonnement à l'interrogation. Remarquons tout d'abord que la question que je suis moi-même n'est pas à proprement parler *posée* à l'être, mais bien *accordée* à lui. Cela ne signifie pas seulement que la question s'adapte à l'être ou qu'elle se conforme aux exigences propres à sa non-occultation, mais aussi qu'elle lui est en quelque manière donnée ou concédée. Parce que *je suis* question, je dois m'accorder à l'être, ce qui signifie tout d'abord: suivre à la trace, épouser la déhiscence du visible au sein duquel j'existe comme question, et ce bien avant d'être en mesure de lui poser positivement quelque question que ce soit. Toute question particulière présuppose en ce sens l'accord fondamental à l'être de cette question que je suis chaque fois moi-même.

Quoi qu'il me soit toujours en principe possible d'obtenir réponse aux questions ponctuelles que j'adresse à l'étant (fut-il réduit ou non à la figure de l'objectité), il est toutefois exclu qu'une quelconque réponse soit apportée à la question que j'existe du sein de mon accord essentiel à l'être: tout ce que je puis obtenir sur ce plan, c'est «la confirmation de mon étonnement», c'est-à-dire le rappel à la disposition fondamentale selon laquelle je suis, comme question, d'ores et déjà accordé à l'être. L'étonnement est la vérité de l'interrogation que je suis pour la simple raison que l'être se manifeste originairement à moi comme Question: la question que j'existe rencontre depuis toujours la sienne, est depuis toujours appelée par la sienne à titre de *question-réponse*, et c'est pourquoi il ne saurait jamais y avoir ici de réponse simplement obturante, mais

bien plutôt quelque chose de l'ordre d'un *cercle interrogatif* au sein duquel la question que je suis et la question *de* l'être (génitif subjectif) empiètent l'une sur l'autre et se relancent réciproquement.

En somme, loin que la question que je suis obtienne "réponse", elle ne surgit elle-même "qu'en réponse" à cette Question première que l'être "est" pour autant qu'il se déploie visiblement. S'il n'y a plus, pour Merleau-Ponty, de «question des origines (...) mais un seul éclatement d'être qui est à jamais» (10), c'est que la question des origines est à elle-même sa propre rétrocession dans l'origine de la Question. Il n'y a donc pas plus de sens à dire que nous *posons* la question philosophique que d'espérer y apporter une réponse positive: parce que nous existons d'ores et déjà comme question, cette question que nous sommes est en même temps la seule réponse rigoureuse à la Question que l'être nous adresse au sein de l'étonnement originaire.

Et pourtant, s'il est vrai de dire que cette question n'est pas à proprement parler posée, mais bien plutôt existée par nous, encore faut-il pouvoir rendre compte de la tâche explicative à laquelle Merleau-Ponty se consacre à propos de cette question, et voir avec lui quelle est – ou quelles sont – la ou les *formulations* les plus susceptibles d'exprimer cette question que nous sommes. A ce titre, la tâche de l'auteur du *Visible et l'Invisible* n'apparaît pas si différente de celle que Kant, par exemple, se proposait de prendre en charge à l'occasion de ses recherches dans le champ de l'éthique: les différentes formules de l'impératif catégorique que nous retrouvons dans le discours des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ne répondent pas, pour Kant, à une tentative de dégager le discours *explicite* que le sujet moral se tient à lui-même, comme si de telles formules étaient déjà inscrites en toutes lettres sur les tables de la raison, mais elles répondent bien plutôt à une tentative visant à expliciter dans le champ du langage éloquent ce qui fait déjà l'objet d'une précompréhension de la part du sujet moral, ce que ce sujet présuppose déjà lorsqu'il "sent", "intuitionne" ou "soupçonne" qu'il serait ou ne serait pas "bien" d'orienter ses choix existentiels en se guidant sur telle ou telle maxime.

Mutatis mutandis, il en va sensiblement de même pour Merleau-Ponty lorsque ce dernier se propose de formuler explicitement cette question implicite

que nous sommes nous-mêmes, qui fait déjà l'objet d'une précompréhension existentielle de notre part, et qui se manifeste de façon toute particulière au sein de l'étonnement. Il s'agit, ici aussi, de donner à l'orientation silencieuse qui polarise l'ensemble de nos comportements la formulation qu'elle exige. A ce titre, l'interrogation philosophique dont parle Merleau-Ponty ne nomme pas une interrogation d'une autre sorte que celle qui est implicitement à l'oeuvre au sein de notre être au monde le plus quotidien: si cette interrogation est pourtant dite "philosophique" c'est que sa formulation complète ne peut advenir qu'au terme d'un effort d'explicitation spécifiquement philosophique. Tout se passe donc comme si, de prime abord, seule nous était donnée une interrogation pure, un pur "point" interrogatif et qu'il nous fallait partir de ce "point" pour rechercher l'énoncé qui le précède. Pour exprimer ceci à partir d'une formule d'inspiration heideggerienne, tout se passe comme si Merleau-Ponty assumait le constat que nous sommes un être dont le propre est d'être en question dans son être, pour ensuite risquer de formuler cette question comme si celle-ci pouvait, à la manière de n'importe quelle question positive, recevoir une formulation.

A cet égard, le passage du *Visible et l'invisible* qui nous retiendra plus particulièrement coïncide avec le tout dernier paragraphe de la section intitulée «Interrogation et intuition», paragraphe d'autant plus important qu'il se trouve par sa situation même à conclure du même coup le chapitre inaugural intitulé «L'interrogation philosophique». Compte tenu de son importance pour notre hypothèse de recherche, nous allons nous livrer ici, phrase par phrase, à une exégèse serrée de sa construction. Nous serons alors mieux à même de constater à quel point les deux formulations retenues par Merleau-Ponty pour expliciter cette interrogation philosophique étayent notre hypothèse d'une subordination de ce que nous appelons couramment "interrogation" à l'ordre de l'étonnement.

6.2- La formulation de l'interrogation philosophique

6.2.1- Interrogation philosophique et interrogation métaproblématique

«Par là, on verrait enfin ce que c'est que l'interrogation philosophique. Non pas le an sit, et le doute, où l'Être est sous-entendu, et non pas le "je sais que je ne sais rien", où perce déjà la certitude absolue des idées, mais un

"que sais-je?" vrai, qui n'est pas tout à fait celui de Montaigne. Car le "que sais-je?" pourrait être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans aucun examen de l'idée de savoir. Ce serait alors une de ces questions de connaissance, comme peut l'être aussi le "où suis-je?" où l'on n'hésite que sur l'appellation à faire d'entités, – l'espace, le savoir –, prises comme évidentes en elles-mêmes. Mais déjà, quand je dis au cours d'une phrase: "que sais-je?", c'est une autre sorte de question qui naît, car elle déborde sur l'idée du savoir même, elle invoque je ne sais quel lieu intelligible où devraient se trouver des faits, des exemples, des idées, qui me manquent, elle insinue que l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une question-savoir, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions. "Que sais-je?", c'est non seulement "qu'est-ce que savoir?" et non seulement: "qui suis-je?", mais finalement: "qu'y a-t-il?", et même: "qu'est-ce que le il y a?", – ces questions n'appelant pas l'exhibition de quelque chose dite qui y mettrait fin, mais le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé, parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées, non qu'il s'agisse de les oublier dans son silence, non qu'il s'agisse de l'emprisonner dans notre bavardage, mais parce que la philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre: "C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens." » (11)

La toute première phrase nous oblige déjà à faire un pas en retrait du passage à l'étude: *«Par là, on verrait enfin ce que c'est que l'interrogation philosophique»*. Par quel chemin au juste est-on conduit à la «vision» de l'interrogation philosophique? Puisqu'il s'agit bien ici de vision, et non de position, la question exige d'abord et avant tout d'être *vue* comme question. Pour cela, explique Merleau-Ponty, deux chemins sont à éviter: le premier est celui de la négation par laquelle la conscience se retire de l'être pour ensuite mieux le poser, en faire le *positum* et donc l'objet de son investigation. Que ce soit sous le mode de l'être-pensé (Descartes), de l'être-réduit-à-l'essence (Husserl) ou de l'être conçu comme en-soi (Sartre), nous retrouvons dans tous les cas cette même *position à distance* de l'être qui manque invariablement le fait primitif et irréductible de notre ouverture à lui, ou plus précisément, cette expérience d'une ouverture à l'être qui ne se fait jamais d'un ailleurs que l'Être, mais en son sein même. La finitude de notre ouverture à l'être implique en effet que celle-ci se produise "à l'intérieur" de l'être. Ce que le chemin de la négation

et du retrait – et donc de l'être posé à distance – se trouve par conséquent à manquer, c'est cette *inhérence* à l'Être qui précède toute position.

L'ouverture pour ainsi dire absolue à l'être que préconise le négativisme ne peut donc pas nous permettre d'accéder à la vision de la véritable question philosophique puisqu'il est d'ores et déjà décidé qu'il est possible et permis d'interroger l'être comme si son fait lui-même n'était pas assuré: l'être est-il? existe-t-il? Questions qui supposent la possibilité d'un recul absolu devant l'être, comme si celui-ci n'était qu'un objet de plus, de plus grand format, et qu'il nous était possible de nous en détacher comme il nous est possible de nous détacher de n'importe quel étant particulier. Cette possibilité est pourtant exclue du fait de notre ouverture finie à l'être, ou si on veut, de notre inhérence ontologique. La question du doute, le *an sit*, peut bien se reporter sur un étant fini, mais elle ne peut jamais se reporter sur l'être en tant que tel, parce que tout recul, tout retrait face à l'être, si radical fut-il, demeure encore et toujours inhérent à l'être:

«[N]os perceptions, nos jugements, notre connaissance entière du monde peuvent être changés, barrés, dit Husserl, mais non annulés (...) sous le doute qui les frappe, apparaissent d'autres perceptions, d'autres jugements plus vrais, parce que nous sommes dans l'Être et qu'il y a quelque chose» (12)

Mais si le chemin de la négation n'est pas celui qui doit nous conduire à la vision «*de ce que c'est que l'interrogation philosophique*», faute de tenir compte de notre inhérence ontologique, doit-on alors pour cela lui préférer le chemin d'un positivisme qui préconise une abolition complète de tout recul au profit d'une *fusion* avec l'être? Pas davantage. Cette fusion intuitive avec la chose qu'un penseur comme Bergson a pu identifier comme étant le propre de la connaissance métaphysique, c'est-à-dire d'une connaissance qui ne se contente plus d'approcher la chose de l'extérieur, à partir de concepts déjà tout faits, mais qui, par le biais d'une certaine sympathie, s'installe à l'intérieur de la chose «pour coïncider avec ce qu'[elle] a d'unique» (13), une telle idée de la connaissance ne parvient pas davantage à rendre compte de la spécificité de l'interrogation philosophique. Sans doute, et contrairement à la philosophie de la négation, une telle approche de l'être a-t-elle le mérite d'échapper aux

apories résultant d'une pensée "analytique" pour laquelle toute ouverture à l'être est nécessairement ouverture pratiquée à partir d'un ailleurs de l'être. Mais peut-on encore parler d'*approche* de l'être lorsque cette approche culmine dans la fusion? La fusion, la coïncidence ne sont-elles pas, bien plutôt que la vérité d'une approche rigoureuse, son abolition en tant qu'approche?

Appelant de ses vœux la fusion au nom d'une plus généreuse ouverture à l'être, la pensée de la coïncidence fait paradoxalement de la fermeture le modèle même de l'ouverture ontologique. En régime de proximité absolue, c'est la proximité elle-même qui est rendue impossible puisqu'on ne peut tout simplement pas se dire proche de ce avec quoi on coïncide absolument: l'ouverture ne peut être dite proximité à l'être que si cette proximité exige en même temps le maintien d'une distance entre l'approchant et l'approché. L'interrogation philosophique suppose donc l'équivalent d'une proximité à distance qui est précisément le signe de cette inhérence ontologique que la pensée de la négation et la pensée de la coïncidence rendent toutes deux inconcevable, la première par volonté de recul ou retrait absolus, la seconde par volonté de proximité absolue.

A une trop lointaine distance de l'être, la vision «*de ce que c'est que l'interrogation philosophique*» n'est plus possible parce que la vision même de ce qu'il y a à interroger est brouillée par l'instauration de cette distance: nous sommes pour ainsi dire trop éloignés de l'être pour l'interroger, de sorte que nous n'interrogeons en fin de compte que les simulacres qui s'interposent entre notre vision et l'être lui-même. Ayant renoncé à tout contact avec l'être, cette interrogation n'a dès lors plus rien de philosophique. Inversement, à une trop grande proximité de l'être, la vision de l'interrogation philosophique devient tout aussi impossible parce que la distance minimale que requiert l'interrogation philosophique pour être en mesure de se déployer n'existe plus: nous sommes désormais si "près" de l'être que nous ne pouvons même plus dire si c'est l'être qui est tout entier en nous, ou si c'est nous qui sommes tout entier en lui; toute vision est par là invalidée puisque la volonté de voir fait nécessairement défaut à celui qui devient cela même qu'il se proposait de voir. La nécessité de la vision disparaissant, disparaît a fortiori la nécessité de voir "ce que c'est que" cette interrogation philosophique dont nous n'avons, de toute façon, plus

besoin.

«Qu'on s'oriente sur des essences d'autant plus pures que celui qui les voit n'a pas de part au monde, qu'on regarde donc du fond du néant, ou qu'on cherche à se confondre avec les choses existantes, au point même et à l'instant même où elles sont, cette distance infinie, cette proximité absolue expriment de deux façons, survol ou fusion, le même rapport à la chose même. Ce sont là deux positivismes.» (14)

Deux positivismes, c'est-à-dire deux formes de la pensée objective pour laquelle il n'y a de vrai que le *positum*, l'être posé, l'être réduit à la forme de l'objectité. Mais n'est-ce pas là aussi le propre de la pensée problématique pour laquelle la réponse est immanente à la question? Cette immanence de la réponse à la question n'est-elle pas la raison profonde pour laquelle ni la pensée de la négation, ni la pensée de la fusion ne parviennent à ménager un accès à la vision de l'interrogation proprement philosophique, c'est-à-dire à cette interrogation qui s'ordonne à *l'énigme* de l'être et dont la réponse n'est pas a priori contenue dans cette interrogation même? Chose certaine pour le moment, ni l'une ni l'autre de ces pensées ne nous ménagent d'accès à la vision de «*ce que c'est que l'interrogation philosophique.*»

Notons bien ici les mots retenus par Merleau-Ponty. Littéralement, il s'agit bien de voir «*ce que c'est que*» l'interrogation philosophique, et non pas seulement «ce qu'elle est». Il y a là une nuance qu'il importe de bien saisir. A première vue, les deux formules peuvent paraître interchangeables, équivalentes. De fait, la première formule nous semble seulement un peu plus «lourde» que la seconde, plus «populaire», moins «élégante». Pourtant, lorsqu'il y va du statut de l'interrogation philosophique, Merleau-Ponty privilégie nettement, dans le discours du *Visible et l'Invisible*, la formule du «ce que c'est que» à celle du «ce qu'est». Ainsi «nous ne nous demandons pas si le monde existe, nous nous demandons *ce que c'est* pour lui *qu'exister*. Mais même ainsi transformée, la question n'est pas encore radicale.» (15) Ou encore: «C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi *ce que c'est que* questionner et *ce que c'est que* répondre.» (16)

S'agit-il ici d'un simple tic de langage, d'un pli stylistique proprement merleau-pontien? Nous le croyons pas. Si Merleau-Ponty a le plus souvent tendance à adopter ce genre de formulation lorsqu'il y va de l'interrogation philosophique, c'est que la question qui questionne en retour sur cette interrogation ne semble pas pouvoir se réduire à une question de "connaissance". En martelant la formule du «ce que c'est que», tout se passe comme si Merleau-Ponty s'avisait d'une lourdeur et d'une pesanteur propre à l'interrogation philosophique, qui fait que celle-ci s'impose à nous ici et maintenant plutôt que de nous être vaguement suggérée. Quand on demande: «Qu'est-ce que c'est que l'interrogation philosophique?», on ne pose pas là la question que poserait un pur observateur qui se pencherait sur un spectacle qui lui est foncièrement indifférent, dont il pourrait à tout moment se désintéresser pour orienter son questionnement en direction d'un spectacle "qui pique davantage sa curiosité". La question: «Qu'est-ce que c'est que l'interrogation philosophique?» – Merleau-Ponty nous en a déjà prévenu – est d'un tout autre type que ces "questions de connaissance" qui animent la curiosité objective d'un spectateur étranger (17): c'est au contraire une question qui exprime d'emblée un certain embarras, c'est la réaction interrogative à un état de choses qui s'impose à nous, qui nous concerne de très près et qu'on ne peut pas ne pas considérer. «Qu'est-ce que c'est que cette histoire?», «Qu'est-ce que c'est que ce bordel?»: ces questions de la quotidienneté, où on retrouve à l'état brut l'usage de la formule du «ce que c'est que», ont toutes pour dénominateur commun l'expression *d'un certain étonnement* devant un quelconque état de choses qui, de prime abord, ne va pas de soi, qui frappe par son étrangeté, son incongruité, qui s'impose à nous de façon étonnante, voire même encombrante ou contrariante. «Qu'est-ce c'est que l'interrogation philosophique?»: telle est la question de celui qui est étonné par cette interrogation elle-même, c'est-à-dire la question du philosophe qui se retourne sur sa propre interrogation comme si celle-ci, qui jusqu'à présent s'était linéairement déployée à partir du philosophe pour s'orienter vers le monde, se retrouvait soudain affectée d'une courbure qui lui fait faire demi-tour en direction de son "sujet", et comme si ce retour du philosophe sur l'interrogation était lui-même fonction d'un retour (ou d'un reflux) de l'interrogation vers le philosophe. Or, la vision de «ce que c'est que» l'interrogation philosophique s'impose d'abord par la vision contemporaine de ce qu'elle n'est pas:

«Non pas le an sit, et le doute, où l'Être est sous-entendu, et non pas le "je sais que je ne sais rien", où perce déjà la certitude absolue des idées, mais un "que sais-je?" vrai, qui n'est pas tout à fait celui de Montaigne.» (18)

En écartant la possibilité que l'interrogation philosophique puisse se déployer en tant que doute, Merleau-Ponty réaffirme l'originalité de cette interrogation en regard de l'interrogation propre à la pensée objective. Nous avons vu plus haut que, en tant que variante de la pensée problématique, la pensée objective n'est qu'une variante de ce positivisme pour lequel l'être coïncide d'abord et avant tout avec l'être-posé, l'être-objeté. Comprise comme retraits devant "l'Objet être", l'interrogation *an sit?* est tout aussi positiviste dans son essence que l'attitude qui consiste à rechercher la fusion avec l'être. Si Merleau-Ponty privilégie ici, dans l'extrait que nous commentons, la variante du recul plutôt que celle de l'absolue proximité en guise d'illustration par excellence de la pensée objective-positive, c'est que le *mouvement de l'interrogation* est plus sensible au sein du doute conçu comme retraits interrogatif, qu'au sein de la fusion conçue comme coïncidence qui annule, dans son accomplissement, toute interrogation, et ce, *même si les deux attitudes déploient dans les faits la même attitude interrogative fondamentale, à savoir cette attitude problématique pour laquelle la réponse est immanente à la question*. Le doute se voit conféré ici une valeur exemplaire pour toute pensée objective en général.

L'interrogation philosophique n'est donc pas *«le an sit, et le doute, où l'Être est sous-entendu...»* Remarquons que Merleau-Ponty ne dit pas tout simplement «où l'Être est présupposé». La présupposition de quelque chose n'est encore qu'une forme vague et indéterminée pour indiquer le fait d'une non-explicitation de cette chose. Or, la présupposition en général admet en son concept une multiplicité de degrés qui varient du plus au moins. La présupposition de quelque chose peut en signifier l'oubli, actif ou passif, ce qui en est peut-être la forme la plus radicale. Elle peut aussi en signifier le préjugement, l'arrière-pensée, la vision oblique ou indirecte. Elle peut encore désigner un phénomène d'inachèvement, de non-accomplissement dans la compréhension de quelque chose au sein d'un processus explicatif donné. Enfin, la présupposition peut signifier la *sous-entente* de quelque chose, comme

c'est le cas lorsque Merleau-Ponty déclare que «*l'Être est sous-entendu*» au sein du doute.

La sous-entente de l'être désigne donc ici une modalité bien particulière de la présupposition de l'être au sein de la pensée positive. Mais le phénomène de la sous-entente peut lui-même désigner deux choses: il peut d'abord désigner le fait que ce qui est sous-entendu est bel et bien entendu, mais comme on entend un bruit de fond, une rumeur qui persiste au-delà ou en deçà de ce que nous entendons de façon actuelle ou explicite. Il semble que Merleau-Ponty ait très tôt associé cette première forme de sous-entente à notre expérience de l'être. Dans un des rares passages de la *Phénoménologie de la perception* où il est question de l'être et non pas seulement du monde, Merleau-Ponty affirme:

«[J]e suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie *comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons.*» (19)

La sous-entente de l'être signifie donc tout d'abord à titre de «rumeur». Mais elle peut aussi recevoir une autre signification qui, sans aller jusqu'à rendre impossible la première, en précise toutefois la portée. La sous-entente peut aussi se dire, plus littéralement, de ce qui, pour être bien entendu – même si c'est comme rumeur – n'en est cependant pas *écouté* comme il exigerait de l'être. La sous-entente vaudrait alors comme sous-estimation de quelque chose qui est entendu sous... A ce titre, on pourrait dire de la pensée objective qui s'exprime dans le doute qu'elle n'accorde pas assez d'attention – ou qu'elle n'accorde pas une attention suffisamment généreuse – à cette «rumeur de l'être» qui est implicitement entendue derrière l'entente explicite de ses propres opérations. Elle ne prend pas la rumeur au sérieux, elle la considère comme «simple rumeur», comme ce qui objectivement ne repose sur rien et ne mérite de ce fait aucune attention. Ce n'est donc pas parce que la pensée objective n'entend rien à la rumeur de l'être qu'elle se constitue en pensée objective, mais c'est bien plutôt parce qu'elle refuse d'accréditer cette rumeur ontologique comme telle, et qu'elle entend de fait, que la pensée objective se fait pensée de ce qui ne s'entend que clairement et distinctement et que son interrogation

prend par conséquent le tour d'une interrogation problématique.

D'autre part, si l'interrogation philosophique n'est pas le *an sit*, elle n'est pas davantage «le *“je sais que je ne sais rien”*, où *perce déjà la certitude absolue des idées*». Derrière l'apparente simplicité de l'énoncé socratique, c'est bien l'antithèse de la pensée problématique qui est ici visée par Merleau-Ponty, cette antithèse dont les contours interrogatifs étaient déjà fixés dès le discours de la *Phénoménologie de la perception* sous le terme de scepticisme. Le scepticisme désigne, ici comme ailleurs, cette interrogation sans réponse qui, à l'encontre de l'interrogation problématique propre au positivisme du doute et de la fusion, affirme que la réponse est à jamais hors de notre portée. Or selon l'hypothèse retenue jusqu'ici, le champ interrogatif de l'interrogation sans réponse manifesterait une différence *absolue* avec le champ du problème. C'est du moins ce que nous avons établi au terme de notre examen du discours de la *Phénoménologie de la perception* (20). Mais est-ce bien le cas? La précision apportée ici par Merleau-Ponty, à savoir qu'au sein de ce scepticisme, «*perce déjà la certitude absolue des idées*», ne nous oblige-t-elle pas à réviser notre hypothèse d'une différence absolue entre ces deux champs interrogatifs s'il est vrai que la pensée problématique – à tout le moins sous le mode du *an sit*? – mise également sur «la certitude absolue des idées»? Est-ce que la distinction que nous avons posée dès le départ entre l'interrogation problématique de la pensée objective et l'interrogation sans réponse du scepticisme n'exige pas, à la lumière de cette précision, d'être resituée et réinterprétée comme opposition *factice* précisément en regard de cette «certitude absolue des idées» qui semble désigner le dénominateur commun de ces deux champs interrogatifs?

Tel semble bien être le cas. Que l'interrogation sans réponse ne soit peut-être, *tout compte fait*, qu'une variante de la pensée problématique, cela est par ailleurs suggéré par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible* lorsqu'il est question de la voie qui conduit à la «mauvaise dialectique»:

«Ici, la dialectique est presque quelqu'un, comme l'ironie des choses, c'est un sort jeté sur le monde qui fait que nos attentes sont tournées en dérision, une puissance rusée, derrière notre dos, qui nous déconcerte (...) *Déjà nous sommes sur la voie de la mauvaise dialectique*, de celle qui, contre ses principes, impose une loi et un cadre extérieurs au contenu, et restaure

à son profit la pensée pré-dialectique.» (21)

La situation que Merleau-Ponty décrit dans ce passage illustre bien cette espèce de pathologie de l'étonnement qui culmine dans l'impossibilité pour la pensée de s'arracher à la fascination qu'exerce sur elle le déploiement toujours imprévisible de la chose même. L'ironie, la dérision sont les caractéristiques d'un monde ensorcelé qui n'offre à la pensée aucun point d'appui, aucun point de repère stable; parce qu'aucune chose n'est plus, au sein d'un tel univers, susceptible de manifester cette minimale égalité à soi-même nécessaire afin que quelque chose comme un savoir puisse se constituer, la pensée est ultimement conduite à reconnaître que son seul savoir coïncide avec la certitude d'un état de non-savoir absolu (22). Telle est bien la situation que nous avons déjà identifiée comme étant le propre de l'interrogation sans réponse, et que Merleau-Ponty avait toujours jusqu'ici maintenue dans une opposition stricte au champ de l'interrogation problématique.

Or c'est précisément l'absoluité de cette opposition qui semble s'éroder dans le discours du *Visible et l'Invisible*. En reconnaissant que l'univers foncièrement ironique de l'interrogation sans réponse pave *déjà* la voie à la mauvaise dialectique – «celle qui, contre ses principes, impose une loi et un cadre extérieurs au contenu» –, Merleau-Ponty reconnaît que cet univers, en apparence si opposé à l'univers de l'interrogation problématique, n'est en fait que le prélude à l'instauration de la mauvaise dialectique qui, contrairement à la bonne dialectique qui se définit comme «l'art de retracer et de suivre les rapports de l'appel et de la réponse, du problème et de la solution» (23), impose un modèle d'explication où la réponse précède l'appel et où la solution est immanente au problème. «*Déjà* nous sommes sur la voie de la mauvaise dialectique», déjà donc se profile «*la certitude absolue des idées*» puisque la logique ironique qui gouverne le monde ensorcelé de l'interrogation sans réponse peut n'être déraisonnable que *pour nous*. Qui sait en effet si le non-sens absolu que nous éprouvons devant le monde n'est pas déjà l'envers de son sens caché, *en soi*? Cette possibilité demeure, et il suffit que le non-sens-pour-nous du monde ne soit pas incompatible avec son sens en soi, qu'il en prépare peut-être même l'éclatante installation, pour qu'il nous soit permis de reconnaître, à l'instar de Merleau-Ponty, *l'effectivité d'une filiation originare*

entre l'interrogation problématique et l'interrogation sans réponse, ces deux champs interrogatifs n'apparaissant plus que comme les variantes d'une seule et unique pensée surobjective, ou si l'on veut, métaproblématique.

Cette resituation majeure de l'opposition initiale entre la pensée objective et le scepticisme en regard de cette racine commune que serait l'attitude métaproblématique, n'est pas sans conséquence pour ce qui concerne notre hypothèse sur la multiplicité des champs interrogatifs. Si cette resituation n'est pas fictive, si elle s'accorde bel et bien au mouvement général de la pensée de Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*, cela n'implique pas seulement que l'opposition entre l'interrogation problématique et l'interrogation sans réponse est une opposition factice, mais aussi que l'opposition ultime et dernière passe entre une interrogation métaproblématique (englobant aussi bien l'interrogation sans réponse que l'interrogation problématique), d'une part, et l'interrogation énigmatique d'autre part. Autrement dit, si l'interrogation sans réponse n'apparaît plus que comme une variante de cette pensée pour laquelle la réponse précède la question, la distinction entre la pensée problématique et la pensée sceptique n'est plus que nominale: problème et interrogation sans réponse ne sont plus l'opposé l'un de l'autre, mais l'envers et l'endroit d'une même attitude fondamentale: sens absolu ou non-sens absolu de l'expérience, dans les deux cas *l'absoluité est l'indice d'une réponse précédant toute question*; que cette réponse assume les traits d'un savoir absolu ou d'un non-savoir absolu, *il est à tout le moins d'ores et déjà décidé qu'une certitude absolue est acquise concernant le mode d'être du monde*. Cette certitude absolue (à laquelle nous donnons le nom de pensée métaproblématique) décrit le dogmatisme et le positivisme communs à l'interrogation problématique et à l'interrogation sceptique: elle définit la condition de possibilité ultime de *passage interne* d'un champ interrogatif à l'autre.

