

CHAPITRE IV

L'ESSENCE OPÉRANTE ET L'INSTITUTION

La confrontation avec la pensée réflexive a conduit à problématiser le commencement de la philosophie et à concevoir le temps comme modèle même de l'institution. L'idée de l'hyperdialectique a permis de son côté de préciser le sens de la circularité propre à l'interrogation sur l'institution. Or, ces deux confrontations visaient à fonder la possibilité même du langage philosophique. Il importe donc de voir comment l'interrogation philosophique peut instituer un sens *durable*, c'est-à-dire < omnitemporel > et intersubjectif. Nous verrons, en effet, que la tâche du chapitre intitulé < Interrogation et intuition > est de chercher, au-delà de l'alternative de l'intuition husserlienne et de l'intuition bergsonienne, la possibilité de l'institution de l'« essence opérante » (VI, 158).

§1. L'intuition des essences et l'essence opérante.

Dès l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty définissait la réduction éidétique non comme réflexion formelle, mais comme résolution de faire apparaître, dans le silence de la conscience originnaire, < non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression > (PP, X). Ne pouvant être séparées totalement de la facticité du monde, les essences ne sont jamais pures, elles doivent < ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants > (PP, X). Cependant, lorsque Merleau-Ponty affirme que l'essence est un < moyen > (PP, XI) pour établir un < positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel > (PP, XII), on voit qu'il conçoit encore de façon très équivoque les rapports de l'essence avec le réel ¹. Merleau-Ponty reprend cette problématique dans son cours sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951) : l'analyse est à la fois plus précise et plus concrète, mais le premier but de ce cours étant de concilier la psychologie et la phénoménologie, il tend à mélanger le fait et l'essence dans < l'expérience anthropologique > (SHPH, 48) : < La réalité humaine ici apparaît comme le point d'insertion de la *Wesenschau* > (SHPH, 44). En d'autres termes, les rapports de *Fundierung* entre perception et essence sont conçus encore dans le cadre de la phénoménologie du vécu, qui se contente de dévoiler l'expérience humaine où ils se confondent (SHPH, 38; Cf. < Le philosophe et la sociologie >, S, 141).

Dans *Le visible et l'invisible* ², Merleau-Ponty cherche à dépasser

1) Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques* (Phénoménologie et phénoménologie du langage), pp. 345 et sqq.

2) VI, 144-160. Nous nous inspirons beaucoup du commentaire détaillé et profond de M. Richir, < Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty > in *Phénomènes, temps et êtres* (Ontologie et phénoménologie), Grenoble, Jérôme Millon, 1987, pp. 63-103.

définitivement l'aspect essentialiste de la philosophie husserlienne en vue de fonder la philosophie interrogative de l'essence.

Pour commencer, il esquisse rapidement les grandes lignes de la méthode éidétique : cherchant à dépasser le doute sceptique ou méthodique, l'intuition husserlienne de l'essence se déprend de tous les êtres et les change en leur sens. Ce sens universel, qui appartient à l'ordre des énoncés, est *ce sans quoi* il n'y a ni monde ni langage. Husserl cherche ainsi à établir « une grammaire impérieuse de l'être » (VI, 145) ou un « système de tout ce qui est possible au regard d'un pur spectateur » (VI, 145).

Il faut souligner tout de suite que Merleau-Ponty ne se contente pas d'opposer à cette essence pure – dont le modèle est l'essence mathématique – une essence *brouillée et fluente* (VI, 146, pp. 419) ³; il s'agit moins d'opposer à la pure possibilité *a priori* la contingence du fait empirique que de se demander si la question de l'essence est la question ultime. Comment et sur quel fond s'établit le pur spectateur qui pose en idée l'essence pure? En quel sens peut-on dire que l'essence pure est « prélevée sur un être brut où il s'agit de trouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et nos significations » (VI, 149)? Le problème est donc de savoir comment fonder à la fois l'expérience brute et le sujet philosopant qui en dégage le sens et l'exprime.

Ces questions l'amènent à analyser le processus même de l'acte d'idéation par lequel je *deviens* le pur spectateur; à dévoiler les présupposés de la philosophie essentialiste et de les renverser (VI, 149-151). Retraçons le cheminement qui mène à ce renversement.

En résumant rapidement la méthode de la « variation imaginaire » telle qu'elle est exposée par Husserl dans *Expérience et jugement*, Merleau-Ponty montre d'abord que la solidité apparente de l'essence pure est portée par notre durée temporelle. Nous faisons « varier les choses [...]