Si ceci est juste, l'opposition ultime pour ce qui concerne l'hypothèse de la multiplicité des champs interrogatifs passe désormais entre *une interrogation métaproblématique pour laquelle la réponse précède nécessairement la question* (préséance qui peut prendre soit une forme *externe* comme dans le cas de l'interrogation sans réponse où la certitude du non-sens de l'être précède de fait toute question en invalidant celle-ci de l'extérieur, soit une forme

interne comme c'est le cas pour l'interrogation problématique où la réponse, étant immanente à la question, précède intrinsèquement la question) ET une interrogation énigmatique pour laquelle la réponse succède à la question sans pour autant pouvoir épuiser cette question. Nous aurons à revenir sur ce point lorsque nous aborderons la question du statut de la création au sein du champ interrogatif de l'énigme. Pour l'instant, nous nous contenterons de poursuivre le commentaire de l'extrait qui nous a servi jusqu'à présent de fil conducteur.

Il a donc été établi que l'interrogation philosophique ne pouvait ni assumer la forme du doute, ni celle du «je sais que je ne sais rien». A la lumière des développements qui précèdent, nous pouvons provisoirement conclure que, quoi qu'il en soit du statut de l'interrogation philosophique, celle-ci ne peut d'aucune manière assumer la forme d'une interrogation *métaproblématique*. Nous savons donc déjà – ce qui n'est pas rien – ce que l'interrogation philosophique n'est pas, ce qu'elle ne doit pas être si tant est qu'elle doive demeurer philosophique.

6.2.2- Un «que sais-je?» vrai

«Non pas le an sit, et le doute, où l'Être est sous-entendu, et non pas le "je sais que je ne sais rien", où perçoit déjà la certitude absolue des idées, mais un "que sais-je?" vrai, qui n'est pas tout à fait celui de Montaigne. Car le "que sais-je?" pourrait être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans aucun examen de l'idée de savoir. Ce serait alors une de ces questions de connaissance, comme peut l'être aussi le "où suis-je?" où l'on hésite que sur l'appellation à faire d'entités, – l'espace, le savoir –, prises comme évidentes en elles-mêmes.» (24)

A la délimitation négative des contours de l'interrogation philosophique succède à présent une tentative de déterminer plus positivement cette interrogation ou encore, comme nous le disions plus haut, de trouver des formules interrogatives susceptibles d'expliciter sur le plan du langage éloquent cette question que nous existons nous-mêmes et qui définit la modalité même de notre "ouverture appartenante" au monde.

La première formule proposée est celle d'un certain «que sais-je?» qui,

précise Merleau-Ponty, «*n'est pas tout à fait celui de Montaigne*». Précision d'importance qui mesure, encore une fois, la radicalité du "recul" pris ici par Merleau-Ponty face à ses positions antérieures. Ce n'est certes pas la première fois en effet que Merleau-Ponty rencontre la figure de Montaigne sur son chemin de pensée. La première rencontre date de 1945: c'est dans le discours de la *Phénoménologie de la perception*, et plus particulièrement dans le chapitre consacré à la question du Cogito, que, pour la première fois, Merleau-Ponty se réfère à la doctrine de Montaigne. Il s'agit alors de clarifier le statut de cette réflexion concrète qui fait écho à cette idée d'un Cogito incarné ou engagé dont Merleau-Ponty tente alors de tirer les ultimes conséquences. La réflexion apparaît dans ce contexte comme *donnée* à elle-même, c'est-à-dire inscrite dans une histoire concrète qui ne permet pas à la réflexion de ressaisir sans reste le réfléchi, c'est-à-dire le Soi qui naît de ce mouvement de retour. Compte tenu de cette donation à elle-même de la réflexion, celle-ci ne peut pas coïncider avec ce mouvement de retrait absolu devant soi et devant le monde qui est le propre de ces philosophies réflexives qui sous-estiment la profondeur d'enracinement du Cogito dans l'anonymat de l'existence corporelle. Cependant, précise alors Merleau-Ponty, l'impossibilité d'une réflexion absolue, absolument désincarnée, n'implique pas pour autant que la réflexion relèverait d'une intuition purement empirique et ponctuelle, car c'est encore à la lumière de la réflexion qu'est donnée à la réflexion sa propre donation à elle-même. De sorte que

«comme Montaigne l'avait bien vu, on peut encore questionner cette pensée toute chargée de sédiments historiques et encombrée de son propre être, on peut douter du doute lui-même, considéré comme modalité définie de la pensée et comme conscience d'un objet douteux, et la formule de la réflexion radicale n'est pas: "je ne sais rien" – formule qu'il est trop facile de prendre en flagrant délit de contradiction – mais "que sais-je?"»
(25)

La lecture de cet extrait appelle deux remarques. La première vise à attirer l'attention sur le statut de ce que Merleau-Ponty nomme ici «réflexion radicale». Nous avons déjà établi que la reconnaissance par l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* de la préséance irréductible de l'étonnement sur l'ordre de l'interrogation, entendue comme visée de quelque chose, entraîne une refonte complète de la signification même de la réduction

phénoménologique et de la réflexion philosophique elles-mêmes (26). Le retard originaire qu'accuse notre interrogation par rapport à l'étonnement n'est jamais mieux illustré, disions-nous, que par l'impossibilité tant pour la réduction d'être complète que pour la réflexion d'être absolue. La réflexion n'est jamais totale; elle ne peut, au mieux, qu'être radicale, et même à ce titre elle demeure toujours «conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréflectie qui est sa situation initiale, constante et finale» (27). Or, dans le passage extrait du chapitre sur le Cogito, la notion de réflexion radicale est explicitement mise en relation à l'ordre du «que sais-je?». Se pourrait-il que la doctrine de Montaigne ait pu exercer une influence au moins aussi considérable sur le concept merleau-pontien de réflexion radicale, que les doctrines husserlienne et marcellienne? (28)

Notre deuxième remarque porte sur la parenté formelle des réserves émises, tant dans la *Phénoménologie de la perception* que dans le *Le Visible et l'Invisible*, à propos du «je ne sais rien», ou encore du «je sais que je ne sais rien». En 1945, Merleau-Ponty reconnaît déjà, en effet, que la formule de la réflexion radicale ne peut pas être «je ne sais rien» parce que, précise-t-il, «il est trop facile de prendre [cette formule] en flagrant délit de contradiction». Or nous avons vu que si Merleau-Ponty écarte, dans *Le Visible et l'Invisible*, la formule du «je sais que je ne sais rien» comme formule susceptible d'exprimer ce qu'est, pour l'essentiel, l'interrogation philosophique, c'est qu'une telle formule fait déjà signe vers «la certitude absolue des idées». Ce rapprochement suggère que le «délit de contradiction» repéré en 1945 trouve son fondement dans cette «certitude absolue» elle-même, laquelle représente par conséquent le «passage secret» entre l'attitude objective de l'interrogation problématique et l'attitude sceptique de l'interrogation sans réponse. La racine commune de ces deux attitudes, en apparence diamétralement opposées, se situe dans le postulat d'une «certitude objective» quant au sens ou au non-sens absolu du monde. La certitude objective du non-sens absolu du monde enveloppe déjà la condition de possibilité de son propre renversement en certitude objective du sens absolu du monde, et c'est pourquoi ce que nous avons appelé la pensée métaproblématique apparaît en dernière analyse comme étant la vérité (au sens hégélien de ce terme) des deux attitudes en question.

Ce que nous pouvons provisoirement conclure au terme de l'examen de cette première rencontre entre la pensée de Merleau-Ponty et la doctrine de Montaigne, c'est que la formule retenue par Merleau-Ponty pour exprimer la signification profonde de la réflexion radicale est bel et bien le «que sais-je?». C'est dire qu'en 1945, – et en supposant que la réflexion radicale vaut ici comme anticipation de la thématique ultérieure de l'interrogation philosophique – Merleau-Ponty n'envisage pas d'autre signification du «que sais-je?» que celle que lui confère Montaigne, et que le «que sais-je?» *vrai* recherché en 1960 – ce «que sais-je?» qui ne serait pas «*tout à fait celui de Montaigne*» – ne fait pas encore, à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, l'objet d'une thématisation explicite.

La deuxième rencontre d'importance de la doctrine de Montaigne sur le chemin de pensée de Merleau-Ponty date de l'époque de *Signes*, soit deux ou trois ans avant la rédaction de ce passage du *Visible et l'Invisible* qui nous occupe ici. Il s'agit d'un texte intitulé «Lecture de Montaigne», dans lequel Merleau-Ponty se propose de dégager la signification et la portée véritables du scepticisme montaignien:

«On croit avoir tout dit de lui en disant qu'il est sceptique, c'est-à-dire qu'il s'interroge et ne répond pas, refusant même d'avouer qu'il ne sait rien, et se tenant au célèbre "que sais-je?". Tout cela ne va pas loin. Le scepticisme a deux faces. Il signifie que rien n'est vrai, mais aussi que rien n'est faux. Il rejette comme absurdes *toutes* les opinions et *toutes* les conduites, mais il nous ôte par là le moyen d'en rejeter aucune comme fausse. *Détruisant la vérité dogmatique, partielle ou abstraite, il insinue l'idée d'une vérité totale...*» (29)

Dès l'ouverture de cette étude, Merleau-Ponty semble renouer avec un des fils conducteurs principaux de sa pensée à propos du scepticisme, à savoir le renversement dialectique du scepticisme radical en son attitude contraire, le dogmatisme. Toutefois, l'idée de cette «vérité totale» sur laquelle déboucherait ultimement le scepticisme montaignien ne conduit pas d'emblée à une position dogmatique qui ne serait que l'expression d'une pensée objective plus subtile. La «nouvelle sorte de vérité» à laquelle reconduit la réduction montaignienne de toutes les vérités partielles, est à chercher dans ce «soi ambigu» (30) qui

n'est pas, comme chez Husserl, un spectateur transparent face à lui-même (et, du fond de cette transparence, étranger au monde qu'il considère), mais bien «le mystère de tous les mystères», c'est-à-dire une conscience de soi dont la réflexivité est essentiellement interrogative:

«La conscience de soi est [la] constante [de Montaigne], la mesure pour lui de toutes les doctrines. On pourrait dire qu'il n'est jamais sorti d'un certain *étonnement devant soi* qui fait toute la substance de son oeuvre et de sa sagesse.» (31)

L'étonnement devant soi joue par conséquent chez Montaigne un rôle analogue à cet étonnement devant le monde que Merleau-Ponty identifiait, dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, comme la meilleure expression de la réduction phénoménologique (32). Mais de même que la réduction ainsi entendue ne reconduit pas à la subjectivité transcendante en tant que spectateur étranger, mais plutôt au monde lui-même conçu comme spectacle d'étrangeté, la "réduction" montaignienne ne reconduit pas davantage à un soi bien campé, transparent, mais plutôt à un «soi ambigu» dont l'opacité est elle-même source d'étrangeté. Le dénominateur commun des deux réductions coïncide, de ce point de vue, avec *un mouvement de reconduction à l'ordre de l'interrogatif en tant que tel* et qui n'est pas lui-même une modalité de la position ou de la négation.

Le soi n'est pas d'abord saisie de soi, retour *sur* soi, mais dialogue, ou encore, inter-rogation de soi avec soi, interrogation pure puisque l'interrogeant ne connaît ici rien d'autre que ce mouvement de renvoi à son propre envoi interrogatif. Le soi de Montaigne n'est rien d'autre qu'interrogation s'interrogeant elle-même. On dira pourtant que le soi s'interrogeant de la sorte «attend réponse» (33), mais alors peut-il raisonnablement attendre autre chose, en fait de réponse, que cette «confirmation de son étonnement» dont parle Merleau-Ponty dans le *Visible et l'Invisible* (34)? Cette interrogation *que nous sommes nous-mêmes* peut-elle jamais être suspendue au profit d'un savoir qui l'annulerait?

«En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte...» (35)

Nous aurons compris que le problème qui est ici en jeu n'a plus grand chose à voir avec l'ordre de la pensée problématique en général, c'est-à-dire de cette pensée pour laquelle on ne saurait concevoir de question dont la réponse ne soit déjà enveloppée dans la formulation même de cette question. Si c'est bien l'homme qui devient ici problème, toute solution est dès lors exclue: le "problème" devient mode d'être de l'homme, et pour autant qu'il appartient à ce mode d'être de se retourner sur lui-même, l'interrogation que modalise ce mode d'être se redouble; elle est désormais interrogation de soi, interrogation de ce qui est déjà, en soi, interrogation. D'où cette idée d'une «recherche sans découverte» (36), c'est-à-dire d'un cercle interrogatif où l'interrogeant et l'interrogé sont interminablement renvoyés l'un à l'autre.

Telle serait alors la portée et la pertinence du «que sais-je?» de Montaigne. Cette question ne traduirait rien d'autre que la reconnaissance de ce cercle interrogatif que nous sommes nous-mêmes en tant que nous sommes au monde. A cet égard, le discours du *Visible et l'Invisible* reconnaît la nécessité de cette circularité dans l'ordre de l'interrogation philosophique:

«C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle posée, ne saurait être effacée» (37)

Mais dans ce cas, pourquoi Merleau-Ponty hésite-t-il à élire le «que sais-je» de Montaigne comme expression paradigmatique de l'interrogation philosophique? Pourquoi le «que sais-je » *vrai* recherché ici n'est-il pas *tout à fait* celui de Montaigne? Parce que, explique Merleau-Ponty, «le "que sais-je?" pourrait être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans aucun examen de l'idée de savoir». La phrase est au conditionnel; il y aurait comme une possibilité pour le «que sais-je?» de glisser au statut «[d']une de ces questions de connaissance (...) où l'on hésite que sur l'appellation à faire d'entités (...) prises comme évidentes en elles-mêmes.»

La possibilité de ce glissement est, aux yeux de Merleau-Ponty, comprise dans cet étonnement devant soi qui caractérise l'interrogation de Montaigne.

Nous avons vu que la circularité fondamentale de cette interrogation semblait la vouer au processus d'une recherche sans fin, mais nous avons vu aussi que rien ne l'empêchait, au même moment, d'attendre réponse. *L'attente positive d'une réponse peut être inscrite au coeur même de la recherche en apparence la plus interminable.* Autrement dit, la caractéristique la plus fondamentale de la pensée objective-problématique, soit l'attente d'une réponse, *peut* fort bien survivre au sein de l'attitude "sceptique" en apparence la plus résolue. L'inéluctabilité d'une recherche sans fin, d'une interrogation ne renvoyant jamais qu'à elle-même *peut* renfermer en elle, comme un intrus invisible, le souhait caché d'une réponse qui mette fin à ce processus. Le «que sais-je?» pourrait alors signifier quelque chose comme «qu'est-ce que je sais en fin de compte?» ou «que puis-je savoir?». Cela équivaldrait alors, dit Merleau-Ponty, à «une de ces questions de connaissance» qui sont le propre de l'interrogation problématique, donc non philosophique (38).

C'est la raison pour laquelle le «que sais-je?» ne peut exprimer légitimement le sens ultime de l'interrogation philosophique qu'à la condition d'être entendu de façon à ce que soit exclue a priori toute possibilité de glissement de son sens en direction de la pensée problématique et de l'attente objective d'une réponse qui caractérise celle-ci.

6.2.3- L'humilité philosophique

Dans l'extrait que nous avons entrepris de commenter, Merleau-Ponty s'est donc limité dans un premier temps à écarter les prétentions de différentes attitudes à incarner la véritable attitude philosophique pour autant que celle-ci se déploie en tant qu'interrogation. Nous avons vu que l'interrogation ne saurait adopter ni la forme du doute, ni celle de l'interrogation sans réponse: en tant que ces deux attitudes présupposent un rapport plus ou moins explicite à la «certitude absolue des idées», elles relèvent toutes deux d'une pensée métaproblématique pour laquelle, de façon générale, la réponse précède la question. Or, l'interrogation philosophique suppose au contraire une question qui précède la réponse. Cette question reçoit provisoirement, dans l'extrait commenté, la forme du «que sais-je?» mais d'un «que sais-je?» qui exige d'être

réélaboré dans un sens qui n'est plus «*tout à fait*» celui que nous suggère Montaigne. C'est à cette réélaboration que s'attelle Merleau-Ponty dans la suite de l'extrait qui nous intéresse.

«Mais déjà, quand je dis au cours d'une phrase: "que sais-je?", c'est une autre sorte de question qui naît, car elle déborde sur l'idée du savoir même, elle invoque je ne sais quel lieu intelligible où devraient se trouver des faits, des exemples, des idées, qui me manquent, elle insinue que l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une question-savoir, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions.» (39)

«Quand je dis au cours d'une phrase...» C'est une fois de plus aux ressources du langage quotidien que va puiser Merleau-Ponty pour montrer que le «que sais-je?» invoqué ici n'a pas le sens d'un «que puis-je savoir?». Il ne s'agit pas là de la question posée par celui qui se proposerait de faire l'inventaire exhaustif du savoir qui est le sien. Il s'agirait plutôt de la question que pose celui qui, du sein d'une certaine humilité, éprouve de l'intérieur, intuitivement et avant tout inventaire objectif, *le retard originel de son savoir sur l'ensemble indéfini de ce qui peut ou pourrait en principe être su ou appris*. La question «que sais-je?», telle que l'entend ici Merleau-Ponty, *«invoque je ne sais quel lieu intelligible où devraient se trouver des faits, des exemples, des idées, qui me manquent...»*. Est-ce à dire que, à l'encontre de ses propres précautions, Merleau-Ponty serait en train de reconduire cette question à «une de ces questions de connaissance» qui n'attend que le remplissement objectif de son vide? En parlant ici de «*lieu intelligible*» et des «*idées*» auxquels la question semble faire appel, Merleau-Ponty ne réintroduit-il pas la possibilité pour cette question de glisser, d'ores et déjà, vers «*la certitude absolue des idées*»? C'est ce qui pourrait sembler de prime abord au terme d'une lecture hâtive de ce passage, mais il n'en est rien.

De fait, l'auteur du *Visible et l'Invisible* ne dit pas que la question «que sais-je?» fait appel à l'équivalent d'un ciel intelligible, mais bien à «je ne sais quel lieu intelligible où *devraient*» se trouver quelque chose comme des idées, des exemples, etc. L'indétermination foncière de ce lieu, doublée de l'emploi du

conditionnel, suggère que l'important ici n'est pas tant de déterminer le statut ontologique de ce lieu, comme s'il pouvait s'agir d'en faire le corrélat réel de la question, que de manifester *l'humilité fondamentale* du mouvement par lequel la question pointe en direction de ce qui échappe, *d'une échappée absolue*, au savoir du questionneur. Ce qui échappe ici au savoir n'est pas lui-même un savoir qui résiderait positivement ailleurs ou qui serait reclus dans un lieu autre, en pure passivité, et qui attendrait d'être trouvé, vu ou intuitionné. La question «que sais-je?», en faisant *comme si* elle pointait en direction d'un lieu intelligible, ou si on veut, en pointant indirectement en direction d'un tel lieu, ne pointe en fin de compte qu'en direction de l'humilité du questionneur qui reconnaît non pas simplement la finitude factuelle de son savoir, mais la modalité de cette finitude qui se révèle à lui dans le fait que son savoir actuel est toujours déjà en retard sur ce qui, dans son ensemble, pourrait être su à *supposer* qu'un savoir absolu ou achevé fut possible. Si un tel savoir pouvait être possible, il serait rien de moins que savoir du monde, savoir de l'être comme tel et dans son ensemble. A ce titre, le retard originel du savoir donné sur le savoir possible renvoie au retard originel qu'accuse mon être-au-monde en regard du monde dont cet être-au-monde est l'être-au. Ce retard n'est lui-même jamais mieux illustré par la préséance du questionnement en regard de toute réponse possible: ce que nous avons décrit comme l'humilité fondamentale de la question «que sais-je?» n'est rien d'autre que la disposition ontologique fondamentale du philosophe qui se sait être toujours déjà en question indépendamment des modalités actuelles de son savoir réel ou prétendu. Si Merleau-Ponty précise que cette question «*déborde sur l'idée du savoir même*», c'est que la question est moins question tendue vers un savoir objectif que question inspirée ou poussée par le "savoir" de l'humilité entendue comme disposition ontologique fondamentale du philosophe lui-même, et qui se manifeste purement dans la question «que sais-je?»

La question *invoque* donc «je ne sais quel lieu intelligible». Cette invocation est humilité de la question qui se sait venir *avant* toute réponse parce qu'elle se sait venir elle-même *après* le monde. L'antériorité de la question en regard de la réponse coïncide avec la postériorité de la question en regard du monde. *C'est parce qu'elle vient après le monde que la question vient nécessairement avant la réponse.* Ce qui veut dire, tout aussi bien, que la

question ne pourrait venir *après* la réponse que si, d'aventure, le sujet questionnant pouvait lui-même venir *avant* le monde. C'est là l'illusion fondamentale de la pensée métaproblématique qui ne peut concevoir (implicitement ou explicitement) une réponse venant avant toute question que parce qu'elle a d'ores et déjà ménagé à la subjectivité un espace qui découle d'un retrait absolu face au monde, et qui équivaut en fait à une absolue venue avant le monde. Pour l'interrogation métaproblématique, l'interrogation est ce qui vient après la réponse et avant le monde; pour l'interrogation proprement philosophique, l'interrogation est ce qui au contraire vient après le monde, et donc avant la réponse. Par l'invocation qui lui est propre, la question «que sais-je?» traduit sa propre venue-*après-le-monde-avant-la-réponse* qui est la marque même de l'humilité philosophique. Mais cette invocation se double aussitôt d'une insinuation particulière:

«[La question «que sais-je?»] insinue que l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose...»

Événement peut-être unique dans l'histoire de la philosophie moderne: Merleau-Ponty tente ici de penser l'interrogatif comme un ordre autonome en regard de l'ordre du positif et du négatif. Certes, la philosophie moderne a bien réussi à autonomiser l'interrogatif de l'ordre du positif, mais c'était au prix d'une identification de l'ordre interrogatif avec l'ordre du négatif. Depuis Hegel surtout (40), c'est en effet un lieu commun de la pensée moderne que d'identifier l'ordre de l'interrogatif à celui du négatif, ou encore de ne comprendre l'interrogation que sur le fond de la négation implicite qu'elle réalise en tant qu'interrogation. Mais la question que nous sommes nous-mêmes en tant que nous sommes au monde, cette question dont le «que sais-je?» fournit l'explicitation paradigmatique, insinue que l'interrogatif n'est pas un ordre dérivé de l'affirmatif ou du négatif «*mais une manière originale de viser quelque chose*», un mode d'être qui n'est pas un oui ou un non déguisés. *Or ceci ne devient compréhensible que si l'ordre de l'interrogatif est resitué en regard de l'ordre de l'étonnement.* Seul l'étonnement peut maintenir l'interrogatif dans l'autonomie que lui suppose ici Merleau-Ponty. Si l'interrogation ne repose que sur elle-

même, à la manière de l'interrogation *causa sui*, elle est alors suspendue à une logique du retrait de la subjectivité hors du monde, lequel retrait n'est rien d'autre qu'une modalité de la négation. La pensée problématique qui fait de l'interrogation un interrogatoire ne peut concevoir l'interrogation que comme un mode dérivé de la négation, c'est-à-dire de ce recul originaire par laquelle une subjectivité se positionne en retrait du monde qu'elle interroge, et qui n'est pas elle-même interrogée en retour par ce monde. C'est seulement lorsque l'interrogation de cette subjectivité se comprend elle-même *en réponse* à l'interrogation qui vient de l'être, c'est seulement lorsqu'elle accueille cette question dans l'expérience de l'étonnement que l'interrogation peut apparaître comme «une manière originale», non dérivée, de viser quelque chose. *L'autonomie de l'interrogatif par rapport au positif et au négatif n'est garantie, paradoxalement, que par la dépendance de l'interrogatif en regard de cette Interrogation première qui vient de l'être, et qui est éprouvée au sein de l'étonnement.* De fait l'expérience de l'étonnement en tant que telle, c'est-à-dire dans son pur concept, doit être pensée *à la fois* comme avancée et comme recul, non pas d'abord comme ce recul immédiat qu'on peut observer lorsque l'étonnement se manifeste comme mauvaise surprise et que domine la disposition affective de l'angoisse, et pas davantage comme cette avancée immédiate à laquelle on assiste lorsque l'étonnement se manifeste comme bonne surprise et que domine la disposition affective de la joie ou de l'admiration, mais bien plutôt comme une stupeur ou une fascination primitive au sein de laquelle l'impossible conciliation du recul et de l'avancée a lieu. Pensé purement et avant toute détermination en retour à partir des dispositions affectives antinomiques qu'il peut susciter, *l'étonnement est une expérience qui s'accorde à la double exigence contradictoire d'avancer et de reculer en même temps.* Si l'étonnement devait être compris comme avancée immédiate (admirative ou émerveillée) en direction de la source de l'étonnement, il ne serait alors qu'une modalité de l'affirmation et de la position; inversement, s'il devait plutôt être compris comme recul immédiat (angoissé ou effrayé) face à la source étonnante, il ne serait alors qu'une modalité dérivée de la négation. Or c'est précisément parce que l'étonnement peut et doit d'abord être pensé à la fois comme recul et avancée, ou mieux, comme une espèce de «trépignation» ou de «vibration sur place» qui se situe par delà l'avancée et le recul, c'est parce que l'étonnement se présente comme le tiers exclu de l'affirmation et de la

négarion, que l'interrogation qui surgit en réponse à cet étonnement peut et doit, elle aussi, échapper à cette alternative du positif et du négatif et se déployer comme «une manière originale de viser quelque chose» (41).

«Que sais-je?»: cette question insinue donc que l'interrogatif est un ordre autonome, c'est-à-dire

«[U]ne manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une question-savoir, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions»

Si le «que sais-je?» est l'expression paradigmatique de cette question que nous sommes en tant que nous sommes au monde, si cette question fait signe en direction d'une originalité foncière de l'interrogatif comme mode d'être au monde, nous comprenons peut-être mieux, à la lumière du passage cité, pourquoi le «que sais-je?» retenu ici par Merleau-Ponty *«n'est pas tout à fait celui de Montaigne»*. Nous avons vu que le «que sais-je?» montaignien traduisait d'abord et avant tout un étonnement devant soi. Le soi, comme subjectivité revenant à elle-même, est chez Montaigne la source première de l'étonnement. Mais le «que sais-je?» *vrai* que Merleau-Ponty tente de dégager est moins étonnement devant soi, qu'étonnement devant l'être, le soi ne pouvant devenir source d'étonnement que pour autant qu'il se ressaisisse que dans le sillage de cet appel de l'être. Le passage cité indique que c'est à l'être que nous avons rapport, que c'est à lui d'abord, et non au Soi-même, que nous nous rapportons comme à un «interlocuteur». Plus précisément, l'interlocuteur ultime n'est pas le soi-même, mais le soi-autre qui se manifeste à nous à partir d'une certaine «réticence», d'un certain mutisme dont l'être est pour Merleau-Ponty l'emblème. Le Soi ultime, c'est l'être, le soi humain, subjectif n'étant en quelque sorte que le retour sur soi du retour à soi de l'être, la réflexivité sensible de l'être lui-même (42).

«Que sais-je?»: cette question, affirme Merleau-Ponty, est *«pour ainsi dire une question-savoir»*. Cette question que nous sommes nous-mêmes et qui se

traduit concrètement par un étonnement primitif devant l'être, enveloppe un certain savoir, ou à tout le moins n'est pas d'emblée incompatible avec la manifestation d'un savoir particulier. La difficulté que nous éprouvons à préciser la modalité d'articulation d'un tel savoir à la question "que sais-je?" tient ici à la réserve dont fait preuve Merleau-Ponty: "que sais-je?" est, *pour ainsi dire*, une question-savoir. Il y a, pour ainsi dire, un savoir qui est co-donné avec la donation même de la question. L'étonnement, c'est-à-dire la disposition où nous nous trouvons sous le coup de la question *de* l'être (génitif subjectif), cette question que nous ne posons pas mais qui se propose à nous du fait de notre rapport originel à l'être, n'est pas, en ce sens, pure interrogation, c'est-à-dire interrogation épurée de toute forme de savoir possible. Ce qui ne veut pas dire que le savoir dont il est question ici se surajouterait à la question de l'extérieur, mais plutôt que ce savoir est contemporain de la question, qu'il se manifeste comme et en tant que cette question elle-même. La question n'est pas à moitié question et à moitié savoir, elle est question en même temps (et dans la même mesure) que savoir, elle est question-savoir.

Cette question, précise Merleau-Ponty, ne peut être dépassée par aucun énoncé ou "réponse". Non pas que cette question demeurerait "sans réponse", mais plutôt, et plus profondément, que le savoir propre à la question "que sais-je?" doit être conçu indépendamment de toute réponse en général. Le modèle de la réponse ne convient tout simplement plus pour rendre compte de la spécificité du savoir enveloppé par la question "que sais-je?" Autrement dit: cette question n'est pas question-réponse, mais bien question-savoir. Et c'est précisément pour cette raison que la question-savoir doit être conçue comme radicalement indépendante des champs interrogatifs du problème et de l'interrogation sans réponse, parce que, *dans ces deux cas, le savoir* (fut-il enveloppé dans la formulation même de la question, comme c'est le cas pour le problème, ou tout simplement divorcé à jamais de la question, comme c'est le cas pour l'interrogation sans réponse) *demeure néanmoins conçu d'après le modèle de la réponse et du répondre en général*.

Or la question "que sais-je?", entendue comme question-savoir, libère le savoir de son affiliation traditionnelle à l'horizon de la réponse. Si cette question apparaît par conséquent "sans réponse", ce n'est donc pas au sens de

l'interrogation sceptique, laquelle se meut dans le champ de ce qui est préalablement fixé par le concept de réponse. Si, en un certain sens, la question "que sais-je?" peut être dite sans réponse, c'est parce que (et uniquement parce que) son savoir prétend d'emblée à une autonomie radicale à l'égard du concept de réponse. Elle met en jeu un savoir qui n'est pas réponse précisément parce que ce savoir ne surgit pas *consécutivement* à la question, mais *se confond* avec elle.

Pour les mêmes raisons, le "que sais-je?" ne saurait être considéré comme une variante (même subtile) du problème. Il est vrai que, à première vue, l'immanence de la réponse à la question dans le cas de l'interrogation problématique manifeste une parenté formelle avec la cohésion interne du savoir et de la question dans le cas du "que sais-je?". Mais cette similitude toute formelle ne doit pas nous abuser. Nous avons vu précédemment, à l'occasion de notre examen du modèle de l'interrogation problématique, que la réponse ne pouvait être conçue comme immanente ou "intérieure" à la question que parce la réponse précédait d'ores et déjà la question. Seule une réponse précédant déjà la question peut éventuellement se retrouver, comme telle, au sein de la question. Or justement le savoir de la question-savoir "que sais-je?" *ne précède pas* cette question, mais surgit et coïncide tout entier avec elle.

Interrogation sans réponse ou pensée problématique, dans les deux cas non seulement le savoir est-il toujours conçu d'après le modèle du répondre en général, mais la prégnance de ce modèle dans les deux champs implique un processus de consécution qui disjoint originellement les moments respectifs de la question et de la réponse. *La consécution, et donc la disjonction, du savoir et de la question n'apparaît nécessaire que tant et pour autant que le savoir dont il y va à chaque fois demeure pensé à partir du concept de répondre.* Une réponse, toute réponse en général, apparaît comme ce qui ne peut, par définition, surgir co-originellement avec la question à laquelle elle répond. Si un savoir doit être pensé comme surgissant *co-originellement* avec une question, comme c'est le cas pour la question "que sais-je?", ce savoir doit donc nécessairement être conçu comme radicalement indépendant de tout modèle dont les principaux traits demeurent fixés par le concept général de réponse (43).

6.2.4- L'être comme interlocuteur

«[La question "que sais-je?" insinue que l'interrogatif est] *pour ainsi dire une question-savoir, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions.*»

Le concept de l'interrogatif, ressaisi concrètement, c'est-à-dire à partir et en fonction de la question "que sais-je?" apparaît comme une question-*savoir* qui n'a donc rien à voir avec une question-*réponse*. En tant que telle, cette question implique le co-surgissement de ce qui, en elle, est questionné et de ce qui est su. Le su est savoir de ce qui est questionné dans l'exacte mesure où ce qui est questionné est question de ce qui est su. Mais quel peut bien être "l'objet" de cette question-savoir? Ou plutôt: s'il est entendu, selon Merleau-Ponty, que cette question est «*le mode propre de notre rapport avec l'Être*», comment l'être lui-même doit-il se manifester pour que, nous rapportant à lui sous le mode de la question, un *savoir* quant à l'être soit co-donné avec le déploiement de cette question?

Tout se passe, dit Merleau-Ponty «*comme si [l'Être] était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions.*» Le savoir impliqué par la question-savoir que nous sommes nous-mêmes, ce savoir qui est donné avec la question-savoir du "que sais-je?" implique essentiellement deux choses: d'une part, que l'être est, pour nous qui sommes question, *comme* un interlocuteur, et d'autre part que ce (presque) interlocuteur (44) se dévoile originellement sous le mode du mutisme ou de la réticence. Voilà qui peut surprendre: l'interlocuteur se manifeste à la fois comme interlocuteur, c'est-à-dire comme ce qui "peut prendre la parole", et comme ce qui se retient de parler. L'être "peut dire", c'est bien ainsi qu'il se manifeste, mais au sein même de son pouvoir-dire ainsi manifesté, il suspend le dire. Mieux: il hésite à dire. Ce que l'être dit, de fait et de ce fait, c'est moins ceci ou cela, que la retenue elle-même de son propre pouvoir-dire. Il nous faut ici être extrêmement attentif aux termes choisis par Merleau-Ponty pour exprimer

cette retenue ontologique. L'être n'est pas déclaré tout simplement "interlocuteur muet": Merleau-Ponty prend soin d'ajouter: "ou réticent". La succession des épithètes n'est pas indifférente: le mutisme apparent de l'être cache autre chose qu'une simple non-parole. La non-parole de l'être n'est pas suspendue à elle-même, elle ne renvoie pas immédiatement à elle-même: ce que la non-parole (le mutisme) de l'être voile – et dévoile de ce fait – c'est précisément en quoi cette non-parole est suspendue à une *hésitation fondamentale* à la parole. L'être ne dit pas son non-dire, mais il dit d'abord sa "volonté" de ne pas laisser *immédiatement* libre cours au pouvoir-dire qui est effectivement le sien.

C'est la *réticence* de l'être à la parole qui est la vérité de son mutisme, et non l'inverse. Qui est réticent à la parole peut parler, mais hésite ou se retient de le faire dans l'immédiat. Le savoir qu'enveloppe notre question-savoir, ce savoir qu'elle enveloppe originellement, c'est donc d'abord et avant tout celui de cette réticence ontologique. La formule "que sais-je?" articule de façon paradigmatique le savoir que l'être est ce qui, en tant qu'interlocuteur (ou presque interlocuteur), ouvre l'espace de la parole tout en se retenant, d'emblée, de combler un tel espace ou de le franchir par le biais d'une parole effective.

Mais comment peut-on, concrètement, se représenter une telle situation? Autrement demandé: pourquoi l'être disposerait-il de l'espace nécessaire à toute parole (et se manifester ainsi comme interlocuteur) si ce n'est que pour "interdire" le franchissement d'un tel espace par toute parole explicite ou effective? A quoi l'être *joue-t-il* en posant les conditions de possibilité de quelque chose auquel il "interdit" – du moins d'emblée – toute effectivité?

Ce jeu, nous l'avons déjà identifié: c'est le jeu de l'interrogation ontologique elle-même. En nous interrogeant, en nous soumettant à la question par le biais de l'étonnement, l'être se dévoile alors comme l'interlocuteur qui ne dit d'emblée rien d'autre que cette interrogation qu'il nous adresse. En ouvrant, en tant qu'interlocuteur, l'espace d'une parole possible, *et en ne faisant que cela*, l'être se définit alors pour nous comme *pur interlocuteur*, c'est-à-dire comme interrogation pure. L'interlocuteur n'est pas moins interlocuteur parce qu'il se

retient de parler explicitement: au contraire, en interrogeant purement, il ouvre du même coup l'espace de tout *dialogue* possible, c'est-à-dire de toute parole qui ne serait pas simplement l'envers d'un quelconque *bavardage*, mais bien d'une parole dont la pertinence et la fécondité ne peuvent être assurées que par le lien originaire du dialogue à l'ordre de l'interrogatif. *L'être ne bavarde pas*: telle est la véritable signification de la réticence ontologique. L'être n'est pas pour nous un "interlocuteur" avec lequel nous pourrions nous contenter de mettre en commun ces "évidences" et ces "opinions" dont le propre est précisément de n'être jamais interrogées et de se produire indépendamment de tout ordre interrogatif. Car dans ce cas, l'être ne serait justement pas un interlocuteur au sens rigoureux du terme, mais simplement le miroir bavard de nos propres préjugés.

En somme, si le dialogue doit être possible, il faut pour cela que les interlocuteurs habitent un espace qui garantisse le déploiement de l'interlocution et qui soit susceptible de tenir à distance, dans les limites du possible, l'intrusion du bavardage. La vie courante offre peu, voire peut-être aucun exemple d'interlocution pure: l'espace dialogique ne s'autonomise jamais tout à fait de celui du bavardage. Il n'en va cependant pas de même lorsque le rôle de l'interlocuteur se voit assumé par l'être lui-même: grâce à la réticence ontologique, l'être se retient de dire, et du fait de cette retenue, ouvre entre lui et nous un pur espace interrogatif. L'ouverture et le parcours d'un espace interlocutoire fécond (non purement bavard) suppose l'ouverture préalable d'un espace interrogatif. Si l'être se retient d'emblée de dire, c'est pour nous rappeler à quelles infrastructures interrogatives le dialogue doit s'appuyer s'il doit être dialogue et non pas simplement bavardage.

Or ce rappel se produit, de façon exemplaire, au sein de l'étonnement, c'est-à-dire au sein de cette Question que l'être, depuis toujours et en tout premier lieu, nous adresse. Pour autant que nous tentons d'explicitement philosophiquement une telle question, nous aboutissons selon Merleau-Ponty à la formule du "que sais-je?", c'est-à-dire à une question qui est, en même temps que question, savoir. Le "que sais-je?", en tant qu'explicitation de la Question de l'être (génitif subjectif), est question et savoir tout à la fois, question-savoir. Cette question, nous l'avons vu, n'en est pas une que nous adresserions

initialement à l'être, mais il s'agit bien plutôt de la Question que l'être lui-même nous adresse au premier chef. *La question* de la question-savoir n'exprime rien d'autre que l'étonnement que nous éprouvons à la réception de cette question ontologique. Quant au *savoir* de la question-savoir, il n'exprime lui-même rien d'autre que ce qui est immédiatement su au sein de l'étonnement, c'est-à-dire la réticence de l'être à la parole. Le savoir de la question-savoir ("que sais-je?") enveloppe la précompréhension que la pure *interlocution* de l'être se traduit d'abord et avant tout comme pure *interloquation* de notre part. Nous ne sommes promus à l'interlocution qu'à condition de subir, au sein de l'étonnement, cette pure interloquation, cette pure interrogation sans laquelle il n'y aurait jamais de dialogue comme tel, mais seulement bavardage (45).

C'est pourquoi l'être est dit «interlocuteur muet ou réticent *de nos questions.*» Car il se pourrait bien – mais ce n'est là qu'une possibilité – que ces questions ponctuelles, objectives, que nous sommes tentés d'adresser à l'être avant (ou indépendamment) de la question "que sais-je?", ne soient, tout compte fait, que des questions relevant du bavardage. En ce sens, la réticence de l'être est réticence à se soumettre à l'*interrogatoire* de nos questions. Parce que l'être est le non-bavard par excellence, il lui appartient d'offrir une résistance à l'interrogatoire auquel serait tenté de le soumettre toute pensée objective qui ne connaît de l'interrogation que celle qu'elle met librement, et de sa seule initiative, en oeuvre. De ce fait, la pensée métaproblématique (qui englobe, comme nous l'avons vu, aussi bien l'interrogation problématique que l'interrogation sans réponse) apparaît comme une pensée *humiliée*. L'humiliation qu'éprouve alors une telle pensée au contact de la réticence ontologique n'a d'égale que sa prétention à forcer les barrières de cette réticence.

Mais ce qui, pour la pensée objective, est éprouvé comme humiliation, n'est pas nécessairement éprouvé de la sorte par la pensée (non objective) qui s'ordonne d'ores et déjà à la question-savoir du "que sais-je?" La pensée ordonnée au "que sais-je?" n'éprouve pas la réticence ontologique comme une *humiliation*, mais plutôt comme occasion pour elle de se saisir comme *humilité*, comme pensée humble. Si la pensée du "que sais-je?" n'est pas, à proprement parler, humiliée mais humble, c'est que le savoir de sa question-savoir renferme

depuis toujours la reconnaissance que cette pensée elle-même n'aurait jamais été rendue possible sans cette initiative par laquelle l'être l'interroge, l'étonne, et se retient d'emblée de dire au sein de cet étonnement même.

La pensée du "que sais-je?" est humble par définition, humble et non humiliée, car il ne lui a jamais été donné de faire valoir quelque prétention que ce soit avant l'épreuve (littéralement étonnante) de la réticence ontologique. Le "que sais-je?" est littéralement *sans prétention*: il ne reçoit pas la réticence ontologique comme un désaveu de ses propres velléités interrogatives, mais bien comme la guise même de l'être. La réticence ontologique et l'humilité qui caractérise le savoir de l'interrogation proprement philosophique sont, de ce point de vue, parfaitement co-ordonnées l'une à l'autre.

6.2.5- *Qu'est-ce que le «il y a»?*

Voyons maintenant à quelle ultime reformulation Merleau-Ponty soumet la question "que sais-je?":

«"Que sais-je?", c'est non seulement "qu'est-ce que savoir?" et non seulement: "qui suis-je?", mais finalement: "qu'y a-t-il?", et même: "qu'est-ce que le il y a?", – ces questions n'appelant pas l'exhibition de quelque chose dite qui y mettrait fin, mais le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé, parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes nos questions formulées..."»

L'allure récapitulative du début de cet énoncé ne fait aucun doute: Merleau-Ponty réitère sa réserve à l'endroit de certaines formulations susceptibles d'explicitier la signification et la portée réelles du "que sais-je?". Nous retrouvons ici la confirmation que le "que sais-je?" dit davantage – *«non seulement»* – que ce que disent des formules telles que "qu'est-ce que savoir?" ou "qui suis-je?", formules dont nous avons déjà montré, à la suite des remarques précédentes de Merleau-Ponty, l'ambiguïté qui leur est attachée. A de telles formules, l'auteur du *Visible et l'Invisible* préfère celles qui font

intervenir la notion d'il y a: "qu'y a-t-il?" ou encore "qu'est-ce que le il y a?"

La succession des formules ne saurait être indifférente ici. A bien y regarder, la question "qu'y a-t-il?" ne demande pas tout à fait la même chose que la question "qu'est-ce que le il y a?" La notion d'il y a n'est pas articulée de la même manière au sein des deux formulations: dans la première, l'il y a s'ordonne à un type d'inspection qui favorise d'emblée son invisibilité: l'il y a disparaît au profit de *ce qu'il y a*: à la question "qu'y a-t-il?", il est en effet facile de répondre qu'il y a ceci, qu'il y a cela. Ou encore, qu'il n'y a rien. Le ceci, le cela, le rien lui-même peuvent toujours en principe désigner soit un étant particulier, soit rien d'étant. En ce sens, la question "qu'y a-t-il?" est trop *ontiquement* structurée pour mettre en évidence la portée proprement *ontologique* du "que sais-je?": le il y a (dont les termes sont littéralement inversés au sein de la question) est ici trop intimement lié au concept du ce-qui-se-trouve-là (ceci, cela, ou rien de ceci ou de cela) pour apparaître dans toute son originalité.

C'est pourquoi la seconde formule – qu'est-ce que le il y a? – ne fait pas simplement que succéder à la première, mais montre directement ce que celle-ci ne montrait qu'indirectement, à savoir le il y a lui-même, et ce, non pas seulement parce que la seconde formule questionne auprès du "il y a" plutôt qu'auprès du "y a-t-il", mais aussi, et surtout, parce que cette formule signale directement le il y a en le désignant par le recours à l'article défini "le". "Que sais-je?" signifie en fin de compte "qu'est-ce que *le* il y a?"

"Qu'y a-t-il?" est une question dont les reformulations possibles ne peuvent jamais rejoindre, dans toute son originalité, la question "qu'est-ce que *le* il y a?" Au mieux, "qu'y a-t-il?" pourrait vouloir dire: "qu'est-ce *qu'il* y a?" Sans doute, une telle formulation serait-elle légitime si son entente courante n'en détournait pas d'emblée le sens. De fait, ce que nous entendons le plus souvent à partir de cette question, c'est une demande quant à *ce qui* se passe. Il y faut cependant une autre oreille pour entendre la même question comme une demande concernant non plus ce qui se passe, mais le fait que ça passe, *le fait du se-passer lui-même*.

L'ajout de l'article défini "le" dans la formule "qu'est-ce que *le* il y a?" semble dissiper une fois pour toutes l'ambiguïté attachée aux formules du "qu'y a-t-il?" et du "qu'est-ce qu'il y a?" Mais toute ambiguïté est-elle bien dissipée de ce fait? Le il y a lui-même n'est-il pas susceptible d'interprétations ambiguës?

Il est d'abord remarquable que Merleau-Ponty précise, dans la suite de son commentaire que *«ces questions [“que sais-je?” et “qu'est-ce que le il y a?”] n'appell[ent] pas l'exhibition de quelque chose, mais le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé...»* Cette précision suffit à garantir l'équivalence entre la notion d'il y a et celle de l'être. Mais la question surgit alors: pourquoi, s'il est acquis qu'il y a bien équivalence entre les deux notions, Merleau-Ponty réserve-t-il à la formule "qu'est-ce que le il y a?" *plutôt qu'à la formule "qu'est-ce que l'Être?"* le soin d'explicitier la signification du "que sais-je"? Pourquoi la notion barbare de l'il y a est-elle privilégiée, dans la formulation de la question ontologique par excellence, au détriment du concept traditionnel de l'être? Pourquoi ce privilège de l'il y a dans la question, compte tenu que, sur le plan de l'explicitation de cette question, Merleau-Ponty n'hésite pas à faire intervenir la notion d'être?

La réponse à cette question nous semble résider dans le fait que l'étonnement, contemporain du dévoilement de l'être, est mieux exprimé (moins passé sous silence) dans la notion d'il y a que dans celle de l'être comme telle. Car si l'on peut dire de l'être qu'il est (suivant en cela une formule des plus classiques), on ne peut cependant pas, de façon rigoureuse, dire la même chose de l'il y a. L'il y a, à la lettre, n'est pas, mais *apparaît*. Le caractère processuel, dynamique, événementiel, et pour ainsi dire, étonnant, du dévoilement propre à l'être, entre toujours, d'une certaine manière, dans la définition de l'il y a, alors que ce même processus apparaissant peut très bien ne pas entrer dans la "définition" de l'Être. Autrement dit, affirmer de l'être qu'il est, n'implique pas *nécessairement* que l'être apparaisse, surgisse, ou encore, "fasse événement" dans la trame continue des étants. "L'être est": cela peut ne signifier qu'une simple position thétique de l'être, et c'est précisément la possibilité d'une telle interprétation que Merleau-Ponty vise à écarter en privilégiant la formule du il y a au sein de la question ontologique. La question "qu'est-ce que le il y a?" vise – rappelons-le – *«le dévoilement d'un Être qui*

n'est pas posé», d'un être qui, par conséquent, exige d'être saisi à même son événementialité apparaissante, c'est-à-dire avant toute fossilisation, chosification ou objectivation de cette événementialité dans le concept de l'être-posé.

L'il y a est l'événementialité même de l'être: il ne désigne rien d'autre, dans son concept, que l'être en tant qu'il apparaît à proprement parler; en ce sens, l'être *n'est pas*, si on entend par là que l'être se laisserait trouver au même titre que n'importe quel étant posé là devant. L'il y a signifie seulement que l'essence (ou l'être) de l'être est d'apparaître, et que pour cette raison *il doit nécessairement apparaître avant de paraître*. L'apparaître de l'être précède son paraître, son apparition précède sa parution ou sa comparution devant la conscience: c'est cela, avant toute chose, que l'il y a signifie. Et peut-être même plus, à savoir: non seulement l'apparaître de l'être précède-t-il son paraître, mais cette préséance même se manifeste sous le mode d'une résistance-réticence de l'être à paraître au sens phénoménologiquement fixé de ce terme, car l'être dont on dit qu'il paraît n'est déjà plus l'Être, mais autre chose à l'occasion de quoi l'être se signale indirectement (un phénomène en l'occurrence). Mais si l'être ne doit pas seulement se signaler, mais se donner d'une certaine manière, ce ne peut être, comme le souligne le concept d'il y a, qu'au sein d'une apparition ou d'un dévoilement en soi étonnants. En ce sens, poser la question "qu'est-ce que le il y a?", ce n'est rien d'autre qu'exprimer l'étonnement qui est le nôtre devant le fait du dévoilement de l'être, devant le fait du caractère "apparaissant-comme-pour-la-première-fois" de l'être, et ce, avant toute réduction de celui-ci au concept d'être posé.

Si, par conséquent, la formule du "que sais-je?" et celle du "qu'est-ce que le il y a?" apparaissent équivalentes aux yeux de Merleau-Ponty, c'est que toutes deux entretiennent un lien pour ainsi dire analytique au découverte étonnant de l'être. Cela pourrait de prime abord sembler moins évident dans le cas du "que sais-je?". C'est que, en dépit des éclaircissements apportés jusqu'à présent concernant le rapport du "que sais-je?" à l'expérience de l'étonnement, un doute pourrait subsister quant à la rigueur du lien qui relie *l'humilité* du savoir de la question-savoir (que sais-je?) au dévoilement étonnant de l'être qu'articule très explicitement la question "qu'est-ce que le il y a?" Autrement dit,

il y va ici du lien entre l'expérience de l'humilité et celle de l'étonnement propre à l'apparition de l'être: seule une clarification portant sur le lien qui unit la dimension de l'humilité à la dimension de l'étonnement peut fonder de façon non équivoque l'équivalence entre les deux formules de la question ontologique.

Il nous faut donc revenir à la question de l'humilité et saisir le lien qu'elle entretient avec la question de l'étonnement. Pour saisir ce lien, il importe tout d'abord – aussi surprenant que cela puisse paraître à première vue – de partir de l'expérience contraire à celle de l'humilité. Qu'est-ce qui s'oppose, demanderons-nous, à un comportement humble? La réponse ne fait, à première vue, aucun doute: il s'agit d'un comportement vaniteux, c'est-à-dire le mode d'être d'une personne «satisfaite d'elle-même et étalant cette satisfaction» (46). Dans cette perspective, la vanité serait par conséquent l'exact contraire de l'humilité. Mais tout a-t-il été dit de la vanité une fois nommée cette satisfaction qui la caractérise? Cette satisfaction elle-même n'est-elle pas *vaine* au sens où l'on dit d'un effort qu'il est exécuté en vain, ou encore, comme Qohélet, que tout est vanité? Le sens premier de la vanité ne masque-t-il pas une signification plus profonde, celle que l'on définit précisément comme caractérisant tout ce qui est inutile, illusoire, futile et ennuyeux? N'y a-t-il pas un sens à dire que ce qui nous apparaît pathétique dans le comportement du vaniteux, c'est moins la satisfaction qu'il étale au grand jour, que la vanité (au sens second) de cette satisfaction elle-même, c'est-à-dire l'insignifiance, la nullité, et pour tout dire, le caractère profondément *ennuyeux* de ce sur quoi repose cette satisfaction?

De ce point de vue, il apparaîtrait que le contraire de l'humilité est bien l'ennuyeux, le vain, et non pas, comme on pourrait le penser spontanément (quoique légitimement) le vaniteux. Le vain n'est pas vain parce qu'il est vaniteux, mais c'est l'inverse qui est vrai: le vaniteux est vaniteux parce qu'il est vain dans son essence et que tout est vain sous son regard. L'ennui profond est la vérité de la vanité entendue comme satisfaction et suffisance. Or qu'est-ce, concrètement, que cet ennui profond sinon l'impossibilité de s'étonner de quoi que ce soit? (47) *Celui qui s'ennuie d'un ennui profond ne s'étonne de rien.* Il est tout simplement incapable de s'étonner.

Nous saisissons ici, a contrario, le lien entre la dimension de l'humilité et celle de l'étonnement. Car l'humble, à la différence du vaniteux, se reconnaît essentiellement non suffisant. Pour lui, c'est le monde qui importe d'abord. Le monde importe, c'est à dire qu'il impose a priori sa présence et sa primauté. Le monde pèse de tout son poids ontologique sur l'existence de l'humble, et l'étonnement, via le savoir de la question-savoir, ne traduit rien d'autre que l'expérience de "céder" à ce poids (au contraire de l'ennuyé profond qui vide le monde de son poids et de sa substance originelle). Mais céder au... ne signifie pas ici être écrasé sous... L'humilité n'est pas l'expérience de l'écrasement sous le poids du monde, mais plus exactement l'expérience de l'ouverture à la pesanteur primordiale du monde ou, comme le dirait Merleau-Ponty, à la chair du monde, à son il y a propre.

Telle est la source commune de l'humilité et de l'étonnement. Telle que nous la comprenons et l'interprétons ici, cette source nous permet de fonder rigoureusement l'équivalence philosophique des deux formules de la question ontologique. "Que sais-je?" et "qu'est-ce que le il y a?" sont, de ce point de vue, l'envers et l'endroit d'une même question, non pas question posée *en face de* l'être, mais bien question *suscitée en nous par* le dévoilement proprement énigmatique de l'être, et que toute question adressée en retour à l'être présuppose:

«[c]es questions ["que sais-je?" et "qu'est-ce que le il y a?"] n'appelant pas l'exhibition de quelque chose dite qui y mettrait fin, mais le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé, parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées, non qu'il s'agisse de les oublier dans son silence, non qu'il s'agisse de l'emprisonner dans notre bavardage, mais parce que la philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre...»

6.2.6- Nos «questions formulées»

Les formules de la question philosophique étant désormais conquises, Merleau-Ponty s'engage alors, en regard du dévoilement ontologique avec lequel cette question coïncide, à resituer ce qu'il appelle nos «questions formulées». Par cette expression, l'auteur du *Visible et l'Invisible* désigne l'ensemble indéfini des questions que nous pouvons acheminer vers l'être *en réponse* à son dévoilement étonnant (48). Si de telles questions n'ont pas lieu, dans la plupart des cas, de se poser *au sein même* de l'expérience de l'étonnement, si, comme nous l'avons dit, l'être se dévoile d'abord comme «interlocuteur réticent» à l'endroit de telles questions, ce n'est pas, précise Merleau-Ponty, pour «les oublier dans son silence», mais plutôt pour prévenir d'emblée et dès le départ cette autre possibilité – également désignée dans le passage cité – qui consiste à «*emprisonner [l'Être] dans notre bavardage*». Le danger le plus grand qui guette la pensée, ce n'est pas le silence réticent de l'être, mais bien le bavardage inconsideré de la pensée objective. C'est pourquoi le dévoilement primordial de l'être se manifeste d'abord comme réticence ontologique à l'endroit de ces «questions formulées» qui, dans leur hâte de soumettre l'être à leur interrogatoire, oublient la Question première qui se tient «*silencieusement derrière*» elles en tant que questions formulées.

Toutefois, en tant qu'elles surgissent en réponse à cette Question première, ces questions formulées sont, d'une certaine manière, réhabilitées. Elles doivent l'être: il ne s'agit pas, précise Merleau-Ponty, de les oublier dans le silence de l'être, car ce silence ne vaut comme réticence à la parole qu'aux yeux d'une pensée déjà enfoncée dans le bavardage; toutefois, il est clair que ce même silence ne vaut plus comme réticence ontologique, mais bien comme *invitation à la parole* tant et pour autant que nos questions formulées accomplissent le vœu le plus secret de la philosophie, soit «*la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre*».

Dans la mesure où ces «questions formulées» sont comprises comme réponses (à la question de l'être), elles modalisent le savoir de la question-savoir, et en ce sens, elles convertissent en paroles ce que l'être leur offre déjà

en silence, sans pour autant occulter l'origine silencieuse de telles paroles. C'est du moins la tâche que Merleau-Ponty semble assigner à la philosophie en la définissant comme «*reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre*». L'interrogation philosophique ne consiste ni à réduire le silence ontologique au bavardage de la pensée objective, ni à noyer dans ce silence toute tentative d'explicitation au profit d'un contact muet avec l'être, mais elle consiste bien plutôt à se tenir au point tournant du silence et de la parole, c'est-à-dire là où le silence fait appel et appelle à son explicitation propre, là où le passage *du* silence à la parole ne signifie pas que l'on quitte le lieu du silence pour rejoindre celui de la parole, mais signifie plutôt que c'est le silence lui-même qui quitte son lieu propre pour passer à (et se passer dans) l'ordre de la parole: «*C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens.*»

Cette vocation ultime de la philosophie n'est donc envisageable que dans un horizon de recherche qui se distingue absolument de celui de la pensée métaproblématique. Elle suppose, au contraire, l'ouverture d'un horizon de recherche que nous avons depuis le début qualifié d'*énigmatique*, c'est-à-dire d'un horizon interrogatif où les questions formulées de la philosophie se saisissent *en réponse* à la question silencieuse et primordiale de l'être. Toutefois, pour bien saisir le lien entre cette «*reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre*», d'une part, et la dimension créatrice propre à l'interrogation énigmatique, d'autre part, nous devons, avant de clore ce chapitre, revenir une dernière fois à la question de la création et nous demander en quoi cette reconversion réciproque de la parole et du silence (qui résume, aux yeux de Merleau-Ponty, l'essentiel de la philosophie) est compatible avec le concept de création. En quoi la philosophie peut-elle être dite créatrice? En quoi l'appel de l'être à «*l'expression pure de son propre sens*» peut-il (ou doit-il) assumer un tour créatif?