3) Cf. Husserl, *Expérience et jugement*, tr. fr., D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2^e édition, 1991, pp. 430-431, note 1.

sans y toucher, supposant changé ou mettant hors circuit tel rapport ou telle structure, notant ce qu'il en résulte pour les autres, de manière à repérer ceux d'entre eux qui sont séparables de la chose et ceux au contraire qu'on ne saurait supprimer ou changer sans que la chose cesse d'être elle-même > (VI, 149, nous soulignons). Ce repérage de l'essentiel et de l'inessentiel fait surgir l'invariant, au bout du processus de recouvrement (*Deckung*), comme essence du fait individuel : < L'essence émerge de cette épreuve > (VI, 149, nous soulignons). Jusqu'ici, l'essence n'est pas encore < un être positif >, elle est plutôt < un in-variant > (*Ibid.*), c'est-à-dire ce dont le changement ou l'absence altérerait ou détruirait la chose : < Il y a donc pour moi de l'inessentiel, et il y a une zone, un creux, où se rassemble ce qui n'est pas l'inessentiel, pas impossible, il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence > (VI, 151).

Corrélativement, < [t]oute idéation, parce que c'est une idéation, se fait sous la garantie de ma durée temporelle qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais il y a un instant, passer dans les autres pour la rejoindre aussi en eux > (VI, 150). L'idéation se fonde sur la possibilité des actes de répétition, possibilité qui fait que nous pouvons avoir toujours à nouveau le même *eidos*⁴; mais elle est aussi portée par < cet arbre de ma durée et des durées >, < cette chair du temps > (*Id.*).

Si l'in-variant n'est pas à comprendre comme être positif mais comme unité dans le conflit de l'essentiel et de l'inessentiel, cela implique que l'essence pure n'est posée pleinement que lorsque nous survolons l'expérience en reculant < au fond du néant > (VI, 150). Alors seulement nous saisirons et identifierons activement l'essence positive. La philosophie de l'essence serait donc un mode de < pensée de l'expérience sur fond de néant >. Pour cette pensée, l'essence pure ne se trouverait qu'à

4) *Ibid.*, pp. 415-416.

la limite d'une idéalisation toujours imparfaite > (VI, 151). On serait conduit finalement à la traiter comme < une idée-limite > (*Id.*), c'est-à-dire à la faire inaccessible ⁵.

Faut-il alors en conclure que l'institution du sens est impossible, parce que les essences pures sont en fait inaccessibles et impensables? L'intuition des essences est-elle vouée à l'échec, parce qu'elle ne dépasse pas le domaine de l'imaginaire? Mais une fois de plus, c'est justement cet échec du dernier moment qui nous fait entrevoir la possibilité d'un nouveau point de départ. Il faudrait alors opérer un renversement philosophique, ce qui permet non seulement de dévoiler une opération plus profonde que l'idéation, mais aussi de réaliser ce que nous avons appelé < la cristallisation de l'impossible >.

Signalons donc les présupposés philosophiques de la pensée de l'essence :

1) *Fait et essence.*

Si l'essence pure reste inaccessible, c'est que l'intuition de l'essence pure commence par < l'antithèse du fait et de l'essence, de ce qui est individué dans un point de l'espace et du temps et de ce qui est à jamais et nulle part > (VI, 151). On doit donc réexaminer cette antithèse en se plaçant < au coeur de cet enroulement de l'expérience sur l'expérience > (VI, 151). Si je ne vois pas la chose du < fond du néant >, mais du milieu de l'Etre, nous n'avons jamais devant nous des individus purs, < des glaciers d'êtres insécables > (VI, 154), ni l'essence intemporelle ou supratemporelle. Il faut donc chercher la possibilité de l'intuition des essences dans l'« Etre préobjectif » qui se situe < entre l'essence inerte ou la quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace-temps > (RC, 154).

5) Cf. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 412 : < La variation continue de la rétention se poursuit jusqu'à une limite conforme à l'essence [...]. [Et] cette graduation trouve sa limite quand ce qui était précédemment détaché se perd dans le *tréfond universel* - dans ce qu'on appelle l'*inconscient* qui n'est rien qu'un néant phénoménologique mais qui est lui-même un mode limite de la conscience >.

Or, si l'on l'examine bien, cet Etre n'est pas un simple mélange de l'individuel et du général, mais un être structuré, < un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation > (VI, 153) :

[...] les prétendus faits, les individus spatio-temporel, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ses jointures [...]. Nous vivons et connaissons non pas à mi-chemin de faits opaques et d'idées limpides, mais au point de recoupement et de recroisement où des familles de faits inscrivent leur généralité, leur parenté, se groupent autour des dimensions et du lieu de notre propre existence (VI, 154, 156).

Le fait individuel est < arraché au tout, vient avec ses racines, empiètent sur le tout, transgresse les frontières des autres >, puisqu'il est ouvert à la généralité par sa propre durée : < c'est par la même vertu que la couleur, le jaune à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression de *tout être possible* > (VI, 271).

Corrélativement, l'essence n'est < ni au-dessus des apparences, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure > (VI, 155). Autrement dit, elle n'est ni quelque chose de supratemporel, ni un simple mélange du fait et de l'essence; elle est transtemporelle et transspatiale. Ce qu'il faut mettre en relief, ce n'est ni le fait pur ni l'essence pure, mais < une certaine manière de gérer le domaine d'espace et de temps sur lequel il [=l'individu] a compétence, de le prononcer, de l'articuler, de rayonner autour d'un centre tout virtuel, bref, une certaine manière d'être, au sens actif, un certain *Wesen* ⁶, au sens, dit Heidegger, que le mot a quand il est employé comme verbe > (VI, 154).

6) Voir, par exemple, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 110. Dans le cours de l'année 1958-1959, Merleau-Ponty s'efforçait de montrer que, comme il n'était pas exact de chercher dans *Sein und Zeit* < un substitut humaniste de la métaphysique >, il n'est pas exact de parler d'une < mystique > de l'Etre à propos du *dernier* Heidegger (RC, 153-155).

2) Différence et simultanéité.

Cette *alliance paradoxale* de l'individuel et du général paraît *contradictoire* pour la pensée classique (*Ibid*). Il faut donc signaler le deuxième présupposé de la philosophie de l'essence pure. Si, malgré sa critique de la théorie classique de l'induction, Husserl n'est pas parvenu à thématiser l'essence opérante, c'est qu'il accordait un primat ontologique à l'identité logique au détriment de la différence génératrice. Comme le souligne Patočka, lorsque Husserl affirme que « l'idée de la différence ne peut être comprise que dans son entrelacement avec celle de l'élément identique (*identisch Gemeinsamen*) qu'est l'*eidos* »⁷, il semble tomber dans le préjugé idéaliste de son époque, selon lequel « rien ne pourrait être et avoir une validité à moins de pouvoir être "donné" par un contenu positif »⁸. Pour dépasser ce préjugé classique, il faudrait thématiser la différence en tant que telle, c'est-à-dire non pas comme ce qui empêche de voir un *eidos*, mais comme indice de la synthèse profonde qui soutient l'intuition des essences. C'est ce que Merleau-Ponty appelle « déhiscence » :

A l'égard de l'essence comme du fait, il n'est que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors. [...] *d'assister du dedans à la déhiscence*, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui, et qui, s'agissant de l'essence, est celle du parler et du penser (VI, 157, nous soulignons).

Au lieu de regarder du dehors l'essence pure, on doit commencer par se placer dans un « enroulement de l'expérience sur l'expérience », c'est-à-dire dans le devenir même de l'Être préobjectif; l'essence opérante *émerge* précisément dans un certain écart de l'expérience par rapport à elle-même, - écart où le quelque chose advient à titre de différence. L'interrogation philosophique consiste à repérer *du dedans* cette

7) Husserl, *Expérience et jugement*, p. 421, trad. modifiée.

8) J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 112.

déhiscence en tant qu'elle est < l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes > (VI, 155).

Cette déhiscence ne renvoie donc pas au < vide ontologique >, mais à la < présence et latence derrière chacun d'eux de tous les autres, et derrière ceux-ci, d'autres encore > (VI, 157). Il s'agit donc de repérer un certain gaucissement du paysage qui nous invite à entrevoir la < simultanéité > spatio-temporelle de toutes les parties de notre expérience.

S'il y a une idéalité, une pensée qui a un avenir en moi. [...] ce ne peut être que cette pensée [...] qui indique un gaucissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un *impensé*. [...] [L]'essence à l'état vivant et actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur "autre côté", inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elles (VI, 159).

Or, Merleau-Ponty souligne que < ce milieu de l'existence et de l'essence brute > n'est pas < mystérieux > (VI, 156). Il s'agit simplement d'élargir notre idée de l'expérience, de manière à concevoir la transcendance de la pensée au-delà du domaine de l'immanence. L'avènement de quelque chose nous ouvre au dehors et au monde, précisément parce qu'il n'est pas un être positif, mais une certaine différence prête à s'intégrer dans la configuration générale du monde latent.