6.3- Art et philosophie

Dans la section consacrée à l'analyse merleau-pontienne du phénomène

de la peinture, nous avons vu en quoi le concept de création esthétique se voyait progressivement dégagé de toute référence à un quelconque horizon de «décision créatrice», la création étant désormais conçue comme réponse interrogative à l'interrogation visible de l'être. Cette réinterprétation par Merleau-Ponty de l'expérience de la création nous a alors paru indissolublement liée à l'approfondissement du concept d'énigme.

Le passage du *Visible et l'Invisible* que nous venons de commenter fait clairement état de l'appartenance de l'interrogation philosophique à l'ordre de l'énigme. Dans la mesure en effet où la question "qu'est-ce que le il y a?" traduit, dans le langage articulé, notre étonnement face à l'apparition de l'être, et dans la mesure où les «questions formulées» de la philosophie reçoivent leur sens (c'est-à-dire aussi bien leur signification que leur direction) de cet étonnement même, il n'y a plus de doute possible concernant l'enracinement de l'interrogation philosophique dans le champ de l'énigme, ce dernier apparaissant dès lors comme étant absolument opposé au champ du métaproblème où, comme nous l'avons signalé à maintes reprises, la disposition originaire de l'étonnement se trouve évacuée au profit d'un modèle d'interrogation *causa sui*.

De ce point de vue, le champ interrogatif de l'interrogation esthétique et de l'interrogation philosophique est le même. Pour autant en effet que l'expérience interrogative de l'artiste et celle du philosophe prennent racine dans la disposition originaire de l'étonnement et ne surgissent qu'*en réponse* à cette interrogation première que l'être visible leur adresse, l'artiste et le philosophe partagent, pour ainsi dire, une situation primitive commune. Mais la tâche artistique et la tâche philosophique sont-elles pour autant appelées à se confondre? Cette dernière question exige que nous nous penchions d'un peu plus près sur le statut de la *création* tant au sein de l'entreprise artistique qu'au sein du discours philosophique lui-même. L'examen de ce statut particulier de la création dans l'art et la philosophie devrait nous amener à comprendre en quoi l'initiale communauté interrogative de ces deux champs d'expériences n'implique cependant pas une vocation identique pour l'artiste et le philosophe.

Sur ce point, nous pouvons nous reporter ici à une remarque essentielle qui

figure dans les notes de travail du *Visible et l'Invisible*. Il s'agit d'une note intitulée "Philosophie et littérature". Compte tenu de son importance, nous nous permettons de la reproduire ici dans son entier:

«La philosophie, précisément comme «Être parlant en nous», expression de l'expérience muette par soi, est création. Création qui est en même temps réintégration de l'Être: car elle n'est pas création au sens de l'un des *Gebilde* et veut se dépasser comme *pur Gebilde*, retrouver son origine. Elle est donc création dans un sens radical: création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation.

Ceci approfondit considérablement les vues de Souriau sur la philosophie comme art suprême: car l'art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du «spirituel» (de la «culture»), mais contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience.

Faire l'analyse de la littérature dans ce sens: comme *inscription de l'Être.*» (49)

La philosophie en tant que création: telle est l'affirmation centrale de cette note. En soi, cette affirmation est cependant insuffisante en ce qu'elle ne rend pas justice à la vocation propre de la philosophie et tend à ramener celle-ci au rang de ces «*Gebilde* que l'histoire fabrique». De fait, si Merleau-Ponty se limitait ici à relever la parenté créatrice de l'art et de la philosophie, serait alors perdu de vue ce qui distingue la création philosophique de tous les autres types de créations, à savoir: sa visée foncièrement «adéquationnelle». La création philosophique a ceci de particulier que la création n'est pas la fin de son opération créatrice, mais le moyen par lequel elle peut parvenir à sa véritable fin qui est l'adéquation, «la seule manière d'obtenir une adéquation».

Ce que Merleau-Ponty entend ici par adéquation est précisé dans la suite de la note: adéquation ne signifie rien de moins (ni rien de plus) qu'un «contact avec l'Être». A ce titre, art et philosophie sont le même. Mais alors le problème se déplace: si art et philosophie procèdent d'une même communauté de «contact ontologique», comment, dès lors, les distinguer? En ceci semble-t-il (et seulement en ceci) que la fin de la création philosophique est de «retrouver son origine», c'est-à-dire non pas seulement de «faire contact» avec l'être, comme c'est le cas pour l'art, mais de dire, de penser, et somme toute, d'articuler dans le langage éloquent, autant que faire se peut, la pensée de ce contact. Si l'être

«est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience», et si, à ce titre, l'art et la philosophie sont tous deux médiations créatrices de cette expérience, la philosophie se distingue toutefois de l'art en ce qu'elle est, pourrions-nous dire, *articulation discursive de ce qui exige d'elle création pour qu'elle en fasse l'expérience*, c'est-à-dire, expérience de sa propre médiation créatrice en tant que cette médiation est la seule façon pour elle (comme pour l'art) de «faire contact» avec l'être. La philosophie, en un sens, peut être définie comme contact articulé (adéquation) de son propre contact primitif (silencieux) avec l'être.

Mais pourquoi une telle adéquation ne peut-elle pas se réaliser (ou à tout le moins se processualiser) sans création? La réponse à cette question nous semble résider dans le statut proprement énigmatique de l'Être. Parce que l'être n'est pas objet posé, parce que, à proprement parler, il n'y a pas "être" mais bien «éclatement d'être», l'apparition de l'être est contemporaine de la question qu'il nous adresse du sein de cette apparition même. L'expérience de l'être est l'expérience de l'étonnement éprouvé devant son surgissement. Si un tel surgissement devait se stabiliser dans la figure concrète d'un étant particulier, l'adéquation discursive à cet étant ne susciterait aucun problème majeur. La philosophie pourrait dès lors se résumer en une adéquation *immédiate* avec l'être. Mais parce que l'être «n'est jamais tout à fait» (50), parce que son surgissement ne doit pas être pensé comme la première phase d'un processus promu à une future stabilisation, mais bien comme la guise unique de la présentification de l'être, l'être ne manifeste jamais, par conséquent, cette minimale égalité à soi-même, cette tenue tranquille en soi qui définit la condition sans laquelle une adéquation immédiate et directe est possible. La vérité définie traditionnellement comme *adequatio intellectus ad rem* n'est possible que là où l'Être "se calme", là où il "se tient tranquille", en un mot: là où il assume les caractères de l'objet égal à soi-même.

Mais dans la mesure où il ne saurait y avoir pour nous expérience de l'être que dans la stricte mesure où l'être coïncide avec son surgissement même et provoque, du fait de cette coïncidence, notre étonnement, l'expérience de l'être est par conséquent expérience de l'Inégal par excellence. L'adéquation immédiate est rendue impossible par le caractère (littéralement) éclatant de

l'être, par sa "nervosité visible", pourrait-on dire. Il semble alors que nous soyons en présence d'un dilemme insurmontable: ou bien la philosophie abandonne son impératif d'adéquation au risque de renoncer à elle-même, ou bien elle le maintient au risque de renoncer à l'être. Or, pour Merleau-Ponty, il n'est question de renoncer ni à l'un ni à l'autre: la philosophie est de la sorte tenue de répondre à la tâche (de prime abord contradictoire) d'égaliser son discours à l'Inégal par excellence, et ce, sans sacrifier le discours au profit d'une contemplation muette de l'Inégal, et sans davantage perdre l'inégal par attachement têtue à ce qui ne serait plus qu'objet: la philosophie est, et doit être, la «reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre».

6.3.1- L'adéquation à l'Inégal

L'adéquation à l'Inégal nous apparaît de prime abord comme une contradiction désolante (51). La question est seulement de savoir si de la contradiction au paradoxe, un chemin est possible, autrement dit, s'il est possible de passer de l'exclusion réciproque et violente des opposés (égal, inégal) à leur coexistence pure et simple, aussi précaire puisse-t-elle être. Tel est du moins le pari de Merleau-Ponty: montrer qu'une adéquation à l'Inégal demeure possible moyennant une certaine condition. Cette condition, c'est que la philosophie renonce au modèle de l'adéquation directe pour assumer celui d'une adéquation indirecte. Pour comprendre la distinction que nous introduisons ici entre les deux modèles d'adéquation, il faut nous reporter aux deux significations possibles du terme "adéquation".

"Adéquation" peut d'abord signifier équivalence ou égalité. On dira ainsi de tel énoncé qu'il est "adéquat" à tel ou tel état de chose pour autant que ce qu'il affirme "correspond" à l'expérience décrite: "le chat est blanc", "le crayon se trouve sur la table" sont des énoncés que l'on pourra qualifier d'adéquats (vrais) dans la mesure où il se vérifie que le chat est bel et bien blanc, que le crayon se trouve bel et bien sur la table, etc. Nous dirons alors que l'adéquation est directe, c'est-à-dire qu'elle exprime une correspondance ou une superposition "terme à terme" entre deux champs d'expérience (l'un sensible, l'autre discursif).

Mais "adéquation" se dit aussi de ce qui, sans aller jusqu'à exprimer une correspondance directe entre deux champs d'expérience, exprime une correspondance indirecte, ce que nous pourrions appeler ici une "convenance". Ainsi, deux réalités hétérogènes d'un certain point de vue et selon un certain rapport, peuvent néanmoins "convenir" l'une à l'autre, c'est-à-dire entretenir un rapport harmonieux qui ne dépend pas nécessairement des traits que partagent (ou que pourraient partager) en commun ces deux réalités, mais qui résulte tout simplement de la "mise en rapport", de la co-incidence ou du rapprochement de ces deux réalités. La convenance dont nous parlons ici est donc entendue en un sens passablement différent de celui que lui reconnaît par exemple Foucault (52). La convenance ne désigne pas ici le principe qui entraîne deux réalités à se rapprocher, ou encore, le principe à partir duquel il nous est permis de penser une proximité de raison entre des réalités éloignées de fait, mais bien plutôt l'*heureuse combinaison* qui résulte d'un rapprochement hasardeux et contingent entre deux réalités qui n'apparaissent précisément pas "adéquates" au sens traditionnel de la vérité-adéquation (deux réalités dont on ne saurait dire, par conséquent, qu'elles s'équivalent ou se correspondent terme à terme).

Or si la question fondamentale du discours philosophique est bien celle qui concerne la possibilité d'une adéquation à l'Inégal, l'impératif adéquationnel de la philosophie ne peut trouver son champ d'application qu'en rapport au modèle de l'adéquation-convenance que nous venons de décrire. Entre l'être et le discours philosophique, en effet, aucune adéquation *immédiate et directe* n'est possible: l'être constituant l'Inégal par excellence, il ne saurait présenter cette minimale égalité à soi-même que requiert nécessairement le modèle de la vérité-adéquation afin de satisfaire aux exigences d'une correspondance directe entre le champ du discours et celui de la "chose même". C'est que l'être, précisément, n'est pas "la chose même", mais la "chose autre", l'Autre de la chose, l'Autre de tout objet. L'être est constamment à côté de lui-même, il «éclate» dira Merleau-Ponty. Cet éclatement, cette inégalité constitutifs de l'expérience ontologique est justement ce qui interdit à cette expérience de se laisser enregistrer "terme à terme" selon les impératifs du modèle traditionnel de l'adéquation.

Mais si entre l'être et le discours philosophique une adéquation directe

s'avère impossible, en revanche, une *heureuse convenance* est tout à fait possible. En fait, l'adéquation-convenance n'est pas ici seulement possible, elle est même la condition *sine qua non* du discours philosophique tel que Merleau-Ponty le conçoit. Qu'est-ce à dire?

L'être, avons-nous dit, ne se signale et n'apparaît que pour autant qu'il suscite chez le philosophe la disposition originaire de l'étonnement. Notre expérience de l'être coïncide en ce sens avec notre étonnement devant lui, devant son surgissement. En ce sens, le surgissement de notre étonnement *convient* au surgissement de l'être; sans doute, notre étonnement en tant que tel est-il sans commune mesure avec sa source ontologique: de fait, notre étonnement ne constitue pas une adéquation directe, "terme à terme" avec cela qui le suscite, mais il *convient* à la manifestation de l'être dans la mesure stricte où l'interrogation propre à l'étonnement surgit ici *en réponse* à l'interrogation que l'être nous adresse. La convenance de l'être et de notre étonnement doit être conçue sur ce plan comme le fruit d'une heureuse rencontre, d'une rencontre contingente et hasardeuse certes (le philosophe ne pouvait ni la prévoir ni la provoquer), mais qui, une fois réalisée, se présente avec les caractères de la convenance. Il *convient* que le surgissement de l'être coïncide avec le surgissement de notre étonnement, quoi qu'il en soit par ailleurs du "contenu" propre aux instances (être et étonnement) qui co-surgissent ainsi.

Toutefois, la convenance que nous décrivons à ce niveau d'expérience ne définit encore que la toute première couche de l'adéquation que requiert le discours philosophique. A vrai dire, il n'y a pas encore, à proprement parler, de discours philosophique au niveau de cette convenance entre le surgissement de l'être et l'étonnement que suscite en nous un tel surgissement. Le problème merleau-pontien de l'adéquation ne se pose véritablement qu'au niveau de ces «questions formulées» qui prennent naissance dans l'élément de l'étonnement originaire, c'est-à-dire au niveau où la question du rapport entre l'adéquation et la *création* entre ligne de compte.

Revenons à la définition merleau-pontienne de la philosophie que nous avons rencontrée plus haut: «Elle [la philosophie] est donc création dans un sens radical: création qui en même temps est adéquation, la seule manière

d'obtenir une adéquation.» Si le concept d'adéquation-convenance devait se limiter à décrire ce qui se passe sur le plan du co-surgissement de l'être et de l'étonnement, un tel concept ne pourrait alors recevoir de signification autre que purement contemplative: ce que le concept d'adéquation-convenance implique en termes de *travail* de la part du philosophe, c'est-à-dire en termes de création, serait alors nié. Cela s'explique du fait que l'étonnement, comme nous l'avons déjà signalé, est d'abord et avant tout une disposition: aussi originaire cette disposition puisse-t-elle nous apparaître pour comprendre la genèse du discours philosophique, il n'en demeure pas moins qu'en tant que disposition, elle *affecte* le philosophe avant toute décision de ce dernier de se laisser ainsi affecter. Comme Heidegger l'a déjà montré dans le cas de la *Geworfenheit*, le propre de la disposition affective est de nous «tomber dessus» (53). Il n'en va pas autrement de l'étonnement. Car bien que l'étonnement ne soit pas à proprement parler une disposition *affective*, il en respecte cependant la structure événementielle en ce qu'il «tombe sur» le philosophe à la manière d'une disposition affective. Sur ce plan, donc, l'adéquation-convenance qui se dessine entre le surgissement de l'être et celui de l'étonnement n'implique encore, de la part du philosophe, aucune initiative, aucun travail, et de ce fait, aucune création. A ce premier niveau, c'est l'être, pourrait-on dire, qui assume l'initiative en déployant, au sein de son apparition, les conditions de sa propre convenance entre cette apparition elle-même et celle de l'étonnement chez le philosophe.

A ce titre, l'interrogation que l'être nous adresse au sein de l'étonnement correspond au moment pré-intelligible du concept de l'adéquation-convenance: celui-ci ne peut acquérir, en tant que concept, son intelligibilité plénière que sur le plan de l'interrogation proprement philosophique, c'est-à-dire sur le plan de cette interrogation qui surgit, chez le philosophe, *en réponse* à l'interrogation ontologique éprouvée au sein de l'étonnement: «L'Être est ce qui exige de nous création *pour que nous en ayons l'expérience*». Entendons: l'expérience *complète*. L'expérience ontologique ne saurait être complétée avant l'apparition de ce moment créatif où le philosophe se retourne sur l'expérience de son étonnement pour interroger l'être à son tour. L'étonnement ne convient primitivement à l'expérience de l'être *qu'en vue* d'une convenance plus complète, plus achevée, plus explicitée à l'être, laquelle n'est concevable qu'à

partir de la création. La création apparaît ainsi comme le moment de *l'arrachement* à l'étonnement primitif en vue d'une adéquation plus convenante à ce que l'être montre: il y a, si on veut, arrachement à l'interrogation ontologique (étonnement) au profit de l'interrogation proprement philosophique.

Ce que l'être exige de nous afin que nous en *ayons* l'expérience (et non pas seulement que nous en *fassions* l'expérience, comme c'est le cas au sein de l'étonnement), ce n'est rien de moins que la création. La question est seulement de savoir: création de quoi *au juste*? La réponse à cette question se laisse trouver indirectement au niveau de l'articulation du rapport entre adéquation et création au sein du discours philosophique. La création, avons-nous vu, est «la seule manière [pour la philosophie] d'obtenir une adéquation». L'objectif ultime de la philosophie demeure toujours, aux yeux de Merleau-Ponty, celui d'une adéquation, non pas, certes, celui d'une adéquation directe telle que proposée par le modèle traditionnel de la vérité-adéquation, mais bien plutôt celui d'une adéquation-convenance. L'objectif ultime de la philosophie demeure, en ce sens, celui d'une *rencontre heureuse* entre l'être et le discours philosophique. Rencontre heureuse un peu au sens où l'on dit d'une expression qu'elle est heureuse lorsque celle-ci parvient - par une inédite combinaison de vocables - à dire ce qui n'aurait peut-être jamais pu être dit par les voies du langage éloquent et prudent.

Or si la rencontre heureuse entre l'être et le discours philosophique demeure bel et bien l'objectif principal de la philosophie, un tel objectif ne peut cependant être atteint qu'au moyen de la création. Création de quoi au juste, demandions-nous? Réponse provisoire: création de cela qui pourra favoriser au maximum une telle rencontre heureuse, c'est-à-dire *création de «questions formulées» dont le caractère inédit sera le plus susceptible de convenir à l'inédit de l'être lui-même*, c'est -à-dire à son surgissement toujours inédit parce que toujours étonnant, surprenant. «L'Être exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience», cela veut dire: l'être exige de nous des questions inédites convenant à l'inédit de sa Question, c'est-à-dire non pas seulement des questions inédites, mais des questions dont l'inédit même convient à celle de l'être. La convenance ultime entre l'être et le discours philosophique ne se déploie comme convenance que dans la rencontre

heureuse de leur inédition respective. De fait, pour pouvoir dire cela qui se manifeste comme pour la première fois, il faut un dire qui, lui aussi, dise comme pour la première fois: à l'inédition de la question *de* l'être (génitif subjectif) ne peut convenir que l'inédition de la question *de* l'être (génitif objectif). L'*adéquation* du discours philosophique à l'être ne peut dès lors être atteinte que par le biais d'une *création* exercée sur le plan même où les questions philosophiques reçoivent leur formulation, c'est-à-dire sur le plan de la *parole* comme telle (54). C'est parce que la philosophie se déploie initialement comme parole que sa visée à l'adéquation se trouve nécessairement médiatisée par la création. Qu'est-ce à dire?

6.3.2- L'énigme et la parole parlante

D'une part, et pour autant que la philosophie est philosophie, celle-ci ne peut jamais renoncer à toute visée d'adéquation sans démissionner en même temps de sa vocation la plus fondamentale. Que la philosophie puisse (et même doive) renoncer au modèle traditionnel de la vérité-adéquation n'implique donc pas que la philosophie puisse renoncer à tout modèle – ou idée – d'adéquation. La philosophie en tant que telle ne se conçoit pas indépendamment d'une certaine tentative de rencontrer (ou d'aller à la rencontre de) ce qui est. Mais d'autre part, et pour autant que la philosophie n'est jamais seulement philosophie, mais aussi et toujours *discours* philosophique, la philosophie se déploie originairement dans l'élément de la parole.

Dans notre analyse de la conception merleau-pontienne de la parole, nous avons vu que celle-ci pouvait être considérée de deux points de vue: celui du déjà dit et celui du non-encore-dit. Dans la mesure où l'acte de parole se limite à mobiliser des significations déjà consignées et disponibles, celui-ci relève de la *parole parlée*, c'est-à-dire de la parole qui se déploie suivant les exigences du déjà dit. Mais pour autant que l'effort à la parole ne s'appuie sur de telles significations qu'en vue d'une réorganisation créatrice de nouvelles significations, cet effort relève alors de la *parole parlante*, c'est-à-dire de la parole en tant que celle-ci répond à l'appel de l'inédit. Nous avons alors

montré quelles raisons nous avons de penser que si la parole parlée ne se comprend qu'en référence à un champ interrogatif *problématique* où la réponse est immanente à la question (la réponse précédant ici nécessairement la question), la parole parlante, de son côté, n'est rendue intelligible qu'en vertu de son appartenance à un champ interrogatif *énigmatique* absolument opposé à celui du problème dans la mesure où, non seulement la question précède la réponse, mais où la réponse comme telle n'est concevable qu'à partir d'un effort créatif sollicité par l'inédit.

Du fait que la philosophie n'est jamais seulement philosophie (c'est-à-dire projet d'adéquation à ce qui est), mais toujours en même temps *discours* philosophique, parole philosophique, cette parole se situe résolument du côté de la parole *parlante* (c'est-à-dire de la création). C'est pourquoi la philosophie ne peut pas être du côté du langage tout fait où la réponse précède la question; c'est également la raison pour laquelle elle ne peut pas se trouver davantage du côté de la pensée objective, problématique, pour laquelle la réponse précède la question, et dont nous avons déjà montré le lien qu'elle entretenait avec l'ordre de la parole parlée. Ce dont rêve la pensée problématique, c'est d'un discours philosophique qui ferait l'économie de la création, dont l'adéquation au réel serait directe, dont la correspondance à l'être se produirait sans la médiation d'une visée à l'inédit: certes, il est possible à la pensée problématique de réaliser ce rêve, mais c'est à la condition de réduire l'inégalité foncière de l'être à l'égalité de l'objectité: c'est à cette condition, et à cette condition seulement, que le modèle traditionnel de la vérité-adéquation peut trouver son point d'appui, pour ensuite servir de fondement à la pensée objective.

Mais si la philosophie est bien ouverture sur l'être (et non pas ouverture sur ce qui *doit être* pour mieux servir les fins de la pensée objective), alors la philosophie est ouverture à l'Inégal par excellence, et si son discours doit pouvoir "rencontrer" l'Inégal et lui faire accueil, c'est à condition pour elle de renoncer au modèle de l'adéquation directe et à la solidarité qu'un tel modèle manifeste à l'endroit du champ problématique de la pensée objective et de la parole parlée. Si, en d'autres termes, une rencontre heureuse (adéquation-convenance) doit être possible entre l'être et le discours philosophique, la création est alors inévitable: l'inégalité de l'être ne se manifestant qu'au sein de

l'étonnement, tout se passe alors comme si cette inégalité était contemporaine d'une inédition de l'être lui-même. Or, si c'est bien à cette inégalité et à cette inédition que le discours philosophique se doit de convenir, la convenance ne sera possible que pour un discours lui-même tendu vers l'inédition d'un certain dire, d'une parole parlante surgissant en réponse à la Question que suscitent chez elle l'inégalité de l'être (son éclatement visible) et son inédition (l'apparition "comme pour la première fois de l'être" qui découle de cet éclatement sous forme de visibilité).

Cependant, si toute parole philosophique est bien parole parlante au sens que nous venons de décrire, il ne s'ensuit pas que toute parole parlante soit philosophique pour autant. Les exemples de paroles parlantes que nous donne Merleau-Ponty dans *La prose du monde* sont empruntés pour l'essentiel à l'ordre du dialogue vivant et à celui de la littérature (55). Dans ces ordres expressifs, outre que la recherche de l'inédition dans le dire n'est pas nécessairement suscitée par une question en provenance de l'être mais plutôt d'un être (*cet* interlocuteur, *cette* oeuvre littéraire, etc.), il faut préciser aussi que cette recherche culmine dans un énoncé ou un ensemble d'énoncés dont la guise générale n'est *pas nécessairement* placée sous le signe de l'interrogatif. Autrement dit, l'inédition de la parole surgit bien ici en réponse à l'interrogatif, mais elle-même n'assume pas pour autant un tour interrogatif. A ce titre, la parole parlante philosophique se distingue de la parole parlante courante en ceci que la première 1- ne surgit jamais qu'en réponse à la question *de* l'être (génitif subjectif) plutôt que d'un être, et 2- ne surgit qu'en assumant elle-même une tournure interrogative. L'inédition de la parole philosophique est de fait inséparable de sa modalisation interrogative: c'est au sein même des «questions formulées» que la création philosophique doit se manifester en tout premier lieu, et non pas, comme on pourrait le penser, sur le plan des réponses positives que de telles questions pourraient éventuellement susciter. La différence fondamentale entre le modèle de la parole parlante en général et celui de la parole parlante philosophique réside donc en ceci que, dans le premier cas, la source proprement énigmatique de la création n'est pas réfléchie au sein de cette création mais est seulement présumée, alors que dans le cas de la parole philosophique, l'impératif d'adéquation à «ce qui exige de nous création» se réfléchit lui-même au sein de la création, et par voie de

conséquence, prend en compte de façon explicite la source énigmatique (et par définition ontologique) qui appelle ou sollicite cette création.

La philosophie, en tant qu'elle est philosophie, est visée d'adéquation à ce qui est: son vœu le plus propre est de s'égaliser à ce qui est, de rechercher une "rencontre heureuse" avec ce qui est – telle est, nous l'avons vu, la définition la plus générale du modèle d'adéquation-convenance auquel puise la philosophie pour autant, répétons-le, qu'elle est philosophie. Mais parce que la philosophie n'est jamais seulement philosophie, mais toujours en même temps *discours* philosophique, *parole* philosophique, l'inscription irréductible de la philosophie dans le champ de la parole la fait apparaître du même coup, au même titre que toute parole originaire, comme un cas particulier de la parole parlante, c'est-à-dire de l'expression créatrice. En tant qu'elle est parole parlante (et non pas seulement pensée pensante), la philosophie doit, par définition, assumer l'exigence de création propre à toute parole parlante. Parce que la philosophie est toujours en même temps parole philosophique, son vœu intime d'adéquation à ce qui est doit, de ce fait, s'ajuster, s'arrimer à l'exigence de création qui est la sienne. Pour le (re)dire dans les termes de Merleau-Ponty «[la philosophie] est donc création dans un sens radical: création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation».

Ceci est d'une importance capitale pour ce qui regarde notre compréhension de l'opposition fondamentale entre le problème et l'énigme dans les derniers travaux de Merleau-Ponty. Cette opposition a jusqu'à présent été comprise indépendamment du rapport de la philosophie à la question de la parole. Plus précisément: nous avons pu montrer en quoi les champs interrogatifs, et absolument opposés, du problème et de l'énigme, intéressaient la question de la parole *au même titre* que celle de la politique ou de l'art dans la doctrine de Merleau-Ponty, mais nous ne pouvions pas, à ce stade de l'analyse, montrer en quoi une telle opposition concernait, plus intimement que tout autre question, celle de la parole philosophique elle-même. Et ce, pour deux raisons.

Premièrement, au moment de notre analyse de la conception merleau-pontienne du langage, l'absoluité de l'opposition entre les champs interrogatifs

du problème et de l'énigme n'était pas encore acquise: si elle pouvait déjà, en quelque mesure, être soupçonnée, en revanche elle ne pouvait pas encore être philosophiquement fondée: l'énigme nous apparaissait toujours comme un champ interrogatif médian, à mi-chemin du problème et de l'interrogation sans réponse. Seule l'étude ultérieure des derniers écrits, et au premier chef ceux du *Visible et l'Invisible*, devait nous conduire à relativiser l'opposition du problème et de l'interrogation sans réponse (en montrant en quoi celle-ci devait être considérée comme un cas particulier de celui-là) pour nous amener à considérer comme seule opposition fondamentale celle du métaproblème et de l'énigme.

Deuxièmement, notre étude de la conception merleau-pontienne de la parole présupposait toujours que le champ interrogatif de l'énigme pouvait concerner quelque chose comme l'essence de la "chose" philosophique conçue comme indépendante en droit de tout rapport au *discours* philosophique. Perspective que *Le Visible et l'Invisible* s'emploie à récuser de différentes manières (56). De ce fait, notre analyse des instances du *Logos endiathetos* et du *Logos proferikos* ne pouvait apparaître que sous-développée, car s'il est vrai que nous avons bien réussi à dégager l'infrastructure énigmatique du passage entre les deux instances, c'est-à-dire du passage entre le silence et la parole, en revanche le passage du silence à la parole *philosophique* en tant que telle – c'est-à-dire au *Logos proferikos* en tant que parole philosophique parlante, «question formulée» plutôt que formulation non questionnante, parole interrogativement créatrice plutôt qu'objectivement explicitante, – ne pouvait être rigoureusement démontré.

Or, à la lumière des développements que nous venons de consacrer au concept de discours philosophique et au lien originel qu'un tel discours entretient avec le champ de la parole parlante et de la création, il nous est à présent permis de réunir en un même système d'oppositions un certain nombre d'oppositions qui, jusqu'à présent, pouvaient paraître indépendantes les unes des autres. *C'est qu'il apparaît désormais que l'opposition cardinale, irréductible et indépassable que constitue l'opposition du métaproblème et de l'énigme est une modalisation, dans le champ de l'interrogation, de l'opposition fondamentale entre la parole parlée et parole parlante.* Ce qui veut dire que

l'opposition du métaproblème et de l'énigme se joue d'ores et déjà dans la parole, s'est toujours déjà joué en son sein. Ce n'est pas le phénomène de la parole qui est un cas particulier de l'interrogation, mais à l'inverse, l'interrogation qui est une modalisation limite de ce qui se joue déjà essentiellement dans la parole et comme parole. Les termes mêmes de "question" et de "réponse", qui constituent les concepts fondamentaux de tout champ interrogatif (celui-ci fut-il assimilable à un problème ou à une énigme), sont déjà en eux-mêmes l'indication de cette appartenance foncière de l'interrogation à l'ordre de la parole (57).