*

Dans ce contexte la chair est le < ressort > même de l'opération qui fait apparaître l'essence opérante. Paradoxalement, l'introduction de l'essence opérante, qui paraît à première vue confuse, nous donne accès à l'essence pure. Autrement dit, renonçant au contact direct avec l'Être, l'ontologie indirecte peut rendre compte de l'établissement de l'essence en général, sans commencer par l'alternative du fait et de l'essence, - deux formes abstraites de l'essence opérante. De ce point de vue, c'est plutôt la pensée classique qui est, sinon mystérieuse, du moins équivoque.

Après avoir montré que la chair est le ressort même de la variation éidétique, il importe de bien comprendre en quel sens < il n'y a pas de variation éidétique sans parole > (VI, 290). Mais avant de nous y attacher, il conviendrait de jeter un regard sur le débat avec le bergsonisme qui postule la fusion avec l'être ineffable.

§2. La coïncidence partielle et le discernement de l'écart.

Pour écarter définitivement les objections de la pensée essentialiste, Merleau-Ponty consacre une dizaine de pages à la critique de la notion bergsonienne de l'intuition. Il cherche notamment à montrer que sa philosophie ne se confond jamais avec le retour à l'immédiat ou la fusion avec l'être ineffable (VI, 162-171).

Il faut admettre que sa lecture est très schématique, même par rapport à ses autres textes sur Bergson. Ici, il se contente de mettre en question ce qu'il appelait autrefois < la première apparence > (EPH, 17) du bergsonisme. Mais on sait que, avec la radicalisation de sa philosophie, Merleau-Ponty devient plus attentif aux textes bergsoniens⁹. Alors que dans ses premiers écrits, Merleau-Ponty tendait à rejeter le bergsonisme au nom de la phénoménologie de la perception, il souligne de plus en plus l'aspect rigoureux de la pensée de Bergson. Retraçons rapidement l'évolution de sa

9) Sur le rapport avec Bergson, voir A. Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967; François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1971, pp. 34-42; *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, Le cercle du Livre, < Les Grandes Etudes >, 1957, pp. 141-145 (Selon l'auteur, Merleau-Ponty a discuté cet ouvrage dans un cours inédit. Voir *L'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 38, note 3).

lecture : dans l'*Eloge de la philosophie* (1953), c'est la philosophie de l'expression et la phénoménologie de la vie (EPH, 41, 91) qui sont considérées comme l'impensé de Bergson; puis, dans le cours sur le concept de nature (1957-58), Merleau-Ponty souligne la découverte que Bergson a faite < malgré lui > (RC, 109) de la dialectique; enfin, dans le texte lu à la séance d'hommage à Bergson (1959), tout en soulignant l'absence du thème de l'institution historique que nous avons déjà notée, il finit l'exposé en insistant sur le maintien de sa < méthode > philosophique, comparable à la réduction husserlienne (S, 241, 232). On peut donc dire que son rapport avec Bergson est en principe analogue à son rapport avec Husserl et Descartes : il s'agit de reprendre le geste qui a institué en philosophie une nouvelle dimension, même si la philosophie de Bergson s'est dissimulée à elle-même < le problème sur lequel elle est construite > (EPH, 90).

Faute de pouvoir confronter systématiquement les deux philosophes, nous commenterons essentiellement le texte du *Visible et invisible* en organisant notre réflexion autour du problème de la < coïncidence partielle >. Nous examinerons notamment la théorie de la perception que Bergson a exposée dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Parallèlement, nous citerons quelques textes de Bergson pour montrer que le déplacement que Merleau-Ponty opère est déjà esquissé par l'auteur de *Matière et mémoire*¹⁰.

10) Nous nous référerons aux textes suivants : 1) UNION, 79-114; 2) EPH, 17-47; 3) S, 229-241; 4) RC, 109-111; 5) Les notes inédites dont Merleau-Ponty se servait dans le cours sur < Le concept de Nature > (1956-57).

Les titres des notes sur Bergson sont des suivants :

- [Introduction et plan] (pp. 71-73);

I. < La Nature comme aséité de la chose > (pp. 74-79 (I)).

I. < La chose naturelle, avant la perception > [reprise de la question précédente] (pp. 74-81 [II]).

II. < La Nature comme vie > (pp. 81-89) [analyses de *l'évolution créatrice*].

III. < La Nature, l'Être et le Néant > [Polémique contre les idées de désordre, de néant et de possible] (pp. 89-99).

- < Conclusion > (pp. 99-100).

Nous nous inspirons surtout des notes sur < La chose naturelle, avant la perception >, consacrées à l'analyse de *Matière et Mémoire*. Nous le citerons avec le sigle MS.CN(56-57), suivi de l'indication de page).

La première question que nous posons est la suivante : si l'on renonce à la recherche de l'essence pure, faut-il revenir à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant? En effet, pour se distinguer de l'idée du retour à l'immédiat, Merleau-Ponty commence par examiner le rapport de la perception avec les choses visibles :

- D'un côté, « les choses visibles autour de nous semblent reposer en elles-mêmes » (VI, 163), comme si notre image pouvait, dit Bergson, « être sans être perçue », comme si elle pouvait « être présente sans être représentée »¹¹. De plus, cet être naturel est, dit Merleau-Ponty, « si plein qu'il semble envelopper leur être perçu, comme si la perception que nous en avons se faisait en elle » (VI, 163)¹². De ce point de vue, l'être perçu ne garde nulle trace de nos opérations d'approche; plus précisément, notre perception se donne comme un reflet ou « une dégradation » (S, 233) de l'être éminent, notre représentation comme une « diminution »¹³ de la présence de l'être. La subjectivité se réduirait alors à la « chambre noire » (S, 233)¹⁴ où l'action réelle passe et l'action virtuelle demeure.

Le mérite de cette conception est de pouvoir dévoiler l'envers de la constitution idéaliste, c'est-à-dire ce que Husserl appelait « prédonnées » (S, 208) toujours déjà constituées. Les formules animistes ou quasi matérialistes que l'on trouve chez Bergson - et aussi chez le dernier Merleau-Ponty - seraient simplement une manière d'exprimer l'Être préobjectif et toujours déjà là. Cela dit, si l'on se contentait de réclamer cet être brut, le rôle de la perception pure se réduirait à « se placer

11) *Matière et Mémoire*, *Oeuvres*, éd. Robinet, Paris, PUF, 1959, p. 185. Nous citerons par le sigle MM, suivi de l'indication de page de cette édition. Ce passage est cité in MS.CN(56-57):« p. 74 (II) ».

12) Allusion à MM, 212 : « Notre perception, à l'état pur, ferait véritablement partie des choses », cité in MS.CN(56-57):« p. 74 (II) ».

13) Voir MM, 185, cité in MS.CN(56-57):« p. 75 (II) ».

14) Allusion à MM, 188 : « un écran noir sur lequel se détacherait l'image », cité in MS.CN(56-57):« p. 78 (II) ».

d'emblée dans les choses > ¹⁵ : < Nous appelons ici intuition, dit Bergson, la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable > ¹⁶. Cette intuition conçue comme fusion aveugle avec l'être ineffable semble combler d'un seul coup notre distance à l'être naturel.

- Il faut donc indiquer un autre aspect de la pensée bergsonienne. En parlant de l'image qui peut < être sans être perçue >, Bergson ne voulait pas dire que les choses elles-mêmes perçoivent, que l'on doive < déduire > ¹⁷ la conscience du monde matériel. Si l'être du monde naturel est lui-même un ensemble d'images, c'est qu'il ne se manifeste que pour un certain point de vue, ne s'exprime qu'à travers la perception individuelle. Je ne puis donc poser l'être naturel que comme un < paysage > que je perçois : < Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements nécessaires, mais un segment de *la chair durable du monde*, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres vision que la mienne > (VI, 164, nous soulignons) .

On s'apercevra vite que Merleau-Ponty cherche à trouver chez Bergson une phénoménologie de l'horizon : < L'immediat est à l'horizon, et doit être pensé à ce titre, ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même > (*Id.*). Pour qu'on puisse avoir < une *expérience* de la chose *comme* préexistante à ma vision > (VI, 164, nous soulignons) sans supprimer sa transcendance, il faut considérer l'être naturel comme horizon impersonnel où se confondent la perception et l'objet perdu : < un fond impersonnel demeure, disait déjà Bergson, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et [...] ce fond est l'extériorité même > ¹⁸.

15) MM, 215, cité in MS.CN(56-57):< p. 74 [II] >.

16) < Introduction à la métaphysique > in *La pensée et le mouvant*, *Œuvres*, p. 1395.

17) Cf. MM, 185, cité in MS.CN(56-57):< p. 74 [II] >.

18) MM, 214, cité in MS.CN(56-57):< p.78 [II] >.