A ce titre l'opposition cardinale de l'énigme et du métaproblème constitue en quelque sorte l'opposition centrale (l'opposition-pivot si l'on veut) d'un véritable système d'opposition dont l'opposition initiale serait celle de la parole parlante et de la parole parlée, et l'opposition terminale celle du silence et du bavardage. Les termes de cette opposition terminale pourraient surprendre. Nous l'avons pourtant déjà rencontrée au terme de notre commentaire consacré à la conclusion de la section du *Visible et l'Invisible* intitulée "Interrogation et intuition", sans toutefois en dégager toute la pertinence pour ce qui regarde le système d'oppositions dont nous parlons ici. Après avoir rappelé que les questions "que sais-je?" et "qu'est-ce que le il y a?" ne visent pas un quelconque être posé, un *positum*, mais bien un être qui (se) passe (de) toute position, Merleau-Ponty précise que cette transcendance originaire de l'être en regard de l'ordre de l'objectité et de tout ce qui relève en général de l'être posé, s'impose d'elle-même du fait que l'être apparaît comme ce qui se tient

«silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées, *non qu'il s'agisse de les oublier dans son silence, non qu'il s'agisse de l'emprisonner dans notre bavardage*, mais parce que la philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre...» (58)

Nous devons nous garder de considérer ici l'opposition du silence et du bavardage comme une opposition équivalente à celle du silence et de la parole. La première opposition s'inscrit dans le système d'oppositions dont nous venons de faire mention, et à ce titre, elle n'apparaît que comme le dernier chaînon de ce système marqué par l'opposition initiale de la parole parlante et

de la parole parlée, elle-même relayée par l'opposition centrale de l'énigme et du métaproblème. Schématisé, ce système d'oppositions apparaîtrait comme suit:

parole parlante	énigme	silence
_____	_____	_____
parole parlée	métaproblème	bavardage

Si l'opposition du silence et du bavardage ne peut pas apparaître comme une opposition équivalente à celle du silence et de la parole (dont les termes doivent justement être soumis à cette reconversion que Merleau-Ponty désigne comme étant la tâche principale de la philosophie), c'est que l'opposition du silence et de la parole apparaît comme une opposition *interne* à l'expérience même de l'énigme et de la parole parlante proprement philosophique. Nous pouvons, en ce sens, préciser la schématisation de notre système d'oppositions de la façon suivante:

parole parlante	énigme	(silence/parole)
_____	_____	_____
parole parlée	métaproblème	bavardage

Ce qui s'oppose absolument au bavardage, ce n'est donc pas un silence absolu (ce qui n'est qu'un autre nom pour l'interrogation sans réponse: ce silence absolu n'est pas l'autre du bavardage, mais l'envers dont le bavardage n'est que l'endroit, au même titre que l'interrogation sans réponse peut être dite l'envers dont la pensée problématique est l'endroit). Ce qui s'oppose par conséquent de façon absolue au bavardage, c'est une certaine forme de silence qui, loin d'être incompatible avec la parole, parle à sa manière et appelle à la parole: il s'agit alors du silence caractérisant cet «interlocuteur réticent» qu'est l'être, et dont la réticence n'apparaît comme silence absolu qu'aux yeux de la pensée bavarde ou de la parole parlée, c'est-à-dire telle qu'elle est le plus souvent interprétée dans un régime interrogatif de type problématique.

Toutefois, resituée dans une pensée de type énigmatique, cette réticence ontologique équivaut à un appel de la parole à la parole: le silence de l'être est parole (*Logos endiathetos*) appelant notre parole (*Logos proferikos*), Question (étonnement) appelant nos «questions formulées».

*

Si l'étonnement est bien la modalité paradigmatique de la manifestation de l'être et si, au sein de cet étonnement, l'être apparaît comme Question première appelant nos questions formulées, il y a alors comme une inédition de l'être. Rejoindre cette inédition, s'y rendre adéquat suppose, de la part de la philosophie, un acte créatif susceptible de générer des questions tout aussi inédites: «L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience». Le vœu adéquationnel de la philosophie ne trouvera jamais satisfaction autrement que comme rencontre heureuse entre deux régimes d'inédition : inédition de la question de l'être au sein de l'étonnement, d'une part, et inédition des questions formulées de la philosophie d'autre part.

Quel est alors le rapport entre la définition dernière de la philosophie comme «reconversion de la parole et du silence l'un dans l'autre» et le concept même d'inédition? Il apparaît en ceci que le pivot réel de cette reconversion est l'inédition elle-même. L'inédition définit le centre exact, le milieu précis où la parole et le silence passent l'un en l'autre. Il y a en effet une ambiguïté irréductible attachée au concept d'inédit: celui-ci peut signifier alternativement, ou tout à la fois, ce qui n'a jamais été édité, ce qui n'a jamais encore accédé à la parole, le non-dit, *ou bien* (ou tout aussi bien) ce qui accède à l'édition et au dit pour la toute première fois. De sorte que, à le considérer tel quel et avant toute annexion à un champ culturel donné, l'inédit manifeste d'emblée une indécidabilité quant à sa teneur conceptuelle. Ce qui est inédit a-t-il jamais été dit? Est-il dit pour la première fois? Ou bien faut-il penser l'inédit là où le «aucune fois» et la «première fois», paradoxalement, communiquent, c'est-à-dire là où le silence du jamais dit s'ajoute à la profération du dit pour la première fois?

Entre le pur bavardage et le silence pur, l'inédit se profile comme ce qui relève à la fois du silence et de la parole tout en n'étant jamais tout à fait réductible à l'un ou à l'autre. Considéré du point de vue de la parole, l'inédit apparaît comme une parole qui fait encore et toujours entendre le silence qui la précède et qui lui succédera peut-être: tel est le statut de ces «questions formulées» dont parle Merleau-Ponty. "Qu'est-ce que le il y a?": question inédite par excellence (du moins en regard de la tradition philosophique) et dont la seule fonction est de rendre au silence (de l'être, du *Logos endiathetos*) ce que le silence lui a d'abord permis de dire à propos de lui-même sans que ce dire le rompe. Ouverture pratiquée dans le silence bien plus que rupture opérée par rapport au silence, la philosophie n'est donc pas pure invention, mais inédition questionnante qui *convient* au silence ontologique.

Mais considéré cette fois non plus du point de vue de la parole, mais du point de vue du silence, l'inédit apparaît comme ce silence qui, loin de s'obstiner mystérieusement en lui-même, appelle la parole, c'est-à-dire qui fait appel en direction du dire: tel est bien le statut de l'être pour autant qu'il se manifeste au sein de la disposition originaire de l'étonnement. Qui s'étonne se tait, accueille d'abord en silence la Question que l'être lui adresse en imposant ce silence au bavardage de la parole parlée. L'inédit de l'être au sein de l'étonnement ne fait appel à la philosophie et au «langage éloquent» (*Logos proferikos*) que pour autant que ce langage se libère de son asservissement immémorial à l'ordre du problème et qu'il fasse écho, en lui-même, c'est-à-dire au sein de ses questions formulées, à cette inédit première, ontologique – énigmatique (59). Ce qui n'est possible, redisons-le, qu'à la faveur d'une certaine création.

Tout ceci résume le point peut-être le plus difficile mais aussi le plus original des derniers écrits de Merleau-Ponty. Grâce au concept d'énigme, l'auteur du *Visible et l'invisible* peut désormais montrer en quoi l'art et la philosophie procèdent d'une racine commune sans pour autant se confondre. Tout comme l'art, la philosophie appartient au champ de la création, mais la création chez elle – et là réside sa spécificité – s'ajoute à un impératif qui lui est propre: celui de l'adéquation, non pas, redisons-le, de l'adéquation traditionnellement définie comme *adequatio intellectus ad rem*, mais de l'adéquation-convenance qui ne recherche, avec l'humilité qui la caractérise ("que sais-je?"), qu'une "rencontre

heureuse" avec ce qui est. A ce titre, les «questions formulées» de la philosophie peuvent être qualifiées de créations adéquates: la création, en elles, n'est que l'expression médiate d'un désir de s'égaliser à l'Inégal par excellence; cette création se manifeste par l'inédit de questions appelées à rencontrer l'inédit de l'être lui-même au sein de l'étonnement. En cela, la philosophie ne peut se déployer que dans le champ interrogatif de l'énigme et toute tentative de conciliation du discours philosophique avec l'ordre du problème ne peut apparaître, à cet égard, que comme un aveu de démission de la part du philosophe.

NOTES

1- Nous examinerons à fond cette possibilité que le problème et l'interrogation sans réponse ne soient peut-être, tout compte fait, que des variantes d'une seule et même attitude fondamentale que l'on pourrait qualifier de métaproblématique.

2- VI, 251.

3- VI, 130.

4- VI, 137.

5- VI, 130-131.

6- VI, 133.

7- Idem.

8- «Si nous sommes nous-mêmes en question dans le déroulement même de notre vie, ce n'est pas parce qu'un non être central menace à chaque instant de révoquer son consentement à l'être, c'est parce que nous-mêmes sommes une seule question continuée». VI, 140.

9- VI, 138. Nous soulignons.

10- VI, 318.

11- VI, 170. Pour éviter toute confusion avec d'autres passages du *Visible et l'invisible* que nous citerons le cas échéant, nous rapporterons toujours en caractères italiques les extraits du passage auquel nous nous référons ici.

12- Idem.

13- Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris: P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1966, p. 181.

14- VI, 269.

15- VI, 131. Nous soulignons.

16- VI, 160. Nous soulignons.

17- «La manière de questionner du philosophe n'est donc pas celle de la *connaissance*: l'être et le monde ne sont pas, pour lui, de ces inconnues qu'il s'agit de déterminer par leur relation avec des termes connus, les uns et les autres appartenant par avance au même ordre des *variables* qu'une pensée prenante cherche à approcher au plus près.» VI, 137.

18- VI, 170-171.

19- PP, 378. Nous soulignons.

20- Voir le chapitre deuxième de la présente étude, p. 56 et suivantes.

21- VI, 128. Nous soulignons.

22- Telle est la situation du «mauvais existentialisme» que décrit Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur*: «Hegel parle souvent d'une *mauvaise identité*, entendant par là l'identité abstraite qui n'a pas intégré les différences et ne survivra pas à leur manifestation. On pourrait, d'une manière analogue, parler d'un *mauvais existentialisme* qui s'épuise à décrire le choc de la raison contre les contradictions de l'expérience et s'achève dans la conscience d'un échec. Mais ce n'est là qu'un renouveau du scepticisme classique – et qu'une description incomplète.» HT, 309.

23- VI, 128.

24- VI, 170-171.

25- PP, 457.

26- Voir le chapitre deuxième de la présente étude, p. 37 et suivantes.

27- PP, ix.

28- C'est ce que V. Peillon semble suggérer: «On saisit mieux alors ce que peut signifier la remontée à Montaigne par delà l'oblitération cartésienne. Il s'agit d'inscrire la philosophie dans l'existence, là où s'éprouve le paradoxe d'une conscience qui n'est jamais un pur esprit et d'un corps qui n'est jamais un simple morceau de matière, un simple fragment d'étendue, en ce lieu où l'homme s'éprouve comme "fait paradoxal" (...) et non comme idée claire, où il s'apparaît comme "mélange" et "problème"..." *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Grasset, Le Collège de Philosophie, 1994, p. 30-31.

29- S, 250. Nous soulignons.

30- S, 251.

31- Idem. Nous soulignons.

32- Voir PP, viii.

33- «La connaissance de soi chez Montaigne est dialogue avec soi, c'est une interrogation adressée à cet être opaque qu'il est et de qui il attend réponse». S, 252.

34- VI, 138. Roger Decriem-Franksen a bien dégagé le fondement interrogatif de la réflexivité propre au Soi dans les derniers textes de Merleau-Ponty: «Le Soi est lui-même cette réflexion-réflexion sur Soi, à Soi: c'est une voyance-écart, c'est une ouverture à soi de l'Être, de la chair et du corps. Dans cette voyance-écart, le Soi en question est en même temps questionné et questionnant.» Voir «Le processus dialectique de la chair» in *Merleau-Ponty*.

Le philosophe et son langage, Grenoble: Groupe de Recherches sur la philosophie et le langage, #15, 1993, p. 118.

35- S, 255.

36- La "recherche sans découverte" dont il est question ici ne se confond pas avec l'interrogation sans réponse. Certes, il est vrai de dire que, dans les deux cas, on ne découvre pas, mais alors que cette non-découverte signifie, dans le cadre de l'interrogation sans réponse, l'absence pure et simple de toute réponse, elle signifie plutôt, dans le cadre du scepticisme montaignien, le fait d'une perpétuelle recherche qui est à elle-même sa propre réponse, donc d'une recherche *positivement* perpétuelle, ou si l'on veut, davantage perpétuelle que simplement *non terminable* (comme si le concept de perpétuité n'était pas relatif ici à un quelconque concept de terme ou de fin).

37- VI, 160.

38- VI, 137.

39- VI, 171.

40- Voir Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Paris: Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1941, pp. 65-77.

41- De son côté, et à partir de ses repères conceptuels propres, Maurice Blanchot semble avoir bien ressaisi cette incondition, voire cette "neutralité" qui caractérise le statut de l'étonnement philosophique chez Merleau-Ponty – celle-ci est décrite comme ce qui échappe absolument, du fait de son indécidabilité constitutive, à l'ordre du discours, et de ce fait, à l'ordre de tout ce qui peut être affirmé ou nié: «Le non-discours qui certes nous pose constamment, incessamment une question, n'est peut-être pas lui-même ouvert sur une question, plutôt hors affirmation, comme hors négation et qu'on dirait neutre, si l'on pouvait par là le disqualifier.» Voir «Le "discours philosophique"» in *L'Arc*, n. spécial 46, 1971, p. 3.

42- C'est ce que nous avons tenté de montré plus haut à partir de l'exemple de la peinture, tout particulièrement à partir de la manière dont le peintre capte un appel qui semble ne vouloir se médiatiser lui-même à travers la chair de ce dernier que pour revenir à sa source sous forme d'interrogation créatrice. Voir chapitre cinquième de la présente étude, p. 180 et suivantes.

43- C'est du moins ce qui, idéalement, devrait être recherché. Il est cependant douteux qu'un tel objectif puisse être atteint: le concept de réponse n'en est pas un dont on puisse à tous points de vue se passer, surtout pas dans le cadre d'une recherche axée sur la multiplicité des champs interrogatifs. En d'autres termes, le schéma "question-réponse" doit, *de façon générale*, être maintenu si tant est qu'il s'agit de rendre aussi intelligible que possible ce qui distingue un champ interrogatif d'un autre. En ce sens, il n'est donc pas question de renoncer purement et simplement au concept de réponse: il s'agit, plus modestement, de montrer *ici* les limites d'un tel concept pour ce qui regarde l'intelligibilité de cette "question-savoir" que constitue la question "que sais-je?" aux yeux de Merleau-Ponty.

44- L'adverbe "presque" est par ailleurs mobilisé par Merleau-Ponty pour préciser notre rapport aux choses en général: «Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui: certes les choses ne sont pas des interlocuteurs, l'*Einfühlung* qui les 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*.» VI, 234. D'autre part, pour ce qui regarde la manifestation de l'être comme "interlocuteur", Merleau-Ponty ne semble pas toujours aussi réservé, ainsi «[c']est à notre expérience que nous nous adressons, – parce que toute question s'adresse à quelqu'un ou à quelque chose, et que nous ne pouvons choisir d'*interlocuteur* [nous soulignons] moins compromettant que *le tout de ce qui est pour nous*.» VI, 211.

45- Dans ses récents travaux sur le statut de l'interloqué, c'est-à-dire de ce "sujet" qui ne se définit qu'à partir de la pure forme de l'appel, Jean-Luc Marion reconnaît bien que l'interloqué «subit une surprise», mais c'est pour ajouter que cette surprise doit être entendue «moins comme un étonnement ou une stupeur, que comme l'antagoniste de toute extase – tant celle de l'intentionnalité que

celle de la "résolution anticipatrice"...» Seulement, en distinguant d'emblée (mais non catégoriquement) le concept d'étonnement de celui de surprise, le concept de surprise en tant que tel devient inintelligible. Penser la surprise *d'abord et avant tout* comme «antagoniste de toute extase», c'est-à-dire sans la penser immédiatement comme disposition, ne peut amener Marion tout au plus qu'à dégager une possibilité abstraite de la surprise. De ce fait, ce que Marion décrit en parlant de surprise, c'est moins le concept de la surprise elle-même (en tant que telle inséparable de son ancrage affectif dans la disposition originaire de l'étonnement) qu'une possibilité d'interprétation de l'expérience inaugurée par le concept de surprise (en l'occurrence l'antagonisme par rapport à toute forme d'extase). Voir Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: P.U.F., Epiméthée, 1989, pp. 300-301.

46- Nous nous contentons à ce stade de la définition donnée dans le *Robert*.

47- «L'étonnement, la stupeur, l'éblouissement, qui seuls permettent à la "voix" silencieuse de l'Être de se faire entendre, concerne le fait que l'étant soit (donné) (...) Or l'ennui n'entend rien, ne veut rien entendre, pas plus que son regard ne veut ni ne peut se laisser combler par un premier visible...» Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris: P.U.F., Quadrige, #129, 1991, p. 169.

48- A ce titre, les questions "que sais-je?" et "qu'est-ce que le il y a?" peuvent être considérées comme des «questions formulées», mais c'est à la condition de préciser que la "question" que formulent de telles questions n'en est pas une qui surgit en réponse à la question de l'être – comme c'est le cas pour ces questions formulées que vise ici Merleau-Ponty – mais que celle-ci coïncide avec la question de l'être (génitif subjectif) elle-même.

49- VI, 250-251.

50- OE, 92.

51- C'est en tout cas la conclusion derrière laquelle semblent se ranger Ferry et Renaut au terme de leur critique de la doctrine lacanienne: «[P]uisque le réel est

l'impossible, puisque la vérité n'est pas adéquation, mais différence, scission, seul le discours brisé peut y être *adéquat*. Car, ici comme chez Derrida, on retrouve pourtant (...) la traditionnelle définition de la vérité comme adéquation (ce qui, malgré tout, est fâcheux par rapport à l'ensemble du propos) et, corrélativement, l'idéal *classique* de la parole vraie comme parole adéquate ou fidèle à son "objet", à ceci près qu'il s'agit ici d'être adéquat ou fidèle à la différence et non plus à l'identité.» Ferry L., et Renaut A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Editions Gallimard, coll. Le monde actuel, 1985, p. 255.

52- La *convenientia* dont parle en effet Foucault dans *Les mots et les choses* «appartient moins aux choses elles-mêmes qu'au monde dans lequel elles se trouvent.» Dans l'épistémè du XVI^e siècle, la convenance se définit d'abord et avant tout en tant que principe mondain de rapprochement entre les choses. En ce sens, elle n'a donc pas grand chose à voir avec le concept de convenance que nous mettons en place dans notre étude, et où la convenance se trouve définie comme *résultat* d'une certaine "collusion" entre les choses, plutôt que comme le *principe* actif entraînant (fut-ce à titre de cause efficiente ou finale) une telle collusion. Voir *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1966, p. 33.

53- «L'affection est si peu réfléchie qu'elle tombe justement sur le *Dasein* tandis qu'il est adonné et livré sans réfléchir au "monde" dont il se préoccupe. La tonalité assaille.» Heidegger, M., *Etre et temps*, Paris: Authentica, 1985, p.114 (traduction: E. Martineau).

54- Nous rejoignons ici les propos de Jacques Garelli pour qui le thème de la création, chez Merleau-Ponty, apparaît indissolublement lié à celui de l'interrogation. Voir «Le lieu d'un questionnement» in *Actualités de Merleau-Ponty*, Lille: Les Cahiers de Philosophie, #7, printemps 1989, p. 124 et ss. Sur le plan des questions philosophiques à proprement parler, la question "qu'est-ce que le il y a?" pourrait apparaître comme le modèle de ce que nous entendons ici par création dans l'ordre des questions. En un certain sens, une telle question n'*invente* rien: non seulement manifeste-t-elle une équivalence essentielle avec la question traditionnelle "qu'est-ce que l'être?", mais de plus

elle ne fait intervenir, au niveau de sa formulation, aucun néologisme. Son originalité est tout entière suspendue à la (re)disposition originale de termes bien connus. Néanmoins, il est vrai que l'articulation de l'interrogation philosophique doit pouvoir, chez Merleau-Ponty, éviter autant que possible le recours aux concepts traditionnels de la philosophie, ou encore, faute de pouvoir les éviter tout à fait, pincer de tels concepts entre guillemets: «S'il est vrai que la philosophie, dès qu'elle se déclare réflexion ou coïncidence, préjuge de ce qu'elle trouvera, il lui faut encore une fois tout reprendre, rejeter les instruments que la réflexion et l'intuition se sont donnés, s'installer en un lieu où elles ne se distinguent pas encore, dans des expériences qui n'aient pas encore été "travaillées", qui nous offrent tout à la fois, pêle-mêle, et le "sujet" et l'"objet"..." VI, 172. «Par ailleurs, nous nous interdisons aussi d'introduire dans notre description les concepts issus de la réflexion, qu'elle soit psychologique ou transcendantale: ils ne sont le plus souvent que des corrélatifs ou des contreparties du monde *objectif*. Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que "actes de conscience", "états de conscience", "matière", "forme", et même "image" et "perception"». VI, 209. Mais ce n'est là que le premier moment d'une opération qui ne sera menée à terme qu'à partir de l'introduction de concepts inouïs qui devront alors occuper la place laissée vacante par le congédiement des concepts issus de la philosophie classique, et répondre de ce fait à l'impératif de création au sein même des questions philosophiques qui articuleront ces nouveaux concepts. Sur ce plan, le discours du *Visible et l'invisible* ne tarit pas d'exemples: chair, style, empiètement, enjambement, entrelacs, intermonde, promiscuité, redoublement, tissu... autant de termes qui, pris en eux-mêmes, ne manifestent aucune intention "néologistique", mais qui, transplantés dans l'ordre du discours philosophique à titre de concepts fondamentaux, nous donnent néanmoins l'impression d'apparaître au terme d'un effort de création philosophique équivalent, du point de vue de son originalité à tout le moins, à celui de Heidegger dans *Être et temps*.

55- Voir le quatrième chapitre de la présente étude, p. 138 et suivantes.

56- «... le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais (...) le plus valable témoin de l'Être, qu'il n'interrompt pas une immédiation sans lui parfaite (...) [La philosophie] est langage, repose sur le langage; mais cela ne la disqualifie ni

pour parler du langage, ni pour parler du pré-langage et du monde muet qui les double: au contraire, elle est langage opérant, ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui l'Être de tout être.» VI, 167-168.

57- Nous rejoignons ici le problème évoqué dans la note 50 du présent chapitre. Si l'antinomie conceptuelle de la question et de la réponse ne peut pas, ultimement, être congédiée – même et surtout lorsqu'il s'agit de marquer un phénomène qui semble en contester la légitimité ou l'originarité –, c'est bien parce que toute recherche philosophique s'inscrit nécessairement dans un discours qui, en tant que discours, serait indécidable s'il devait perdre ces points de repères fondamentaux (et fondamentalement discursifs) que définissent les concepts de question et de réponse.

58- VI, 171.

59- C'est ce que semble, de proche en proche, exprimer Marcel Gauchet, à partir de sa propre thématization de la "contingence ontologique" chez le dernier Merleau-Ponty: «Il faut (...) replier la question: qu'est-ce que l'être? jusqu'à la faire se rejoindre avec sa réponse: ce qu'est l'être est tout entier contenu dans le fait qu'il soit. Sans doute, n'effaçons-nous pas l'idée d'une contingence de ce fait qu'il soit, mais plutôt sortons-nous du cercle de la question: pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?, – puisque le quelque chose communique avec le rien. Ce qui est, n'est qu'en se mettant en jeu comme étant, qu'en mettant en jeu le fait qu'il soit. Aussi du domaine de l'interrogation, une fois que nous y sommes entrés, n'est-il plus question de sortir.» Voir «Le lieu de la pensée» in *L'Arc*, n. spécial, 46, 1971, p. 30.

CONCLUSION

De la *Structure du comportement* au *Visible et l'invisible*, il nous est donc apparu que le mouvement d'ensemble de la pensée de Merleau-Ponty constituait une illustration progressive, et toujours plus nuancée, de cette idée fondamentale selon laquelle l'étonnement précède et rend possible l'interrogation philosophique.

Notre affirmation de la neutralité générique du concept d'étonnement, c'est-à-dire cette indécidabilité conceptuelle de l'étonnement qui doit être ressaisie avant toute détermination de ce concept soit comme mauvaise surprise (recul angoissé face à...), soit comme bonne surprise (avancée admirative en direction de...), cette affirmation nous a donc paru s'accorder avec l'expérience de l'étonnement pur *devant l'être* (1). Nous avons voulu souligner par là que l'expérience de l'étonnement est de prime abord traversée par un double impératif contradictoire: soit celui d'avancer ET de reculer, d'avancer et de reculer *en même temps*. Celui qui est étonné par... ne sait pas, ne sait en aucune manière ce qu'il fera. Cette indécision, cette indécidabilité de sa situation se traduit alors par une étrange "vibration sur place", qui a moins le sens d'une immobilisation pure et simple que celui d'une espèce de "trépignation" à peine perceptible, et dont la durée, dirait peut-être ici Jankélévitch, équivaut à un presque-rien, un presque rien de temps, à peine un instant et peut-être pas même un instant.

La question, pour celui qui se retrouve dans cette situation, n'est donc pas de savoir ce qu'il fera – la liberté n'est pas en jeu à ce stade – mais bien ce que l'étonnement fera de lui. De prime abord, l'étonnement ne fait rien d'autre que de le maintenir dans cette situation impossible où le mouvement de recul et celui de l'avancée passent pour ainsi dire l'un dans l'autre avec une telle rapidité que l'étonné paraît objectivement immobile, bien que cette immobilité soit en fait le lieu de la plus haute tension affective. L'équilibre instable de l'avancée et du recul, que traduit l'expérience pure de l'étonnement,

correspond, sur le plan de la pensée, à la neutralité du concept générique de l'étonnement, au concept de l'étonnement pur.

Sur le plan de l'expérience, toutefois, cet équilibre instable est appelé à se rompre en faveur de l'une des deux tendances qui, pour le moment, se tiennent mutuellement en respect. La disposition de l'étonnement doit fatalement se laisser colorer et déterminer par la disposition intime de l'étonné. En d'autres termes, c'est de son propre fond (ce qui ne veut pas dire de lui-même ou librement) que l'étonné va, en réaction ou en réponse à l'étonnement, non pas déterminer, mais *se laisser aller à déterminer* la coloration affective concrète que l'étonnement assumera à ses propres yeux. Ça reculera ou ça avancera (2): l'étonné n'y est de lui-même (librement) pour rien, bien qu'en un sens ce soit lui et rien que lui qui puisse se laisser déterminer à l'avancée ou au recul. Et c'est en fonction de cette disposition dominante que l'étonnement se modalisera concrètement soit comme recul angoissé, soit comme avancée admirative.

L'angoisse et l'admiration, en tant que dispositions affectives, ne qualifient toutefois que de façon *secondaire* la motivation fondamentale que l'on retrouve à la source du recul et/ou de l'avancée. La répulsion et l'attraction qui motivent respectivement le recul et l'avancée face à l'être ne sont pas originairement ressaisis par la détermination de leur disposition affective correspondante. Cette détermination ne serait adéquate que dans la stricte mesure où la manifestation de l'être serait déjà elle-même déterminée comme angoissante ou admirable. Mais précisément, au sein de l'étonnement pur, l'être gît dans l'indétermination et la neutralité: parce qu'il est à proprement parler pure Question "sans contenu", c'est-à-dire ni immédiatement angoissant, ni immédiatement admirable, il ne peut pas à partir de lui-même et de sa seule interrogation susciter spontanément angoisse ou admiration.

De fait, au sein de l'expérience de l'étonnement pur, rien n'est éprouvé que le choc provoqué par l'initiative imprévisible, indéterminée de l'être, c'est-à-dire rien d'autre que la réaction immédiate à cette initiative interrogativement neutre, laquelle peut être éprouvée soit sous le mode de l'*humiliation*, soit sous le mode de l'*humilité*. Les concepts d'humiliation et d'humilité doivent être pensés ici indépendamment de leur prolongement ultérieur dans les dispositions affectives

de l'angoisse ou de l'admiration. Parce que la manifestation de l'être au sein de l'étonnement n'est de prime abord ni angoissante, ni admirable *en elle-même*, l'étonné ne retient de cette manifestation que son *choc* pour ainsi dire formel, c'est-à-dire la manière même dont ce choc (ontologiquement neutre et indéterminé) surprend la situation de la subjectivité. Autrement dit, seule compte, à ce stade de l'expérience, l'interprétation immédiate et non réfléchie que l'étonné impose à sa pure situation d'être ébranlé et en état de choc.