Mais ce que nous avons dit dans les chapitres précédents permet d'aller plus loin. Merleau-Ponty ne se contente plus de mélanger dans l'horizon anonyme le positif et le négatif - ce qui était en principe la solution de la *Phénoménologie de la perception* -, il cherche maintenant à mettre en relief leur « articulation avant la lettre » par quoi le rapport entre positif et négatif peut se renverser. Merleau-Ponty cherche donc à trouver la logique d'implication ou l'hyperdialectique ¹⁹ dans la pensée de Bergson, en mettant en relief l'écart entre positif et négatif : « Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même, au passé même, qu'il entre dans leur définition » (VI, 166). Surgissant au sein du monde comme négativité, la perception, si elle est instituante, ouvre la dimension où le quelque chose advient comme écart, et c'est par cet écart que nous entrevoyons la chose même.

Avant d'examiner la conséquence philosophique que ce renversement implique au sujet de la méthode de l'intuition, notons le parallélisme d'autres problèmes avec celui du monde naturel.

- Comme le suggère le texte que nous venons de citer, on peut analyser l'être du passé de la même façon que l'être naturel. Si je ne peux pas coïncider avec l'être du passé, c'est que je suis séparé de lui par toute l'épaisseur du monde. De ce point de vue, le souvenir pur dont parle Bergson ne serait qu'une idée-limite ²⁰. Mais si on peut avoir, malgré cette épaisseur, l'expérience du passé, c'est parce que nous pouvons franchir par la remémoration cette distance sans l'annuler (VI, 166). Il y a là un « enjambement » qui institue le passé comme tel. Cet enjambement le fait apparaître comme un passé quasi mythique. C'est pourquoi « du *percipere* au

19) Sur ce point, Merleau-Ponty se réfère à un article de J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de Philosophie*, oct. 1949, repris in : *Figures de la pensée philosophique*, tome I, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, pp. 468-488. Cf. EPH, p. 34.

20) Cf. UNION, 84.

percipi il n'y a pas d'antériorité, il y a simultanéité ou même retard > (VI, 164); le poids ou l'autonomie du monde déjà institué interdit à l'intuition d'avoir le contact direct avec l'être du passé. Pour rendre compte à la fois de la distance et de la proximité de l'être du passé, il faudrait mettre en évidence < l'entre-deux > de la perception pure et du souvenir pur et lui donner sa place légitime. Merleau-Ponty précise : < L'intuition n'est décidément plus coïncidence simple ou fusion : elle s'étend à des "limites", comme la perception pure et la mémoire pure, et aussi à l'entre-deux > (S, 233) ²¹. Bref, cet ordre intermédiaire nous permet de *reprendre* < un passé impossible > (VI, 164) comme tel, sans supprimer sa transcendance : < Alors, ce qui est donné, [c'est] le passé tel qu'il fut un jour, *plus* une inexplicable altération, une étrange distance, relié, par principe aussi bien qu'en fait, à une remémoration qui la franchit mais ne l'annule pas > (VI, 166).

- Parallèlement, la structure même de notre expérience exige que notre durée accueille en elle-même la corporéité, la spatialité (Cf. EPH, 34) et d'autres durées (VI, 164). Ce problème rejoint celui de < l'institution primordiale du corps > :

< L'indivision des origines est un *symbole* que se donne d'elle-même notre volonté présente d'être à la fois comme corps et comme esprit, c'est l'invitation à créer de toutes pièces *un corps d'institution* où l'esprit puisse reconnaître > (EPH, 40, nous soulignons).

C'est parce que ce < corps d'institution > implique virtuellement la spatialité et la possibilité de l'expérience d'autrui qu'il rend possible notre activité symbolique ²². Ainsi comprise, l'intuition est un mode d'interrogation philosophique qui institue notre coexistence avec le monde

21) Voir aussi, VI, 243 : < Il ne suffit pas de dire (Bergson) : va et vient. Il faut comprendre entre quoi et quoi et ce qui fait l'entre deux >.

22) François Heidsieck a clairement montré que, déjà chez Bergson, l'espace est considéré comme condition nécessaire à la création, en ce qu'il ménage une zone de virtualité où elle puisse se manifester. *Henri Bergson et la notion d'espace*, pp. 68-71 et 140-145.

perçu, le passé et autrui. Elle nous donne pour ainsi dire l'étrange pouvoir de les *reprendre* comme tels, au lieu de les laisser aux limites de notre expérience.