Or quoi qu'il en soit de cette interprétation immédiate par l'étonné de sa propre situation d'être ébranlé et surpris, celle-ci ne découle en aucune manière d'un libre choix: le fait que l'étonné se saisisse comme humilié ou humble est en lui-même ininterprétable. Tout ce que nous pouvons affirmer à ce sujet, c'est que la détermination du choc comme humiliation ou humilité présuppose l'expérience pure de l'*humilis*, c'est-à-dire littéralement l'expérience d'être «près de la terre». Cet être-près-de-la-terre désigne en quelque sorte la racine commune et pré-déterminée des deux situations: il coïncide avec la situation même de l'étonné pour autant que, sous le choc de l'initiative de l'être, il n'avance ni ne recule, mais "vibre" sur place, littéralement *terrassé*. Cette "trépignation" qu'il éprouve, cette tension indécidable qui précède l'avancée ou le recul, se traduit comme un terrassement qui rapproche de la terre ébranlée.

Ainsi, le terrassement correspond originairement au fait que la "terre" sur laquelle se tient l'étonné est tout à coup "secouée", et que du fait de cette secousse, l'étonné n'a pas le choix de se baisser, voire de s'effondrer, et de se tenir ainsi *humilis*, "près de la terre", comme se tiennent généralement près de la terre tous ceux qui font l'épreuve d'un tremblement de celle-ci. Or en tant que cet être-près-de-la-terre que traduit le terrassement de l'étonné est fonction d'une secousse de cette terre au sein de l'expérience de l'étonnement, l'être-terrassé définit en quelque sorte le sol originaire (et originairement ébranlé) qui précède et rend possible le développement ultérieur de cet être-terrassé soit sous forme d'humiliation, soit sous forme d'humilité.

Ce qui n'est ici susceptible d'aucune explication, c'est précisément la *remontée* de ce sol originaire, de cet être-terrassé ou de cet être-près-de-la-terre – l'*humilis* – vers le carrefour de l'humiliation et de l'humilité. Autrement dit, ce

qui est proprement insondable sur ce plan, c'est la détermination ultérieure de l'*hum-ilis*, soit comme hum-iliation, soit comme hum-ilité. Nous savons et comprenons seulement qu'à partir du terrassement une telle remontée doit avoir lieu, et déboucher sur l'une ou l'autre des ramifications de l'*humilis*.

C'est dire qu'entre le moment de l'initiative ontologique (l'étonnement) et la détermination par l'étonné de sa propre situation terrassée, soit comme situation humiliante, soit comme situation "humblifiante", il y a pour nous comme un vide interprétatif. Le passage de l'*humilis* à sa compréhension par l'étonné est en elle-même philosophiquement incompréhensible pour nous. L'interprétation ne reprend son cours et ses droits qu'au moment où l'étonné se saisit lui-même comme humilié par... ou humble devant... Humiliation et humilité représentent ici moins des dispositions affectives que des dispositions ontologiques, c'est-à-dire des dispositions qui touchent moins à tel ou tel mode d'être-affecté, *qu'à la modalité même, et purement formelle, de l'être-affecté en général*. Les formes de l'humiliation et de l'humilité représentent, de ce point de vue, les dispositions ontologiques fondamentales précédant et rendant possible les dispositions affectives de l'angoisse (mauvaise surprise) et de l'admiration (bonne surprise), qui sont elles-mêmes à la source des attitudes théoriques que circonscrivent les champs interrogatifs du métaproblème (problème et interrogation sans réponse) d'une part, et de l'énigme d'autre part.

D'un point de vue génétique, les choses se présentent par conséquent de la manière suivante: c'est premièrement à partir de cette réaction de l'étonné à l'initiative de l'être (c'est-à-dire sur la base de sa réaction au fait d'être affecté en général), que l'étonnement sera éprouvé soit comme bonne, soit comme mauvaise surprise; c'est deuxièmement à partir de l'épreuve de l'être comme mauvaise surprise (angoisse) ou bonne surprise (admiration) que l'être sera lui-même déterminé soit comme foncièrement angoissant, soit comme foncièrement admirable; troisièmement, c'est sur la base de cette détermination de l'être comme angoissant ou admirable que s'opérera soit le recul angoissé devant l'être, soit l'avancée admirative en direction de l'être; enfin, quatrièmement, c'est à partir de ce recul ou de cette avancée que seront générées les attitudes interrogatives absolument opposées que constituent, d'une part, la pensée métaproblématique, et d'autre part, la pensée énigmatique.

L'opposition absolue et ultime des champs interrogatifs du métaproblème et de l'énigme dérive donc de la scission originaire de l'*humilis* dans les dispositions originaires de l'humiliation et de l'humilité au sein de l'expérience de l'étonnement. Si nous considérons tout d'abord le cas de l'interrogation métaproblématique où, comme nous l'avons vérifié à maintes reprises, la réponse est immanente à la formulation même de la question, nous pouvons en effet établir que la constitution de ce champ interrogatif dépend, à son origine, d'une humiliation originaire éprouvée devant l'initiative questionnante de l'être au sein de l'étonnement. La neutralité de l'être, telle qu'elle se manifeste au sein de l'étonnement pur, ne suffit pas à elle seule à rendre compte de la genèse d'une telle humiliation. De fait, tout se passe ici comme s'il y avait davantage dans "l'effet" (humiliation) que dans la "cause" (l'être). L'humiliation dérive ici du fait que le terrassement de l'étonné au sein de l'*humilis* est implicitement éprouvé par l'étonné lui-même comme une défaite infligée à son autonomie interrogative: en principe – mais ce principe lui-même ne peut être posé que de façon implicite à ce stade – l'étonné devrait disposer du monopole de l'interrogation (3). Or voilà qu'au sein de l'étonnement, l'étonné fait l'expérience d'une Interrogation qui ne vient pas de lui, mais de l'être: cela qui, à ses yeux, ne pouvait être qu'interrogé, soudain interroge. Si l'humiliation est éprouvée de façon aussi cinglante, ce n'est pas parce que l'étonné aurait par devers lui déclaré *impossible* une telle initiative ontologique, mais plus profondément, parce qu'il ne lui serait jamais venu à l'esprit qu'une telle initiative était seulement concevable.

Humilié en regard de ses pré-rogatives les plus fondamentales mais aussi les plus implicites – "je suis le premier et le seul à interroger" – de telles prérogatives accèdent pour ainsi dire explicitement à la conscience de l'étonné *au moment même où celles-ci sont déboutées*. L'humiliation, en ce sens, est double: non seulement je sais maintenant que je ne suis ni le seul ni le premier à interroger, mais je le sais en vertu d'une initiative de cela même qui me conteste cette exclusivité interrogative. C'est pourquoi cette manifestation surprise de l'être au sein de l'étonnement est, tout compte fait, éprouvée comme une mauvaise surprise, c'est-à-dire dans l'*angoisse*. De fait, à la disposition *ontologique* de l'humiliation (à la réaction négative au fait d'être affecté en

général) correspond la disposition *affective* concrète de l'angoisse. Privé de ses points de repères les plus fondamentaux, débouté sur le plan de ses prérogatives les plus chères, l'étonné ne peut que *reculer* devant la source angoissante de son étonnement.

Ce recul n'est cependant pas indéfini. L'étonné reculera jusqu'au point où, constatant la dissipation de son angoisse, il aura acquis la conviction d'avoir échappé du même coup, et de façon définitive, au champ d'influence de l'être et à toute surprise ontologique susceptible de faire renaître en lui une telle angoisse. Mais l'angoisse ayant disparu, et la source d'angoisse étant elle-même tenue définitivement à distance, la disposition ontologique de l'humiliation demeure. Ce que l'étonnement originaire est venu révéler à l'étonné, et que ce dernier ne faisait alors que pressentir, c'était cette certitude implicite de l'étonné de disposer du monopole de l'interrogation. L'étonnement est venu lui révéler que cette certitude n'était qu'illusion: ce que l'étonné prenait implicitement pour un état de fait s'est avéré n'être, en dernière analyse, qu'un état de désir. C'est du moins ce que l'étonné retient au terme de son expérience de l'initiative questionnante de l'être. Cette expérience lui a permis d'explicitier ce qu'il tenait pour assuré, tout en lui révélant que ce qu'il tenait pour assuré ne l'était point. "Je suis le premier et le seul à interroger, c'est moi qui dispose du privilège de l'interrogation": ce qui était implicitement tenu pour un état de fait *avant* l'expérience de l'étonnement, est désormais explicitement tenu pour un état de désir, et rien d'autre, *après* cette expérience, d'où l'humiliation.

L'angoisse prend dès lors, à titre de disposition affective, le relais de l'humiliation. La déstabilisation entraînée par la révélation ontologique commande un recul urgent et immédiat. Ce recul, disions-nous, s'effectue jusqu'au point où l'étonné, libéré de cette angoisse provoquée par l'étonnement originaire, peut désormais considérer à *froid* la source première de cette angoisse. La charge étonnante et angoissante de l'être étant définitivement neutralisée, ne demeure que le souvenir de l'humiliation précédant l'apparition de l'angoisse elle-même. Pourquoi? Parce que c'est au sein de cette humiliation que l'étonné a, pour la première fois, pris conscience de ce désir de disposer du monopole de l'interrogation. Il a su, d'un savoir irréversible, non seulement que tel était son désir, mais qu'à son désir ne pouvait correspondre

rien d'objectif, rien de solidement établi dans et à partir de l'expérience (de l'étonnement), qu'en conséquence son état de désir n'était rien qu'un état de désir.

L'humiliation éprouvée à l'occasion d'une telle révélation n'aurait jamais pu entraîner un recul aussi décisif devant l'être si ce désir n'avait pas été profondément enraciné dans l'existence même de l'étonné. L'humiliation témoigne en fin de compte de l'indéracinabilité de ce désir. Certes, et tout au long du processus de reculade, ce désir est-il occulté par la disposition concrète de l'angoisse, mais au terme de ce processus et une fois l'angoisse dissipée, l'étonné – qui ne l'est plus – retrouve son désir intact, tout aussi profondément enraciné en lui qu'il l'était avant même l'expérience de l'étonnement. La différence désormais est que, grâce à l'expérience de l'étonnement, l'étonné sait d'un savoir certain ce qu'il veut. L'étonnement lui a révélé que ce qu'il croyait savoir implicitement, il ne faisait que le désirer. Maintenant, non seulement "l'étonné" sait-il explicitement ce qu'il désirait implicitement, mais il désire explicitement ce qu'il sait tout aussi explicitement. De son état de désir (désormais explicite), il veut l'accomplissement: *que* je sois le premier et le seul à interroger, *que* l'interrogation soit mon privilège exclusif.

La transformation de cet état de désir en état de fait ne peut toutefois être réalisée que moyennant la réduction de l'être au statut *d'objectité*. De ce point de vue, le processus de reculade devant l'être ne saurait, à lui seul, garantir la neutralisation définitive de la charge questionnante de l'être; un tel processus ne définit en fait que la condition préalable, quoique nécessaire, à l'accomplissement du projet qui consiste à faire du sujet pensant le seul et unique dépositaire de l'interrogation. Autrement dit, à ce stade, le sujet est bel et bien sujet pensant autonome (c'est-à-dire libre face à l'être), sujet interrogeant, mais il n'est pas encore sujet assuré d'être le seul à pouvoir interroger en tant que sujet pensant. La réalisation complète de ce projet suppose en effet que, à la suite du recul, le sujet puisse avancer de lui-même en direction de l'être afin de l'interroger suivant les exigences de son autonomie. Mais cette avancée ne peut pas, sans danger, succéder immédiatement au recul: si tel était le cas, le sujet serait de nouveau exposé à la "sphère d'influence" de l'être et livré sans défense à la charge questionnante qui la

caractérise. Or c'est précisément ce que le sujet sait devoir à tout prix éviter. Il ne peut pas reculer indéfiniment devant l'être: la dissipation de l'angoisse originaire constitue en quelque sorte le signe tangible à quoi le sujet reconnaît qu'il peut cesser de reculer. Mais une fois le recul accompli, il ne peut pas davantage, et sans transition, décider de marcher en direction de l'être sans risquer de perdre ce que ce recul lui a justement permis d'acquérir, à savoir: la certitude d'être à l'abri de la charge étonnante de l'être (4). Et pourtant, il est clair qu'à moins d'avancer, jamais le sujet ne pourra mener à terme le projet qui consiste pour lui à s'arroger le monopole de l'interrogation.

Par conséquent, le sujet sait qu'il *doit* marcher en direction de l'être, et il sait, au même moment, qu'il ne le *peut* pas, ou à tout le moins, qu'il ne le peut pas sans risquer de se perdre en tant que sujet autonome et pensant. C'est dire qu'entre la cessation du recul et le commencement de l'avancée, la subjectivité devra d'abord s'assurer que son approche de l'être soit sans risque, c'est-à-dire à l'abri de toute *possibilité* d'ébranlement et d'étonnement. Or, il n'est aucune avancée vers l'être qui, de ce point de vue, soit sans risque. L'approche non risquée de l'être n'est possible, paradoxalement, qu'à condition que l'être ne soit plus l'être, ou si l'on veut, qu'à condition que l'être coïncide de force avec quelque chose qui n'est absolument pas lui, et qu'en vertu de cette coïncidence même la charge interrogative de l'être soit immédiatement, intégralement et irréversiblement réduite à zéro.

C'est pourquoi, avant de marcher dans sa direction, la subjectivité procède tout d'abord à la réduction de l'être à la figure de l'objectité. Si l'être se voit réduit à cette figure particulière, c'est non seulement parce que l'objectité correspond à ce qui, par excellence, n'interroge pas, mais plus encore parce qu'il entre dans la définition même de l'objectité de n'être qu'interrogée. L'objectité, de ce point de vue, n'est rien d'autre que le pôle de l'interrogation librement mise en oeuvre par la subjectivité pensante. L'objectité, en elle-même ininterrogeante, n'existe qu'interrogée, ne se présente que "soumise à la question". De ce point de vue, la réduction de l'être à la figure de l'objectité équivaut à une réduction de l'être à son contraire, le contraire de l'être n'étant pas le néant, mais bien l'objectité, et ce, tant et pour autant que l'objectité se définit comme ce qui ne peut d'aucune façon *nous* interroger. De fait, si l'être

est par excellence ce qui nous interroge (comme cela se manifeste au sein de l'expérience de l'étonnement), le non-être coïncide avec la figure de l'objet. Rien de moins interrogeant que l'objet, et donc rien de plus "interrogeable" que lui. Il n'est donc pas de réduction plus sûre et plus rassurante pour le projet de la subjectivité qu'une telle réduction. Grâce à celle-ci, le projet de la subjectivité est déjà, pour l'essentiel, achevé: une fois l'être réduit à l'objectité, la subjectivité peut désormais rapatrier pour son propre compte tous les privilèges liés au processus de l'interrogation.

Mais la violence de cette réduction ne va pas sans entraîner des conséquences majeures pour ce qui regarde le statut de l'interrogation elle-même. De fait, la réduction de l'être à l'objectité s'accompagne d'une réduction parallèle de l'interrogation à la figure de *l'interrogatoire*. Nous entendons par là que l'itinéraire de la subjectivité évolue désormais selon un schéma interrogatif où, paradoxalement, la réponse précède la question. Ce qui veut dire que l'avancée questionnante en direction de l'être est elle-même précédée par la réponse à la question demandant ce que l'être est essentiellement: toute question positive adressée à l'être dans le mouvement interrogatif de l'avancée présuppose la réponse globale et essentielle que constitue la réduction préalable de l'être à l'Objet. En réduisant l'être à la figure de l'objectité, la subjectivité a déjà répondu à la question ultime: qu'est-ce que l'être? L'être est Objet. Aussi, quoi qu'il en soit de la profondeur et de la radicalité des questions que la subjectivité pourra par la suite adresser à l'être ou à l'une quelconque de ses "régions", cette profondeur et cette radicalité n'outrepasseront jamais ce qui peut être accueilli et toléré dans le champ que circonscrit le modèle général de l'objectité (5).

L'interrogatoire désigne par conséquent le *schéma* interrogatif propre aux visées théoriques de la subjectivité tant et pour autant que celle-ci avance en direction d'un être d'ores et déjà réduit à la figure de l'objectité. Ce schéma interrogatif ne définit toutefois qu'une attitude générale qui ne fait que préluder à la constitution en bonne et due forme de ce que nous appelons un *champ* interrogatif. L'interrogatoire n'est pas en tant que tel un champ interrogatif, mais une "attitude" générale illustrant la disposition théorique que l'on retrouve à l'origine de ce champ interrogatif bien particulier, et que nous avons plus tôt

désigné par le terme de *métaproblème*. Nous entendons par là un champ interrogatif dans lequel toute question renferme analytiquement, c'est-à-dire au sein même de sa formulation, la réponse à ce qui est demandé. Si le champ interrogatif du métaproblème nous apparaît comme résultant de "l'attitude" générale de l'interrogatoire, c'est pour la raison fort simple qu'aucune réponse ne pourrait être renfermée analytiquement au sein de la question *si cette réponse ne précédait d'ores et déjà cette question*. Autrement dit, que la réponse précède la question rend possible l'immanence de la réponse à la question.

Or, cette immanence peut elle-même assumer deux formes qui peuvent à première vue, mais à première vue seulement, paraître contradictoires. Dans sa forme la plus directe et la plus franche, le métaproblème apparaît tout simplement comme problème. Telle est la situation de cette pensée que nous avons identifiée sous le nom de *pensée objective*, et au sein de laquelle nous avons rencontré l'opposition factice de l'empirisme et de l'intellectualisme. Mais l'immanence de la réponse à la question peut aussi adopter une forme plus indirecte, plus subtile. Tel est le cas de l'attitude intellectuelle identifiée plus tôt sous le nom d'interrogation sans réponse ou scepticisme. Pensée objective (problématique) et interrogation sans réponse constituent ainsi une scission interne au champ interrogatif du métaproblème, c'est-à-dire deux interprétations facticement opposées et issues d'un seul et unique champ interrogatif pour lequel il n'y a pas de réponse qui ne soit immanente à la question. Nous sommes donc en présence ici de deux séries d'oppositions factices: la première décrit une scission interne à la pensée problématique dite objective: il s'agit de l'opposition factice entre l'empirisme et de l'intellectualisme; la seconde décrit une scission interne à la pensée métaproblématique elle-même: il s'agit de l'opposition factice entre la pensée problématique (laquelle englobe elle-même l'opposition factice de l'empirisme et de l'intellectualisme) et l'interrogation sans réponse. Sur ce plan, nous ne rencontrons aucune opposition absolue. C'est que nous n'en sommes encore qu'à l'exploration d'une seule et unique attitude procédant à l'origine d'une seule et unique réaction à la manifestation questionnante de l'être au sein de l'étonnement.

En somme, la constitution théorique du champ interrogatif du métaproblème

découle de la mise en oeuvre de "l'attitude" de l'interrogatoire. Cette "attitude" est elle-même rendue possible grâce à la réduction de l'être à la figure de l'objectité. Cette réduction est pour sa part fonction d'un recul primitif devant la manifestation de l'être au sein de l'étonnement. Ce recul primitif trouve lui-même sa raison d'être dans l'angoisse éprouvée devant cette manifestation ontologique. Enfin, cette angoisse est la disposition affective surgissant à la suite et dans le prolongement de l'humiliation infligée au désir ou à la prétention désirante (originellement non explicitée) de disposer du monopole de l'interrogation. Nous n'avons donc affaire ici qu'à une seule chaîne de réactions et d'attitudes découlant les unes des autres, et dont la prémisse originelle coïncide avec l'humiliation entendue comme une des ramifications possibles de l'*humilis*, de l'être "près de la terre" ou du terrassement éprouvé au sein de l'expérience de l'étonnement pur. Au terme de ce parcours, c'est-à-dire à partir de la constitution du champ interrogatif du métaproblème, l'opposition que nous enregistrons entre les attitudes du problème et de l'interrogation sans réponse ne peut donc représenter qu'une scission *interne* à cette chaîne complexe dont le premier maillon coïncide avec la disposition ontologique de l'humiliation. C'est pourquoi nous affirmons que, quelle que puisse être la complexité et la profondeur des scissions repérées sur ce plan, celles-ci ne seront jamais que des oppositions *factices*, c'est-à-dire des oppositions dont la radicalité sera toujours susceptible d'être relativisée à partir de la considération de leur commune dérivation d'une seule et unique racine. Nous pouvons même anticiper et aller jusqu'à dire, sous réserve de démonstrations ou déductions ultérieures, qu'aucune opposition *absolue* ne pourra être enregistrée ou posée tant que nous n'aurons pas exploré ce qui advient de la situation de l'étonné lorsque ce dernier, plutôt que d'éprouver l'*humilis* dans l'humiliation et l'angoisse, l'éprouve dans l'humilité et l'admiration. Autrement dit, c'est seulement au terme d'une comparaison effectuée sur le plan des champs interrogatifs résultant des expériences opposées de l'*humilis* en terme d'humiliation d'une part, et en terme d'humilité d'autre part, que nous serons alors, mais alors seulement, en mesure de voir se profiler la seule et unique opposition interrogative absolue – et encore faudra-t-il bien cerner le sens de cette absoluité –, à savoir celle qui distingue le champ interrogatif du métaproblème de celui de l'énigme.

Reprenons donc l'argumentation là où nous l'avions abandonnée, c'est-à-dire à partir de la scission interne de l'interrogation métaproblématique dans les formes du problème et de l'interrogation sans réponse. Jusqu'à présent, le chemin parcouru peut être résumé de la façon suivante: de l'*humilis* à l'humiliation, de l'humiliation à l'angoisse, de l'angoisse au recul, du recul à la réduction de l'être à la figure de l'objectité, de cette réduction à l'interrogatoire de l'être, de l'interrogatoire à la constitution du champ interrogatif du métaproblème. A partir d'ici, nous disons que l'attitude métaproblématique est susceptible de scission: celle-ci peut en effet adopter soit la forme simple et directe du problème, soit la forme indirecte et plus subtile de l'interrogation sans réponse. Deux questions peuvent alors être posées: d'abord, en quoi l'interrogation sans réponse peut-elle être considérée comme une modalité du champ interrogatif du métaproblème? Ensuite, comment expliquer semblable scission?

D'où vient qu'à un certain point de son itinéraire, la pensée métaproblématique puisse prendre soit la forme de la pensée problématique (ou objective), soit la forme de l'interrogation sans réponse (ou sceptique)? Pour cerner le point exact de cette scission, il faut se reporter au moment où, ayant opéré la réduction de l'être à la figure de l'objectité, la pensée métaproblématique se retient toujours d'avancer en direction de l'être. Dans le cas de la pensée problématique, la transition entre la réduction et l'avancée ne pose aucune difficulté: convaincue de l'efficacité totale de la réduction qu'elle vient d'opérer, il ne demeure en elle aucun résidu de l'angoisse éprouvée lors du recul qu'elle avait alors effectué sous le coup de la manifestation questionnante de l'être. Ne demeure, comme nous l'avons déjà établi, que le souvenir de l'humiliation de cette prétention à disposer du monopole de l'interrogation. Cette humiliation, disions-nous, est venue révéler à l'étonné la teneur purement désirante de ce qu'il tenait abusivement pour un état de fait. Mais puisque l'être est désormais réduit à un pur Objet, rien ne s'oppose plus à ce que la subjectivité réalise son désir le plus intime et rejoigne, au sein de son avancée questionnante vers l'être, la confirmation théorique et constamment renouvelée de ce qu'elle est bien la seule à disposer du privilège de l'interrogatif. Confiante en l'efficacité de la réduction qu'elle a effectuée, la pensée métaproblématique choisit donc de marcher en direction de l'être, et de

ce fait, elle adopte *d'emblée* la forme de la pensée *problématique*.

Mais le passage de la réduction à l'avancée peut aussi ne pas se produire, ou mieux: l'avancée vers l'être peut paradoxalement prendre la forme d'une suspension indéfinie de l'avancée. C'est du moins ce qui semble se passer lorsque la subjectivité hésite quant à la *portée* de la réduction de l'être à l'Objet, ou encore, lorsqu'elle en vient à douter de la complète efficacité de cette réduction. Une telle hésitation est en quelque sorte l'indication que, pour cette subjectivité, le souvenir lié à l'épreuve de *l'angoisse* devant la manifestation questionnante de l'être est plus fort, plus profondément ancré en elle, que le souvenir lié à l'épreuve de *l'humiliation* qui a elle-même précédé et rendu possible le surgissement de l'angoisse. Non pas que l'angoisse n'ait pas été dissipée au terme du recul, mais la crainte que l'angoisse rejaillisse au cours de l'avancée l'emporte d'une certaine manière non pas tant sur le désir d'être le seul à interroger, que sur le désir de voir ce désir lui-même confirmé par l'exercice théorique de l'interrogation, comme c'est le cas pour la pensée problématique.

Cette crainte vient de ce que la subjectivité n'est pas assurée de la portée de sa réduction de l'être à l'Objet. Nous voulons dire par là que si la subjectivité est bien assurée de la réduction de l'être à la *forme* de l'Objet, elle entretient par ailleurs un doute raisonnable quant à la possibilité que cette réduction ait pu également atteindre le contenu de l'Objet. Pour elle, la réduction de l'être aboutit à la manifestation d'un *Objet noir*, ce qui veut dire qu'en tant que l'Objet est objet, elle est bien assurée de disposer du monopole de l'interrogation, mais qu'en tant que l'Objet est noir, elle n'est assurée de disposer de ce monopole *qu'à distance respectueuse* de cet Objet. En d'autres termes, son souvenir de l'angoisse éprouvée au contact de l'être étonnant lui fait craindre que toute avancée plus poussée en direction de l'être ne soit une occasion pour l'être de réitérer, à un certain point de cette avancée, la Question qui a déjà ébranlé la subjectivité jusqu'à l'angoisse. Le "noir", c'est-à-dire ce qui apparaît à la subjectivité comme coïncidant avec l'obscurité constitutive du contenu de l'Objet, n'est rien d'autre que la projection de la crainte éprouvée devant la possibilité que, même réduit à l'état d'Objet, l'être soit encore et toujours capable de surprendre, d'étonner, en un mot: de terrasser.

Noir, l'Objet est donc répulsif: il coïncide avec une présence lointaine, hostile et étrangère qui assume alors les traits de l'Autre inconnu et inconnaissable. Certes, en tant que l'être est réduit à l'objectivité, cette réduction débouche sur cet interrogatoire au sein duquel la subjectivité se trouve à réaliser son vœu le plus cher: celui de détenir de façon exclusive le privilège de l'interrogation. Et parce qu'au sein de l'interrogatoire la réponse précède la question, la subjectivité peut ainsi accéder au champ interrogatif du métaproblème où la réponse est immanente à la question. Mais parce que l'Objet n'est pas seulement objet, mais objet noir, c'est-à-dire opaque, mystérieux et hostile, cette immanence de la réponse à la question s'ajoute au surgissement d'une interrogation sans réponse. Si l'être épouse *formellement* les caractéristiques de l'Objet, il n'en épouse peut-être pas la transparence constitutive. C'est pourquoi le contenu de l'Objet apparaît nécessairement obscur, et en ce sens, "sans réponse". Autrement dit, *mieux vaut pour la subjectivité que la question demeure sans réponse au niveau du contenu s'il doit être acquis que la réponse demeure immanente à la question au niveau de la forme*. Mieux vaut un Objet noir que le risque du non-Objet, et l'angoisse qui en est corrélative.

Voilà la raison pour laquelle, plutôt que de se précipiter à la rencontre de l'être comme le fait la pensée objective-problématique, la subjectivité de l'interrogation sans réponse préfère s'immobiliser. Il lui suffit de savoir qu'à distance respectueuse, l'être est formellement Objet. Elle accepte du même coup qu'à cette même distance, cet Objet ne puisse lui apparaître autrement que noir et mystérieux, doté d'un impénétrable contenu. Pour elle, la curiosité à l'endroit de ce contenu le cède à la crainte que, pénétrant son obscurité, celle-ci se mue soudain en une Question angoissante que l'être lui adresse en deçà de sa réduction (fragilement présumée) à la forme de l'Objet.

En somme, l'interrogation sans réponse est une interrogation métaproblématique consciente de la fragilité de sa réduction, plus soucieuse de s'épargner l'angoisse qui résulterait d'une annihilation de cette réduction que de quérir sans relâche la confirmation théoriquement renouvelée que l'être n'est bel et bien qu'Objet, et qu'à ce titre il est effectivement (et définitivement)

dépourvu de toute charge interrogative.

Mais la description de l'attitude corrélatrice à l'interrogation sans réponse serait bien incomplète si on devait s'arrêter à la description d'une telle crainte. Non pas qu'une telle description soit fausse, mais elle ne constitue que le premier moment d'un processus qui, pour être rigoureusement décrit, doit l'être de façon à ce que soit dégagé le lien qui unit l'interrogation sans réponse à l'un de ses représentants les plus fréquemment identifiés: le scepticisme.

Saisie au niveau de ses motivations fondamentales, l'attitude de l'interrogation sans réponse pourrait se résumer à la formule suivante: "il est dangereux d'interroger ce qui *peut* répondre par le biais de l'interrogation elle-même". Mais saisie au niveau de sa version officielle (rationalisée pour ainsi dire), l'interrogation sans réponse livre un tout autre message. Non plus: "il est *dangereux* d'interroger ce qui peut toujours *nous interroger en retour*", mais bien: "il est *inutile* d'interroger ce qui ne répond pas". Qu'est-ce à dire?

De sa motivation fondamentale à sa version officielle, l'interrogation sans réponse suit le chemin du scepticisme, c'est-à-dire le chemin qui va de l'angoisse à l'ennui. Pour mieux saisir l'originalité de cet itinéraire, on peut le comparer à celui suivi par la pensée problématique. Dans les deux cas, le point de départ, c'est-à-dire la disposition affective primordiale et dominante, est bien celle de l'angoisse. Afin de neutraliser définitivement cette angoisse, la pensée métaproblématique procède, comme on l'a vu, à la réduction de l'être à la figure de l'Objet. La scission qui surgit alors au sein de la pensée métaproblématique, et qui consacre l'avènement de cette opposition factice entre la pensée problématique et l'interrogation sans réponse, dépend dès lors de la *confiance* éprouvée à l'endroit de la portée et de l'efficacité réelle de cette réduction une fois celle-ci effectuée.

La pensée problématique est totalement confiante en sa réduction. Elle est, pourrait-on dire, dépourvue de tout scrupule. C'est pourquoi elle n'hésite pas à avancer en direction de l'être-objet: sa curiosité objective n'est que l'envers d'une volonté plus fondamentale de trouver sans cesse, à même l'expérience, une confirmation de son désir le plus propre: pouvoir, en tant que subjectivité

théorique, disposer du monopole de l'interrogation. Si sa curiosité objective apparaît insatiable, et si la pensée problématique ne se lasse jamais d'explorer de nouvelles régions de l'être-objet, c'est tout simplement que cette curiosité s'appuie originairement sur un désir, lequel, comme tout désir, peut être conçu comme insatiable peu importe son degré de remplissement ou de satisfaction (6). De l'angoisse à la curiosité: tel est donc l'itinéraire suivi par la pensée problématique.

L'interrogation sans réponse, de son côté, naît d'une défection de la confiance face à la réduction de l'être à l'Objet. Cette réduction ne dissipe pas tout à fait l'angoisse éprouvée originairement par la subjectivité. Plus exactement: la possibilité d'aller de l'avant à la rencontre de l'être-objet constitue pour elle une nouvelle occasion d'angoisse qui ne saurait être contrée qu'à partir du choix que fait la subjectivité de demeurer là où elle est, non pas de reculer, mais plus simplement de *ne pas* avancer. Autrement dit, pour la pensée problématique, la neutralisation de l'angoisse dépend de la seule réduction de l'être, tandis que pour l'interrogation sans réponse, la réduction de l'être ne représente tout au plus que la condition nécessaire à la neutralisation de cette angoisse; cette neutralisation n'est vraiment assurée à ses yeux que si, à la réduction de l'être (condition nécessaire), vient s'ajouter la décision de ne pas avancer vers l'être (condition suffisante).

Mais en refusant d'avancer et en sacrifiant, non pas le désir de disposer d'un monopole de l'interrogation, mais la volonté de voir ce désir confirmé et conforté par l'expérience, la subjectivité refuse rien de moins que le *divertissement objectif* qui caractérise la pensée problématique. L'angoisse est donc définitivement neutralisée, mais c'est au prix de l'installation progressive d'un ennui profond et généralisé. N'interrogeant plus l'être d'aucune manière, l'être lui-même ne répond plus d'aucune manière. Si l'interrogation somme toute est sans réponse, c'est, paradoxalement, parce que la subjectivité éprouve au maximum son monopole interrogatif dans le refus, constamment renouvelé, de faire usage de cette interrogation qui, de toute façon, est vaine. Du danger d'interroger ce qui peut toujours répondre par l'interrogation même, à l'inutilité d'interroger ce qui ne répond pas, de l'angoisse à l'ennui, du doute effrayé au scepticisme raisonné, tel est ici l'itinéraire de la subjectivité que définit

“l’interrogation sans réponse” entendue comme modalité de la pensée métaproblématique.

Ce développement constitue donc la réponse à la question que nous posons plus haut, et qui demandait comment nous pouvions rendre compte de la scission de la pensée métaproblématique. L’hypothèse d’une racine commune de la pensée problématique et de l’interrogation sans réponse pourrait cependant, et en dépit de notre description, prêter le flanc à certaines objections. Considérer le fait, par exemple, que la modalité de la pensée problématique soit en tous points conforme aux traits les plus fondamentaux du champ interrogatif que constitue le métaproblème, alors que la modalité de l’interrogation sans réponse, dans sa figure sceptique à tout le moins, manifeste un écart aussi spectaculaire par rapport à un tel champ, considérer ce seul fait, donc, ne nous autoriserait-il pas à soupçonner la présence d’une opposition absolue là où nous ne persistons à voir qu’une opposition factice?

Une première articulation de cette objection consisterait à faire valoir que, dans le cas de la pensée problématique, l’Objet interrogé *répond* à la question posée, tandis que dans le cas de l’interrogation sans réponse, l’Objet, interrogé au départ dans l’angoisse, puis par la suite absolument ininterrogé (lorsque cette angoisse cède le pas à l’ennui), de toute manière ne répond jamais. L’objection n’est valable que si on ne voit pas une distinction fondamentale dans le fait, pour l’Objet, de répondre (ou ne pas répondre) *positivement* à telle ou telle question *positive*, et le fait pour cet Objet d’être, avant toute question ou réponse positive, le *Positum*, c’est-à-dire la Réponse qui rend éventuellement possible ou impossible toute réponse positive en rendant elle-même possible ou impossible toute question positive. Autrement dit, en vertu de cette détermination commune de l’être comme Objet, la pensée problématique et l’interrogation sans réponse ont déjà obtenu la seule et unique Réponse qui leur soit essentielle: cette Réponse, redisons-le, n’est pas d’emblée Réponse à une question quelconque, *mais Réponse (affirmative) à un désir*, à savoir celui de disposer du monopole de l’interrogation ou encore – ce qui revient ici au même – celui de faire de l’être ce qui, en aucun cas, ne peut interroger. L’être comme Objet constitue donc, de ce point de vue, la Réponse précédant et prédéterminant le processus du questionnement, lequel, du fait de cette

préséance, se trouve par conséquent à assumer les traits de l'interrogatoire. Eu égard à cette Réponse première, toutes les réponses ou les non-réponses obtenues à la suite du questionnement positif ne peuvent apparaître que secondaires, c'est-à-dire comme l'expression d'une immense formalité théorique, ou encore, d'un jeu auquel la subjectivité décidera de se livrer ou de ne pas se livrer suivant la disposition affective dominante qui est la sienne: curiosité s'il s'agit de la pensée problématique, ennui s'il s'agit de l'interrogation sans réponse. Il est vrai que, à la différence de la pensée problématique, l'interrogation sans réponse refuse en quelque sorte de "faire usage" de ce monopole interrogatif. A ce titre, la détention de ce privilège pourrait, dans ce cas, paraître abstraite, voire purement nominale. Mais c'est tout simplement parce que, là où la pensée problématique ne se lasse jamais de chercher et d'obtenir confirmation de l'essentiel (c'est-à-dire confirmation de la Réponse, ou si l'on veut, de la réduction de l'être à l'Objet à partir de l'abordage d'une multiplicité de problèmes positifs et singuliers), l'interrogation sans réponse se replie sur la pure forme de la réduction: il lui suffit de savoir que l'être est formellement Objet pour savoir qu'elle détient le monopole de l'interrogation, bien que, comme nous l'avons montré plus haut, il s'agisse là d'un repli dicté par l'angoisse que pourrait susciter la révélation de l'irréductible obscurité du contenu de l'Objet. En vérité, s'il y a opposition entre la pensée problématique et l'interrogation sans réponse, c'est que la première vit de la réalisation même de son désir, alors que la seconde s'attache à sa condition indispensable. Ce qui intéresse en effet la pensée problématique, c'est que la Réponse garantisse le fait qu'elle soit bel et bien la seule à interroger; l'intéresse moins la condition indispensable à la réalisation de ce désir, à savoir: que l'être soit dans l'impossibilité constitutive de l'interroger. Dans le cas de l'interrogation sans réponse, c'est exactement l'inverse qui se produit: ce qui est désiré, ce n'est pas tant qu'elle soit la seule à disposer du monopole de l'interrogation, mais bien le fait que l'être n'interroge plus, de telle sorte que ce qui n'est conçu que comme moyen pour la pensée problématique, est au contraire conçu par l'interrogation sans réponse comme fin véritable.

Ce qui est certain, c'est que la pensée métaproblématique que nous avons définie comme un champ interrogatif où la réponse est immanente à la question, et qui elle-même présuppose l'instauration de l'interrogatoire entendu comme

méthode interrogative où la réponse précède la question, cette pensée métaproblématique, disons-nous, n'est tout de même qu'une formalité ou un jeu inessentiels en regard de cette Réponse globale que constitue la réduction de l'être à la figure de l'Objet. Tout ce qui compte (et qui par le fait même suffit à faire du problème et de l'interrogation les deux faces d'une même médaille), c'est qu'il soit affirmativement répondu à ce désir qu'exprime la subjectivité métaproblématique – avec plus ou moins de force selon les cas – à être la seule à interroger.

On pourrait faire valoir une seconde objection concernant le prolongement même de l'interrogation sans réponse dans l'attitude du scepticisme. En quoi, pourrait-on demander, la réduction (même formelle) de l'être à l'Objet est-elle compatible avec la détermination sceptique de l'être "comme rien"? La détermination angoissée de l'être comme Objet ne rend-elle pas impossible a priori la détermination ultérieure et "ennuyée" de l'être comme Rien? Il en serait de même si, fidèles à l'un des points cardinaux de la pensée classique, nous admettions à titre d'opposition originaire l'opposition de l'être et du non-être. De ce point de vue, en effet, rien ne s'opposerait davantage à la détermination de l'être comme Objet (c'est-à-dire comme positem) que la détermination de l'être comme rien. Toutefois, comme nous l'avons déjà remarqué, cette distinction n'est plus que nominale à partir du moment où l'être est conçu comme intrinsèquement dépourvu de toute charge interrogative (7). Implicitement ou explicitement réduit à l'Objet, l'être est désormais soumis à toutes les possibilités de variations conceptuelles, y compris celle du non-être, et cela, parce que l'être lui-même ne reçoit ni plus ni moins de significations que celles autorisées par son *pur concept*. Cela signifie que la détermination objective de l'être comme Objet s'accompagne nécessairement d'une détermination subjective de l'être comme Concept (de cet Objet). Or, comme Hegel l'a déjà bien montré, l'être et le non-être sont, en tant que purs concepts, indiscernables (8): si, par conséquent, il existe quelque chose comme un contraire de l'être, ce contraire doit être cherché avant toute réduction de l'être à la figure de l'Objet.

Or, avant cette réduction, l'être se présente originairement comme Question, Interrogation pures. A la limite, et comme nous aurons l'occasion de le montrer plus amplement lorsque nous aborderons le champ interrogatif de l'énigme,

l'expérience originaire de l'être n'est pas d'emblée incompatible avec ces "questions formulées" que nous lui adressons, tant et pour autant que de telles questions surgissent elles-mêmes en réponse et, pour ainsi dire, à l'appel de la Question que l'être nous adresse. Sur ce plan, il n'y a pas – et il ne saurait d'aucune façon y avoir – de "contraire" de l'être. Pour qu'il y ait contraire de l'être, il faudrait que l'être lui-même soit abordé de telle sorte que sa charge interrogative soit contrariée. Le *contraire* de l'être ne peut surgir que d'une *contrariété* à l'endroit de la Question que l'être nous adresse originairement au sein de l'étonnement. C'est seulement dans la stricte mesure où la charge questionnante de l'être se trouve irrémédiablement neutralisée que le contraire de l'être peut se manifester. Or, la neutralisation de cette charge questionnante ne peut se manifester que dans le cas où l'être, de questionnant qu'il était, se découvre tout à coup unilatéralement questionné, unilatéralement "soumis à la question" sans aucune possibilité pour lui d'interroger en retour. Et c'est précisément à cette neutralisation que pourvoit la réduction de l'être à l'Objet. Cela veut dire que l'Objet, entendu ici comme ce qui ne questionne jamais tout en étant lui-même constamment questionné, *constitue le seul et unique contraire de l'être*. Il est donc indifférent, de ce point de vue, que cet Objet soit ultimement conçu en tant que "quelque chose", comme c'est le cas pour la pensée problématique, ou conçu plutôt en tant que "rien", comme cela découle de la culmination de l'interrogation sans réponse dans l'attitude sceptique: il suffit que ce "quelque chose" et ce "rien" soient tous deux conçus comme intrinsèquement ininterrogeants et inquestionnants pour que l'opposition de l'être et du non-être apparaisse comme opposition purement nominale.

Il n'y a donc qu'une seule opposition ontologique fondamentale, et c'est celle qui oppose l'être à sa propre réduction au statut d'Objet. Ce que l'on peut également exprimer en disant qu'il n'y a opposition ontologique fondamentale qu'entre la Question de l'être (génitif subjectif) et l'interrogatoire de l'être (génitif objectif). De ce fait, toutes les oppositions qui peuvent être générées dans le prolongement de la logique inhérente à un tel interrogatoire, ne peuvent apparaître que factices. A ce titre, l'opposition du problème et de l'interrogation sans réponse, opposition issue de la scission interne de ce champ interrogatif qu'est le métaproblème, est bel et bien factice, si du moins on considère le processus de *différenciation* qui précède et rend possible cette opposition, avant

de considérer *l'effet de différence* qui surgit au terme de cette différenciation.

Enfin, nous pouvons également juger de la facticité de cette opposition à la manière dont le problème et l'interrogation sans réponse échangent pour ainsi dire leurs signes et passent aisément l'un dans l'autre, comme si leur participation au champ unique du métaproblème justifiait d'emblée une réversibilité parfaite de leur logique interrogative. D'un certain point de vue, en effet, il est toujours possible d'apercevoir dans le problème une modalité de l'interrogation sans réponse: s'il y a bien un sens à dire qu'une réponse qui est immanente à la question n'est jamais qu'un semblant de réponse, une pseudo-réponse, alors tout se passe effectivement comme s'il n'y avait jamais eu de réponse, le terme de "réponse" ne désignant rien d'autre dans ce contexte que le supplément visible et manifeste d'une absolue absence de réponse. Inversement, il est toujours possible de percevoir l'interrogation sans réponse elle-même comme une modalité du problème, si du moins il est vrai que *l'affirmation* selon laquelle il n'y a pas de réponse à attendre du côté de l'être, peut toujours être interprétée comme une réponse précédant (et donc prévenant) toute question ultérieure sur le sens de l'être.

Au terme de ces développements consacrés à la genèse du champ interrogatif du métaproblème, il convient de revenir à l'expérience originaire de l'étonnement pur afin de comprendre la genèse du champ interrogatif de l'énigme, en explorant ce qui advient pour ainsi dire "de l'autre côté" de *l'humilis*, c'est-à-dire à partir du prolongement de l'être-terrassé (ou près-de-la-terre) dans la disposition ontologique de l'humilité (9).

De même qu'il nous est apparu impossible d'expliquer la remontée de *l'humilis* en direction de la disposition ontologique de l'humiliation, de même nous apparaît-il ici tout aussi impossible de rendre compte de la détermination de *l'humilis* dans la disposition ontologique de l'humilité. De l'humiliation tout comme de l'humilité, nous devons nous limiter à dire qu'ils constituent les deux possibilités de *l'humilis*: la question de savoir pourquoi l'étonné "saisit" son être-terrassé sous le mode de l'humiliation ou de l'humilité échappe, nous semble-t-il, aux ressources d'une analyse proprement *philosophique*. Quant à savoir si une telle question pourrait être abordée dans une perspective autre que celle de

la philosophie, il ne nous appartient pas ici de tenter d'y répondre. Nous nous bornerons simplement à initier notre exploration à partir du *fait* de cette seconde modalisation de l'*humilis* dans la disposition ontologique de l'humilité.

Comprise en tant que disposition ontologique, l'humilité ne correspond ici ni à une disposition affective (puisqu'elle renferme le savoir propre à la question-savoir que constitue le "que sais-je?") (10), ni à une attitude découlant d'un choix moral (la liberté n'est toujours en jeu à ce stade de l'expérience): elle se définit plutôt, au même titre que l'humiliation dont nous avons déjà traité, comme une "réaction" à l'initiative questionnante de l'être, c'est-à-dire comme une "réaction" au fait d'être affecté en général, et ce, avant toute modalisation de cet être-affecté en telle ou telle disposition affective concrète.

Négativement compris, le surgissement de l'humilité coïncide avec la reconnaissance du *fait* que l'initiative du questionnement revient à l'être. Or si la reconnaissance d'un tel fait ne s'accompagne ici d'aucune réticence de la part de l'étonné, c'est, pourrait-on dire d'abord, qu'aucun préjugé, aucune prétention (même implicite) concernant l'initiative questionnante de l'être n'a *précédé* l'expérience qu'a fait l'étonné de son propre terrassement sous le coup de la Question ontologique. Plus concrètement, si l'étonné ne semble éprouver ici aucune difficulté particulière à accueillir et à assumer ce fait, c'est – *entre autres choses* – qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit (implicitement ou explicitement) qu'il pouvait ou devait détenir, en tant que subjectivité, le monopole de l'interrogatif (11). *La surprise qu'il éprouve n'est donc pas relative à une attente que viendrait décevoir la manifestation questionnante de l'être, mais elle est plutôt le reflet d'un événement surprenant en lui-même, c'est-à-dire absolument surprenant.* Surprenant par essence, et non relativement une attente quelconque de la subjectivité, le fait de la manifestation questionnante de l'être n'est donc mesuré qu'à partir de lui-même, et non à partir d'une quelconque prétention à laquelle cette manifestation viendrait faire échec.

Positivement comprise, l'humilité est expérience de la *gravité* de l'être telle qu'elle se manifeste au sein de l'étonnement. Accueillie telle qu'en elle-même, l'initiative première et questionnante de l'être est comprise par l'étonné comme le fait que l'être *pèse*, qu'il y a comme un poids, une pesanteur et, pour tout dire,

une "Chair" ontologique qui font de l'être tout sauf une simple apparence soumise aux visées théoriques de la subjectivité pensante. En tant que l'expérience de ce poids et de cette chair ébranle le sol sur lequel se tient la subjectivité, nous comprenons cette expérience comme étant celle de la *gravité* de l'être, et nous situons cette expérience dans le prolongement de l'interprétation que fait la subjectivité de son propre terrassement, de son propre être-près-de-la-terre qui se révèle à elle à l'occasion de cet événement

L'humilité se définit dès lors comme une disposition ontologique accordée à l'interprétation du terrassement comme révélation de la gravité de l'être. C'est à ce point que nous saisissons la profonde différence entre la situation de la subjectivité humble et celle de la subjectivité humiliée: sous le coup du terrassement, la subjectivité humiliée ne retient de l'expérience de l'ébranlement "terrestre" que son aspect ébranlant et déstabilisant *pour elle*; à ses yeux, l'ébranlement de la terre est moins ébranlement *de la terre* qu'ébranlement de soi à l'occasion de cet ébranlement terrestre; terrassée, elle ne voit pas la terre vers laquelle elle est soudainement projetée, mais seulement sa chute et la dimension angoissante de son abaissement forcé.

A la différence de la subjectivité humiliée, la subjectivité humble dépasse en quelque sorte la dimension de l'ébranlement pour viser, à travers elle, le sujet premier de cet ébranlement, soit la terre elle-même: en ce sens, elle fait moins l'expérience de l'ébranlement, que l'expérience de la terre elle-même *à partir* de l'ébranlement de celle-ci. Forcé de se tenir *humilis*, près de la terre, c'est à cette terre elle-même que l'humble est ultimement attentif, et non au mouvement de son abaissement vers elle: plus précisément, il se rend attentif à la terre comme ce à quoi il est retenu, non pas tellement en dépit, mais bien grâce à l'ébranlement de celle-ci. Son humilité signifie, en dernière analyse, qu'il est sensible à la *gravité* de l'être, gravité qu'il faut entendre ici dans les deux principaux sens de ce terme. La gravité de l'être renvoie tout d'abord au "sérieux" de l'être, à ce que nous pourrions appeler sa pesanteur primordiale ou sa Chair, laquelle se manifeste dans l'initiative première, questionnante et terrassante de l'être telle qu'éprouvée au sein de l'étonnement. Mais la gravité ontologique signifie aussi, et pour ainsi dire, la "force de gravité" grâce à laquelle la subjectivité terrassée demeure tout de même rattachée et rivée à

cela même qui s'ébranle sous ses pieds.

La révélation de cette gravité ontologique constitue, bien entendu, une surprise. Pour la subjectivité *humiliée*, il s'agit nécessairement d'une mauvaise surprise; celle-ci n'interprète la gravité ontologique que comme ce qui vient déboutier sa prétention à détenir le monopole de l'interrogatif: pour elle, la surprise est donc nécessairement mauvaise parce qu'elle est relative à une prétention ou à une attente que l'événement surprenant vient décevoir. Mais pour la subjectivité humble, qui se tient *sans prétention* sous la charge questionnante de l'être, la surprise que constitue la révélation de la gravité ontologique s'avère être une bonne surprise: parce que l'événement surprenant ne surprend pas la subjectivité *relativement* à une quelconque de ses prétentions, cet événement est *absolument* surprenant et constitue, en ce sens, une bonne surprise.

On pourrait nous objecter, à juste titre, qu'il ne suffit pas de ne rien attendre ou même d'être "sans prétention" pour que ce qui arrive soit éprouvé tout aussitôt comme bonne surprise: on citera en exemple ces catastrophes, naturelles ou humaines, qui surprennent sans préavis et n'en constituent pas moins de très mauvaises surprises. L'objection est irréfutable, à tout le moins pour ce qui regarde ce qu'on pourrait appeler les "catastrophes ontiques". Mais peut-on en dire autant de la "catastrophe ontologique", c'est-à-dire de cette "catastrophe" que constitue la manifestation inopinée et questionnante de l'être lui-même? En d'autres termes, qu'arrive-t-il lorsque que c'est l'être lui-même qui arrive, et que cette arrivée ne vient ni confirmer ni décevoir aucune attente. Qu'arrive-t-il lorsque c'est l'être lui-même qui nous surprend, et non pas "un être"? Si, de fait, aucune attente ou prétention ne précède une telle révélation, non seulement la surprise est-elle absolue, mais elle nécessairement bonne car, nonobstant les modalités concrètes de cette révélation, nous avons au moins la certitude que ce qui (nous) arrive ici et maintenant est réel, qu'il est même le Réel par excellence. En ce sens, la manifestation surprenante de ce Réel ne peut pas ne pas s'accompagner de joie: les modalités peut-être déplaisantes (voire catastrophiques) à l'intérieur desquelles se révèle ce qui se révèle ne parviennent pas à submerger la joie de savoir que ce qui est ainsi révélé est non seulement réel, mais LE Réel, l'être lui-même: *ce que*

j'expérimente et les circonstances entourant cette expérience n'excèdent pas la joie suscitée par *le fait que* je l'expérimente (12). Sans doute, le Réel ne fait-il jamais aussi mal que lorsqu'on attend autre chose que lui: dans cette optique, nul doute que la mauvaise surprise ne constitue l'horizon ultime de toute révélation ontologique. *Mais lorsqu'on n'attend rien* (entendons rien d'étant), *on attend rien que le Réel*, ce qui n'est plus tout à fait attendre, au sens courant du terme, mais plutôt manifester une disponibilité absolue pour et à l'égard de ce qui doit arriver. Ne rien attendre ou attendre le Réel, c'est la même chose pour autant que cela équivaut à être disponible pour l'arrivée de ce qui arrivera, comme et quand il arrivera, et rien d'autre.

Parce que la subjectivité humiliée a toujours attendu quelque chose d'autre que le Réel, son humiliation vient de ce que, sous le coup de la manifestation étonnante de l'être, celle-ci se voit infliger une leçon; mais parce que la subjectivité humble, au contraire n'a jamais rien attendu (que le Réel), celle-ci ne reçoit pas la révélation questionnante de l'être comme une *leçon* qu'on lui inflige ou lui administre (et dont la charge correctionnelle justifierait l'impression de mauvaise surprise), mais elle l'accueille comme un *enseignement magistral*, l'épithète de "magistral" étant entendu ici au sens d'admirable.

Admirable, en effet, car cet enseignement concerne justement la "merveille des merveilles": que l'être est, que ce qui est, est (le Réel). Or c'est précisément le propre de la merveille que d'appeler à soi. Et de fait, l'étonné qui "répond" tout d'abord au terrassement de l'être par la disposition ontologique de l'humilité, reçoit ici l'équivalent d'un appel qui rend possible le prolongement de cette disposition ontologique dans la disposition proprement affective de l'admiration. *L'avancée admirative* vers l'être constitue en ce sens la première réponse de l'étonné à ce que lui-même éprouve comme un appel interrogatif en provenance de cet être.

Cet appel est sans parole. Il n'énonce rien. Interrogation pure, il se déploie dans l'élément du silence. Dès lors, à quoi l'appel appelle-t-il au juste? En un sens, il n'appelle à rien d'autre qu'à cette avancée de l'étonné en direction de la source de l'appel. Plus précisément, il appelle l'étonné à quelque chose comme une *adéquation* à cela même qui appelle. Cette adéquation, comme

nous l'avons déjà vu (13), ne saurait toutefois adopter la forme de cette égalité pour ainsi dire linéaire et directe qui caractérise la définition traditionnelle de l'*adequatio*, et cela parce que cela qui, du sein de l'appel, appelle à la rencontre de la source même de cet appel, est l'Inégal par excellence, le Mouvant qui jamais ne se tient dans cette égalité à soi-même que l'*adéquatio* traditionnelle suppose et sans laquelle elle ne saurait se réaliser. Parce que l'être se manifeste originellement sous le mode du terrassement, de l'ébranlement (ou comme dirait Merleau-Ponty, de l'éclatement), parce qu'il se dévoile d'abord et avant tout comme Question, l'adéquation à lui-même qu'il exige à partir de la "profération" de son appel doit nécessairement être conçue de manière à convenir à cette inégalité et à cette mouvance (et pour tout dire, à cette vie) qu'il manifeste au sein de son initiative éminemment étonnante.

Dans le sillage de son avancée admirative en direction de l'être, l'étonné éprouve donc, à même l'interrogation que soulève en lui l'appel ontologique, la forme primitive et la plus générale de cette adéquation *convenant* à l'inégalité questionnante de l'être. A la Question, l'étonné répond en retour par son interrogation elle-même: l'étonné n'est plus seulement interrogé, mais interrogé *interrogeant*: en cela, il répond à ce que l'appel exige préalablement et fondamentalement, à savoir: la convenance entre l'interrogation *par* l'être et l'interrogation *de* l'être (génitif objectif). C'est sur la base d'une telle convenance que ce que nous appelons "philosophie" peut désormais s'employer.

La philosophie se définit en effet comme la tentative d'explicitier le sens de cette adéquation-convenance. Sa tâche principale consiste, de ce point de vue, à articuler dans le langage éloquent *ce que demande au juste* cette question que nous "posons" à l'être, et qui ne surgit elle-même qu'en réponse à la question que l'être nous adresse en tout premier lieu au sein de l'étonnement. En ce sens, la philosophie prolonge et approfondit cette adéquation première à l'être que constitue la situation de l'étonné en tant que ce dernier interroge en retour la source de son étonnement: le philosophe est cet étonné qui ne s'abîme pas dans l'affect admiratif de son étonnement propre, mais qui cherche à en expliciter le sens à partir des ressources que lui fournit le langage.

Dès lors, tout se passe comme si le philosophe était en présence d'un seul

et unique point d'interrogation, et qu'il s'agissait pour lui de combler l'espace vide qui précède à l'aide des mots qui "conviennent". Il doit, autrement dit, tirer du silence propre à ce "point interrogatif" une question pure (*logos endiathetos*), et faire passer celle-ci sur le plan des questions formulées (*logos proférikos*). Pour ce faire, le philosophe doit nécessairement faire oeuvre de création: les questions formulées ne pourront réaliser le vœu d'adéquation à l'être que si elles parviennent à rendre, au sein de leur formulation, le caractère *inédit* (apparaissant comme pour la première fois) de cette Question précise que l'être nous adresse à partir de l'étonnement: à l'inédit initial et originaire de l'être doit correspondre, dans le langage éloquent, l'édition de questions convenant à cette inédit ontologique. A cette attitude philosophique correspond l'apparition d'un champ interrogatif original, absolument opposé au champ métaproblématique, et auquel nous donnons le nom d'*énigme*.