* * *

Revenons à la question de la coïncidence partielle pour préciser le renversement philosophique qu'elle implique. Si l'entre-deux que nous venons de dévoiler est une sorte de condition charnelle de notre expérience spatio-temporelle et intersubjective, il ne suffit pas de dire que le point de contact avec le monde est toujours entouré de l'horizon non-perçu; encore faut-il ajouter que notre contact avec l'être est absolu précisément parce qu'il est partiel (S, 231). Selon Merleau-Ponty, si Bergson n'est pas parvenu à bien fonder cette conception, c'est que la coïncidence partielle n'était considérée que comme situation *de fait* : « [...] cette perception qui coïncide avec son objet, disait effectivement Bergson, existe en droit plutôt qu'en fait : elle aura lieu dans l'instantané »²³. La coïncidence partielle ne serait alors qu'une coïncidence totale contaminée par la facticité. Encore une fois, Merleau-Ponty met en question cette distinction du fait et du principe pour rendre compte de la situation totale : « Les difficultés de la coïncidence ne sont pas seulement des difficultés de fait qui laisseraient intact le principe. Nous avons déjà rencontré à propos de l'intuition des essences ce système de la double vérité, qui est aussi un système de double fausseté » (VI, 165)²⁴. L'idée de la coïncidence partielle permet donc d'établir la nouvelle conception de la vérité selon laquelle on peut réaliser la contradiction du fait et du principe, du

23) MM, 352.

24) VI, 167 : « Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe et présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise et manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose ».

contact et de la distance. Ceci entraîne deux conséquences :

1) La première conséquence concerne le rapport entre la perception et le monde : toute *pauvre* qu'elle est par rapport à la plénitude de l'être, la perception, si elle est instituante, peut ouvrir un champ où advient le quelque chose. Bergson soulignait déjà qu'« il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est au sens étymologique du mot, le discernement »²⁵. Ce renversement du pauvre et du riche, comme celui du partiel et du total, implique que l'esprit s'établit comme sujet instituant en *discernant* l'écart du négatif par rapport au positif. Nous retrouvons ici la problématique du repérage de l'écart. Certes, c'est un « repérage délibérément partiel, discontinu, presque empirique de plusieurs foyers d'être » (S, 240) ; mais s'il est instituant, il peut créer un sens *local* mais *durable*, puisqu'il institue en même temps le système fini où ce sens s'incarne.

C'est donc parce que la coïncidence est partielle qu'elle peut être non instantanée, mais fondatrice d'une vérité durable et structurale.

2) Si la coïncidence est essentiellement partielle, cela implique deuxièmement qu'elle est « une coïncidence toujours dépassée ou toujours future » (VI, 163). Elle est un contact avec un être qui se développe, se dépasse et se rapporte de façon cohérente à d'autres êtres. Cela ne signifie pas seulement que l'intuition est *en fait* inachevée; comme le suggère Bergson, pour des raisons essentielles, elle n'est pas un acte unique, c'est « une série indéfinie d'actes du même genre sans doute, mais chacun d'eux d'espèce très particulière »²⁶. Si la coïncidence est toujours future, c'est que chaque acte d'intuition institue un sens particulier qui

25) MM, 188, cité in MS.CN(56-57):« p.78 [II] ». Cf. aussi, RC, 110.

26) « Introduction à la métaphysique », p. 1416. Dans son cours à l'École normale supérieure, Merleau-Ponty affirmait que cet article expose une doctrine de l'intuition différente d'autres textes. Cf. UNION, seizième leçon, p. 109.

nous porte violemment ²⁷ vers le dehors (le monde, le passé pur, le vécu d'autrui). L'intuition se définirait alors comme la pratique de cet acte qui consiste à < invertir la direction habituelle de travail de la pensée > ²⁸.

Mais d'autre part, cette dilatation indéfinie de notre expérience n'est pas totalement discontinue et sans orientation. En *s'enfonçant* ²⁹ dans notre expérience actuelle, l'intuition permet justement d'« affirmer, dit Bergson, l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieur à nous, de les *faire coexister sans difficultés* > ³⁰. Si l'acte d'idéation s'accomplit à < des hauteurs différents > et < sur des points différents > et donne < des résultats qui ne coïncident pas entre eux >, ils ne sont < nullement inconciliables > ³¹, puisque l'intuition renvoie à une *tension bien déterminée* entre dedans et dehors, haut et bas, concordance et discordance. La coïncidence partielle serait alors < la conscience d'un accord et d'un apparentement entre [le philosophe] et *les phénomènes* > (EPH, 35, nous soulignons) — accord certes provisoire mais générateur de la vérité structurale.

* * *

Ces deux remarques permettent de mieux comprendre l'institution de l'essence opérante. Nous avons vu que l'essence opérante n'est pas le sens universel dégagé par le regard pur, mais le pivot de nos expériences repéré par l'interrogation philosophique; ce repérage n'est pas pour autant la

27) *Ibid.*, p. 1419 : < nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent >, cité in UNION, 113.