Le champ interrogatif de l'énigme se distingue en effet de l'interrogation métaproblématique à plusieurs égards, mais l'absoluité de leur opposition apparaît surtout au niveau de l'articulation des moments de la question et de la réponse au sein de l'un et l'autre de ces champs. Dans la mesure où le champ métaproblématique découle de la mise en place de "l'attitude" générale de l'interrogatoire, la réponse ne peut que précéder la question: la réduction de l'être à l'Objet (qui n'est en un certain sens rien d'autre qu'une réduction de l'être au silence) constitue de fait l'équivalent d'une réponse globale précédant et prévenant toute question ponctuelle que la subjectivité pourra adresser à l'être. A ce titre, le champ interrogatif de l'énigme manifeste un renversement complet des présupposés d'une telle attitude: son opposition absolue au champ du métaproblème se justifie du fait que la subjectivité humble, à la différence de la subjectivité humiliée, ne *réplique* pas à la Question littéralement étonnante de l'être de façon à mettre définitivement l'être hors d'état d'interroger: elle n'a aucune raison de le faire. L'initiative questionnante de l'être, accueillie au sein de l'humilité, est du même coup accueillie comme un fait réel et non pas comme un déni ou un démenti infligé à ce soi-disant monopole interrogatif dont disposerait la subjectivité, démenti auquel il faudrait par conséquent "répondre", comme on dit qu'on répond à une objection ou à une offense.

Or parce que la subjectivité humble accepte d'emblée le fait que son

interrogation ne soit jamais qu'une interrogation en retour et surgissant elle-même *en réponse* à l'interrogation de l'être (génitif subjectif), la constitution terminale du champ interrogatif de l'énigme coïncide pour elle avec l'instauration d'un champ où la question précède la réponse, c'est-à-dire où la Question de l'être précède la réponse concrète que constitue cette interrogation que la subjectivité déploie à l'appel et en réponse à cette Question même. Et c'est pourquoi nous disons que l'absoluité de l'opposition entre l'interrogation métaproblématique et l'interrogation énigmatique ne se laisse jamais mieux apercevoir que sur le plan de l'articulation (et de l'interprétation tout aussi bien) des moments de la question et de la réponse au sein de ces deux champs.

Il est cependant une objection que nous n'avons pas encore relevée, et qui constitue peut-être l'objection la plus grave que l'on puisse nous adresser jusqu'à présent. Celle-ci concerne précisément l'absoluité postulée de cette opposition entre le champ de l'énigme et celui du métaproblème. S'il est vrai, comme nous l'avons déjà établi, que la genèse de cette opposition découle en droite ligne de l'opposition originaire entre l'humiliation et l'humilité, et s'il est vrai, de plus, que la genèse de telles dispositions provient d'une *scission interne* à l'expérience fondamentale de l'*humilis*, comment expliquer alors que ce qui découle à l'origine de la scission interne d'une seule et unique expérience (l'être-terrassé de l'*humilis*) se manifeste, à la fin, sous la forme d'une opposition absolue (en l'occurrence celle de l'énigme et du métaproblème)?

L'objection est d'autant plus légitime que c'est précisément à partir d'une semblable scission interne que nous avons refusé de reconnaître, plus haut, l'absoluité de l'opposition entre les figures mineures du problème et de l'interrogation sans réponse, en montrant que cette opposition devait nécessairement apparaître comme factice tant et pour autant que ses principaux termes découlaient de la racine commune du métaproblème. Pourquoi, dès lors, l'opposition entre l'humilité et l'humiliation devrait-elle être déclarée absolue s'il est acquis que cette opposition, à l'instar de celle du problème et de l'interrogation sans réponse, découle d'une scission interne à un seul et unique ordre de choses?

C'est que les statuts respectifs de l'*humilis* et du métaproblème diffèrent

grandement lorsqu'on considère leur situation respective à l'endroit de leur propre modalisation. Dans le cas du métaproblème, les termes scindés peuvent très bien, en vertu de leur appartenance à une seule et unique racine, passer l'un dans l'autre et échanger pour ainsi dire leurs signes. Autrement dit, il n'est pas de problème qui ne puisse être considéré, sous un angle déterminé, comme empruntant certains de ses traits les plus fondamentaux à l'interrogation sans réponse elle-même (affirmer qu'une réponse est immanente à la question *peut toujours* être interprété comme une absolue absence de réponse), et inversement, il n'est pas d'interrogation sans réponse qui, abordée d'un certain point de vue, ne puisse apparaître comme un simple problème (l'affirmation selon laquelle la réponse est à jamais hors de nos prises *pouvant toujours* également être interprétée comme une réponse définitive à la question de savoir ce qui peut être attendu du côté de l'être). C'est donc dire que la scission interne à l'ordre métaproblématique est telle qu'elle permet aux termes qui la définissent de se modeler réciproquement l'un sur l'autre, de se "singer" pour ainsi dire l'un l'autre et finalement de ne se distinguer qu'autant que le permet la parenté irréductible de leur mouvement propre. D'où le caractère factice de leur opposition.

Sur ce point, la scission interne de l'*humilis* dans les dispositions ontologiques de l'humiliation et de l'humilité est, si l'on veut, plus rigide: elle n'autorise pas une circulation aussi libre d'une disposition à l'autre. A la vérité, elle n'en autorise aucune. De fait, il n'y a pas de point de vue, pas de perspective à partir de laquelle l'humiliation pourrait être interprétée comme une variante de l'humilité, ou l'humilité comme une variante de l'humiliation. Chacune de ces dispositions ontologiques enveloppe en elle la prétention d'épuiser le sens global de l'expérience de l'*humilis*, si bien qu'elle ne laisse à l'autre que le lot de l'errance absolue. En ce sens, l'humble et l'humilié ne se comprennent pas. Dire qu'ils auraient à tout le moins la possibilité de se comprendre à partir de l'expérience originaire du terrassement n'est pas davantage admissible, car cela supposerait que l'être-terrassé de l'*humilis* soit susceptible d'une quelconque interprétation *avant toute interprétation effective*. Or, l'*humilis* n'est compris et interprété qu'à la lumière de ce reflux vers lui de la disposition ontologique qu'il a lui-même rendue possible, et dont le surgissement, comme nous l'avons déjà dit, n'est susceptible d'aucune

explicitation philosophique. L'incommensurabilité des dispositions ontologiques rend compte ici de l'incommensurabilité des interprétations en retour (ou interprétations "refluantes") qui seront données de l'*humilis*, de sorte que, même lorsque l'*humilis* est pensé et conçu en tant que racine commune des deux dispositions – ce qu'il est de fait à l'origine – cet enracinement commun n'est jamais éprouvé qu'à partir du "déracinement radical" que manifestent les dispositions de l'humilité et de l'humiliation l'une par rapport à l'autre en tant qu'interprétations mutuellement incompréhensibles du terrassement originaire. Absolument opposées dès l'origine, humiliation et humilité ne peuvent donc déboucher que sur des champs interrogatifs tout aussi absolument opposés.

*

Nous aurons donc tenté, dans cette dernière section, de réunir et de schématiser sous une forme aussi systématique que possible les principaux arguments que nous avons élaborés tout au long de cet étude consacrée à l'oeuvre de Merleau-Ponty, arguments que nous n'avons pas pu jusqu'ici enchaîner et coordonner avec toute la rigueur et la cohésion exigées d'une démonstration digne de ce nom, et cela compte tenu de la nécessité où nous étions souvent de nous attacher à l'analyse détaillée d'un certain nombre de textes.

Au total, et pour l'essentiel, nous croyons avoir rencontré les objectifs que nous nous étions fixés dans l'introduction, soit de démontrer, d'une part, que pour Merleau-Ponty l'étonnement précède et rend possible l'interrogation, et d'autre part, qu'une telle préséance passe concrètement par la reconnaissance de l'énigme entendue comme champ interrogatif distinct de celui du métaproblème.

Enfin, il ne faut peut-être pas se surprendre de ce que, parmi tous les thèmes explicites que nous propose une oeuvre aussi riche que celle de Merleau-Ponty, nous ayons choisi de nous pencher sur celui, moins "évident" à première vue, de l'étonnement. C'est qu'il nous semblait important d'arracher l'oeuvre de Merleau-Ponty à une certaine solitude où elle se trouve confinée

depuis une vingtaine d'années, sous le prétexte (aussi peu avoué que fondé) que son appareillage conceptuel ne reflète pas les tendances les plus profondes et les plus actuelles de la philosophie continentale contemporaine, et comme si les concepts de Chair, de réversibilité, de chiasme, etc. ne témoignaient que de l'expression d'une sensibilité obscure, "littéraire", ou encore d'une conscience phénoménologiquement malheureuse, trop enfoncée dans le système de ses obsessions pour éclairer de façon féconde les préoccupations de notre temps.

Mais sur ces préoccupations, il y aurait sans doute beaucoup à dire. Encore que, sur ce plan, celles de Merleau-Ponty ne nous apparaîtraient peut-être pas si isolées si nous pouvions nous donner, comme nous avons tenté de le faire dans cette étude, le recul nécessaire afin de ne pas perdre de vue la simplicité souvent déroutante de la "chose même" derrière l'apparente complexité des concepts à partir desquels on tente de la cerner ou de la ressaisir.

A ce titre et à cette condition, il se pourrait alors que l'on aperçoive entre l'oeuvre de Merleau-Ponty et celles d'un bon nombre de penseurs contemporains des complicités plus fortes et plus durables qu'on ne l'aurait cru de prime abord. Car si, pour l'essentiel, la doctrine merleau-pontienne constitue bien une sorte de rappel (mais d'approfondissement aussi) de ce que Platon et Aristote avaient déjà entrevu, à savoir que l'étonnement précède l'interrogation philosophique (et qu'il n'y a peut-être pas même d'attitude philosophique sans étonnement), on ne peut alors qu'être frappé de constater à quel point ce rappel fut vigoureusement relayé en ce siècle: du cercle interrogatif que décrit Heidegger dans le paragraphe deuxième de *Sein und Zeit*, en passant par l'interrogation pure de Bataille, le cercle interrogatif de Jeanne Delhomme, la "question" du visage chez Lévinas, le "surprenant par essence" que constitue la révélation tragique chez le jeune Rosset, et jusqu'à l'appel "interloquant" de Marion (pour ne nous en tenir ici qu'à quelques figures d'importance), force est de reconnaître que la réhabilitation de l'expérience de l'étonnement par delà son occultation à partir du modèle de l'interrogation *causa sui* que nous a légué la modernité, ne fut pas la seule affaire de Merleau-Ponty, bien qu'il fut peut-être le seul, parmi tous les penseurs que nous venons de nommer (exception faite de Heidegger), à avoir assumé aussi rigoureusement la question de savoir

quelles pouvaient bien être les conséquences d'une telle réhabilitation pour ce qui regarde le statut de l'interrogation philosophique comme telle.

NOTES

1- Une analyse plus poussée de l'étonnement et de ses multiples formes devrait également tenir compte des différentes sources possibles de l'étonnement sur le plan ontique. Toutefois, pour les fins de cette étude, nous n'abordons l'étonnement que sur le plan proprement ontologique (ce que c'est que de s'étonner devant l'être). Par conséquent, rien ne nous permet de penser que les conclusions et les résultats auxquels nous pouvons parvenir sur ce plan puissent également valoir sur le plan ontique.

2- "Ça" n'est pas nécessairement entendu ici au sens freudien. Nous utilisons cette formule dans le sens le plus large possible. "Ça" renvoie en fait à l'ensemble indéfini de tous les facteurs (psychologiques ou non) susceptibles de déterminer le comportement de la subjectivité, à l'exception de la liberté elle-même. Aussi, quant à savoir ce qui, au juste ou en dernière analyse, entraîne la subjectivité à telle ou telle détermination concrète de l'étonnement, nous considérons cette question comme tombant tout simplement en dehors du champ de compétences de la philosophie.

3- On pourrait nous reprocher de tomber dans un cercle. De fait, nous décrivons ici une disposition ontologique (l'humiliation) qui devrait, comme on le verra au terme d'un certain développement dialectique, déboucher sur l'interrogatoire (c'est-à-dire sur une attitude interrogative reposant sur la prétention qu'a la subjectivité à être la seule à interroger), et voilà que nous "expliquons" le surgissement de l'humiliation à partir de la "frustration" de cette prétention à disposer du monopole de l'interrogation. L'objection du cercle ne serait recevable que si l'attitude de l'interrogatoire et la rigueur objective qui lui est propre, étaient présentes dès le commencement. Mais ce n'est pas ce que nous disons. Nous affirmons seulement que la *prétention* à disposer du monopole de l'interrogation doit, dès le départ, se manifester *implicitement* et être contrariée par l'expérience de l'étonnement, afin d'accéder à la conscience de l'étonné et de pouvoir, éventuellement, prendre la forme plus systématique de l'interrogatoire (celui-ci n'étant rien d'autre que la réponse de la subjectivité à l'explicitation accidentelle de sa propre prétention à détenir seule le privilège de

l'interrogation).

4- La question pourrait évidemment se poser de savoir si ce qui a une fois étonné, peut étonner à nouveau. Mais la subjectivité dont nous décrivons ici l'itinéraire ne veut courir aucun risque: son intention est bel et bien de se prémunir contre toute possibilité de surprise au contact de l'être. C'est que toute surprise (si minime soit-elle) serait l'indice que la subjectivité n'est pas encore assurée de détenir le monopole de l'interrogation.

5- Il y aurait sans doute des analogies intéressantes à établir entre le tribunal de la raison interrogeante et celui de la Sainte Inquisition. Car outre le fait que, dans les deux cas, "l'être" est interrogé sans possibilité pour lui d'interroger en retour, on peut également remarquer que les questions posées ne servent, dans l'un et l'autre procès, qu'à confirmer une réponse déjà acquise et jugée tout à fait indubitable: l'être est Objet, l'accusé est hérétique. Sans doute l'établissement de semblables analogies exigerait-il infiniment plus de précautions et de précisions que nous sommes susceptibles d'en apporter dans la présente étude. Aussi n'en suggérons-nous l'idée qu'à titre purement hypothétique, et pleinement avisés que, conduite à la hâte, une telle enquête pourrait aisément se transformer en un procès aussi expéditif (et non moins douteux) que ceux qu'elle se donnerait pour but d'examiner. Mentionnons toutefois qu'un tel projet se trouve peut-être indirectement esquissé dans certains travaux de Michel Foucault. Nous pensons tout particulièrement à *L'histoire de la folie à l'âge classique* et à cette conduite "policière" par laquelle la raison s'assure, au tournant du XVII^e siècle, contre son autre en lui assignant, aussi bien dans l'espace social que théorique, un lieu déterminé qui la prévienne de toute contamination ou mélange avec lui: «Si le fou apparaissait familièrement dans le paysage humain du Moyen Age, c'était en venant d'un autre monde. Maintenant [c'est-à-dire à l'époque classique], *il va se détacher sur fond d'un problème de "police"*, concernant l'ordre des individus dans la cité.» Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, Tel, #9, 1972, p. 74. Nous soulignons. «Voilà donc le point essentiel: que la folie ait été brusquement investie dans un monde social, où elle trouve maintenant son lieu privilégié et quasi exclusif d'apparition (...) qu'on puisse dès lors (...) l'exorciser d'un coup *par mesure d'ordre et précaution de police*.» Idem, p. 118.

Nous soulignons. On pourrait se demander si cette approche policière ne témoigne pas d'un prolongement clandestin, à l'époque classique, d'une attitude foncièrement inquisitoriale à l'origine, et dont l'objectif premier est de soumettre à la question de l'interrogatoire (et du même coup de réduire au silence) tout ce qui, sous la figure générale de la "déraison", est susceptible *de nous interroger avant que nous ne l'interroignons nous-mêmes*, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible d'étonner *jusqu'à l'angoisse*.

6- Nous entendons ici le désir à peu près dans le sens (métaphysique) où Lévinas l'entend lui-même le plus souvent, à savoir comme un «Désir qu'on ne saurait satisfaire.» Voir *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, Biblio essais, #4120, 1971, p. 22.

7- Avisé de cette charge interrogative de l'être, Heidegger avait bien vu que l'opposition classique de l'être et du néant devait sans doute être relativisée, le néant apparaissant moins, dans la perspective d'une ontologie fondamentale, comme l'autre de l'être, que comme la condition même de la manifestation de l'être: «Le Néant ne forme pas simplement le concept antithétique de *l'existant*, mais l'essence *de l'Etre même* comporte dès l'origine le Néant.» Voir *Questions I*, Paris: Gallimard, Classiques de la philosophie, 1968, p. 63.

8- «Or, cet être pur est l'*abstraction pure*, partant l'*absolument-négatif* qui, pris pareillement en son immédiateté, est le *néant*.» Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, Paris: Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1979, p. 202.

9- Puisque nous avons déjà dégagé et explicité, dans le sixième chapitre, la plupart des principaux concepts qui se rattachent à la disposition ontologique de l'humilité, nous éviterons de les répéter ici dans le détail. Nous les rappellerons seulement de manière à mieux faire apparaître leur originalité en regard des concepts fondamentaux abordés dans l'exposition dialectique de la première branche de l'*humilis*, c'est-à-dire celle issue de la disposition ontologique de l'humiliation.

10- Voir le chapitre sixième de la présente étude, pp. 208 et ss.

11- Il faut bien préciser que ceci ne constitue pas une réponse à la question de savoir pourquoi l'*humilis* se laisse déterminer comme humilité plutôt que comme humiliation (ou vice versa). Car il serait toujours possible de faire valoir, quoique d'un point de vue purement psychologique, qu'une subjectivité "prétentieuse" pourrait accueillir l'initiative questionnante de l'être comme quelque chose de "rafraîchissant" (plutôt qu'angoissant), ou à l'inverse, qu'une subjectivité "sans prétention" pourrait de son côté recevoir cette initiative comme quelque chose d'angoissant (plutôt que merveilleux). D'un point de vue psychologique, en effet, tous les renversements sont possibles. Nous nous bornerons seulement à souligner, une fois de plus, que le passage de l'*humilis* à l'une ou l'autre des dispositions ontologiques n'est passible d'aucune explicitation *philosophique*.

12- Nous nous rapprochons ici à dessein des analyses de Clément Rosset à propos de l'expérience de la joie et du caractère paradoxal de celle-ci: «L'allégresse implique un savoir tragique mais ne se confond pas avec lui. Elle ne connaît du tragique que dans la mesure où elle connaît du réel en général, dont le tragique n'est qu'une qualité parmi d'autres. On la définirait donc plus justement, en attendant une meilleure approximation, comme savoir du réel.» Voir *L'objet singulier*, Paris: Minuit, «Critique», 1979, p. 102. Le paradoxe de la joie reçoit une formulation encore plus dense dans *La force majeure*: «Ce paradoxe peut s'énoncer sommairement ainsi: la joie est une réjouissance inconditionnelle de et à propos de l'existence; or il n'est rien de moins réjouissant que l'existence, à considérer celle en toute froideur et lucidité d'esprit.» Voir *La force majeure*, Paris: Minuit, «Critique», 1983, p. 22.

13- Voir le chapitre sixième de la présente étude, pp. 237 et ss.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *La métaphysique*, T. 1, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1953, 877 p., (traduction de J. Tricot).

ARON, R., *L'opium des intellectuels*, Paris: Editions Calmann-Lévy, collection Agora, 1955, 356 p.

BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Editions Millon, collection Krisis, 1991, 379 p.

BEAUVOIR, S., «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme» in *Les Temps modernes*, vol. 1, #114-115, 1955 [extraits: pp. 2072-2122].

BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, Paris: Presses universitaires de France, Biblio. de Philosophie Contemporaine, 1966, 291 p.

BLANCHOT, M., «Le "discours philosophique"» in *L'Arc*, #46, 1971, [extraits: pp. 1-4].

CARBONE, M., «La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure», in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Grenoble: Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, 1993, [extraits: pp. 83-99].

DECRIEM-FRANKSEN, R., «Le processus dialectique ouvert de la chair et le problème du chiasme comme accession à l'intro-ontologie» in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Grenoble: Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, 1993, [extraits: 115-139].

DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, collection «critique», 1967, 445 p.

DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, Paris: Editions Galilée, collection La philosophie en effet, 1994, 423 p.

DESANTI, J. T., *Introduction à la phénoménologie*, Paris: Editions Gallimard, collection Idées, #339, 1976, 157 p.

DILLON, M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Indianapolis: Indiana University Press, 1988, 286 p.

FERRY, L, et RENAUT, A., *La pensée 68*, Paris: Editions Gallimard, collection Le monde actuel, 1985, 293 p.

FINK, E., *De la phénoménologie*, Paris: Les Editions de Minuit, collection «Arguments», 1974, 245 p.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #9, 1972, 583 p.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Editions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1966, 400 p.

GAGNON, M., «Etonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty» in *Revue philosophique de Louvain*, #3, t. 93, août 1995, [extraits pp. 370-391].

GARELLI, J., «Le lieu d'un questionnement» in *Actualités de Merleau-Ponty*, Lille: Les Cahiers de Philosophie, #7, Printemps 1989, [extraits: pp. 107-143].

GAUCHET, M., «Le lieu de la pensée» in *L'Arc*, #46, 1971, [extraits: pp. 19-30].

GERAETS, T, F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye: Editions Martinus Nijhoff, 1971.

HEGEL, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, T. 1, Paris: Editions Aubier, collection Philosophie de l'esprit, 1941, 358 p. (traduction de J. Hyppolite).

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, collection Bibliothèques des textes philosophiques, 1979, 646 p.

HEIDEGGER, M., *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris: Editions Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1987, 290 p. (traduction d'E. Martineau).

HEIDEGGER, M., *Etre et temps*, Paris: Editions Authentica, 1985, 322 p. (traduction d'E. Martineau).

HEIDEGGER, M., *Questions I*, Paris: Editions Gallimard, collection Classiques de la philosophie, 1968, 310 p.

HEIDEGGER, M., *Questions II*, Paris: Editions Gallimard, collection Classiques de la philosophie, 1968, 276 p.

HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #94, 1950, 567 p. (traduction de P. Ricoeur).

KRUKS, S., *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Sussex: The Harvester Press, 1981, 152 p.

LAGUEUX, M., «Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty?» in *Dialogue*, 1965 (5), [extraits: pp. 404-417].

LEFORT, C., *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, collection Les essais, 1978, 224 p.

LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Editions Martinus Nijhoff, collection Biblio essais, #4120, 1971, 347 p.

MADISON, G. B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Editions Klincksieck, 1973, 283 p.

MADISON, G. B et GERAETS, T., «Autour de Merleau-Ponty: deux lectures de son oeuvre» in *Philosophiques*, vol. 2, #1, avril 1975, [extraits: pp. 103-130].

MARCEL, G., *Etre et avoir*, Paris: Editions Montaigne, collection Philosophie de l'esprit, 1935, 357 p.

MARCEL, G., *Essai de philosophie concrète*, Paris: Gallimard, collection Idées, #119, 1940, 376 p.

MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris: Presses Universitaires de France, collection Quadrige, #129, 1991, 283 p.

MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 1989, 312 p.

MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1942, 248 p.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Editions Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1945, 531 p.

MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Editions Gallimard, collection Idées, #432, 1947, 310 p.

MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris: Editions Nagel, collection Pensées, 1966, 331 p.

MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris: Editions Gallimard, collection Idées, #375, 1955, 341 p.

MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Editions Gallimard, 1960, 438 p.

MERLEAU-PONTY, M., *L'Oeil et l'Esprit*, Paris: Editions Gallimard, collection folio essais, #13, 1964, 92 p.

MERLEAU-PONTY, M., «Un inédit de Merleau-Ponty» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, #4, 1962, [extraits: pp. 401-409].

MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #36, 1964, 360 p.

MERLEAU-PONTY, M., «La philosophie de l'existence» in *Dialogue*, #3, 1966, [extraits pp. 307-322].

MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #71, 1968, 182 p.

MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #218, 1969, 211 p.

MEYER, M., *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Bruxelles: Pierre Mardaga éditeur, collection Philosophie et Langage, 1986, 308 p.

MUNIZ DE REZENDE, A., «Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty», in *Revue philosophique de Louvain*, #19, 1975, [extraits: pp. 451-480].

PEILLON, V., *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Editions Grasset, collection Le Collège de Philosophie, 1994, 287 p.

PINGAUD, B., «Merleau-Ponty, Sartre et la littérature» in *L'Arc*, #46, 1971, [extraits: pp. 80-87].

PLATON, *Théétète*, Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres», Collection des Universités de France, 1924, 263 p.

RICHIR, M., «Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*» in *Esprit*, #6, juin 1982, [extraits: pp. 124-145].

ROSSET, C., *La force majeure*, Paris: Les Editions de Minuit, collection «Critique», 1983, 105 p.

ROSSET, C., *L'objet singulier*, Paris: Les Editions de Minuit, collection «Critique», 1979, 111 p.

SAPONTZIS, S. F., «Merleau-Ponty's Arguments for the Primacy of Perception» in *Kant-Studien*, #2, 1974, [extraits: pp. 152-176].

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Editions Gallimard, collection Bibliothèque des Idées, 1943, 722 p.

SARTRE, J.-P., *Situations philosophiques*, Paris: Editions Gallimard, collection Tel, #171, 1990, 325 p.

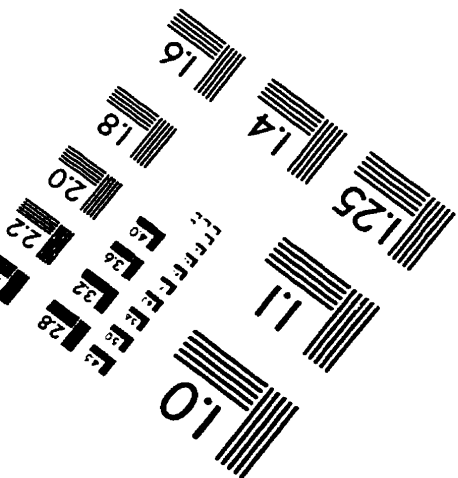
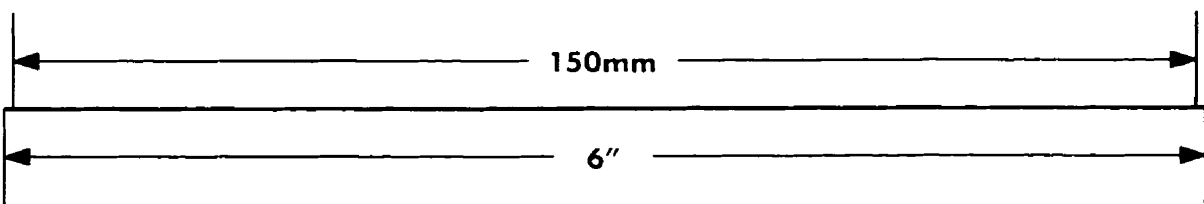
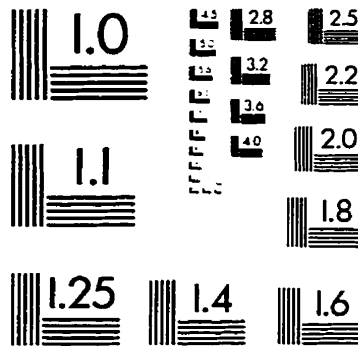
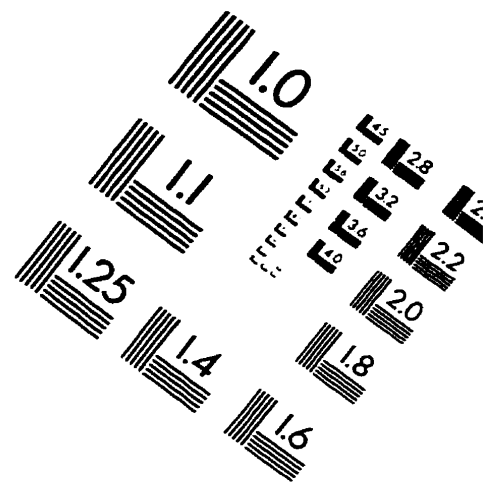
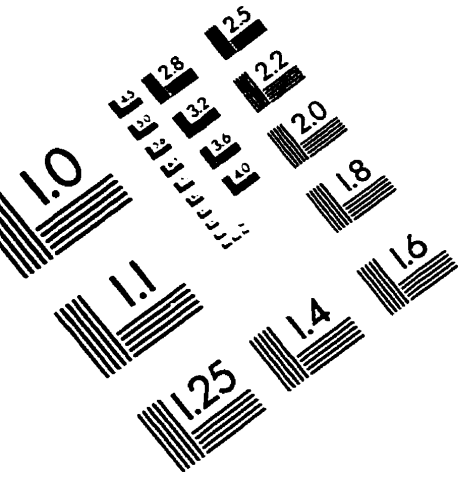
SCHMIDT, J., *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, New York: St. Martin's Press, 1985, 214 p.

THIERRY, Y., *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: Editions OUSIA, 1987, 160 p.

WALDENFELS, B., «Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty», in *Actualités de Merleau-Ponty*, Lille: Les Cahiers de Philosophie, Printemps 1989, [extraits: pp. 55-58].

WALDENFELS, B., «Interrogative thinking» in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993, 202 p.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