28) *Id.*, p. 1422. Cf. aussi une note sur < "une direction" de pensée >, VI, 275.

29) Cf. *Id.*, p. 1416, cité in S, 234.

30) *Id.*, p. 1416 (nous soulignons), cité in EPH, 24 et UNION, 113.

31) < Introduction (deuxième partie) > à *La pensée et le mouvant*, p. 1274.

constatation passive du phénomène du monde, mais elle comporte une série discontinue et orientée d'actes, de sorte que chaque acte institue le sens durable de notre rencontre partielle avec le monde. On peut alors poser les questions suivantes : comment organiser les résultats de différents actes instituants? Et comment les essences opérantes s'articulent-elles les unes avec les autres?

Il faut répéter à ce propos que l'abandon du projet husserlien de la grammaire pure ne signifie pas nécessairement que l'on peut se contenter d'un retour au monde perçu; encore faut-il chercher à établir une « architecture » de nos expériences :

[...] ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un « étagement » de phénomènes, toute une série de « niveaux d'être », qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit (VI, 153).

L'interrogation philosophique n'est pas le contraire de l'édification systématique de la philosophie. Elle cherche à établir un « étagement de phénomènes », en instituant à chaque « niveau » l'essence opérante³². On voit que Merleau-Ponty élabore toujours sa philosophie à travers une discussion serrée avec les analyses constitutives. *Le visible et l'invisible* n'est certes pas un ouvrage *systématique* (au sens classique de ce terme), mais cela ne revient pas à dire qu'il prône la philosophie anti-systématique; son but est plutôt de mettre en évidence

32) Les mots viennent de Jean Wahl, « *Sein, Wahrheit, Welt* par Eugen Fink », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, t. II, p. 193. J. Wahl met en question l'ontologie directe que Fink tend à souligner, et y oppose l'idée de N. Hartmann qui maintient *des étagements de phénomènes*. Cf. aussi, Husserl, *Expérience et Jugement*, § 92, tr. fr., p. 434-435 : « de même que nous avons pu déjà établir qu'il existe une *édification étagée* (*Stufenbau*) dans l'ordre de la généralité empirique. [...] de même il y a un étagement des généralités pures ».

les configurations préobjectives de l'Être qui sont des soutiens de la constitution idéaliste.

Cet « étagement de phénomènes » ne se confond jamais avec le système hiérarchisé de l'idéalisme critique, et cela pour deux raisons :

1) Tandis que le système criticiste suppose que son homogénéité soit implicitement assurée par l'acte spirituel et idéalisant qui le traverse, la philosophie interrogative cherche indéfiniment à *créer* la coexistence locale entre les phénomènes, puisqu'un niveau ne peut se déplacer sans changer de nature. Malgré cette hétérogénéité, le « droit de [la] transposition » (VI, 241) entre les niveaux est assuré par l'unité préobjective où ils sont – après coup – « conciliables ».

2) Parallèlement, alors que le sujet criticiste est un centre vers lequel se dirigent toute une série d'analyses idéalisantes, le sujet instituant ne peut instituer un certain niveau sans subir la « violence venant de » lui-même (Hegel), puisqu'il « ne prend pas pour donné le contexte » (VI, 142, passage déjà cité). Cela ne revient pas à dire que ce qu'il institue soit toujours relatif, mais que le niveau et le système qu'il institue sont toujours ouverts à l'événement contingent du monde. Le philosophe repère cet événement imprévisible de manière à instituer un nouveau sens, autour duquel s'organise une nouvelle dimension : « Le passage à une dimension supérieur = *Urstiftung* d'un sens, réorganisation » (VI, 277). Le projet final du *Visible et de l'invisible* consisterait à établir cette architectonique des configurations ³³.

33) C'est ce qu'on peut constater dans divers plans du dernier ouvrage : VI, 232 : « Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito »; VI, 233 : « Je ne pourrais finalement prendre position en ontologie [...] qu'après la série de réductions que développe le livre »; VI, 264 : « C'est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux ».

§3. La parole opérante et l'institution du langage philosophique.

Reste à préciser en quel sens le repérage de l'essence opérante est inséparable de la pratique du langage. Naturellement, il ne suffit pas de dire que le langage n'est pas le contraire du silence; il faut encore montrer qu'« il n'y a pas de variation éidétique sans *parole* » (VI, 290). Rappelons quelques résultats de notre travail concernant cette question :

- À la fin de la deuxième partie, nous avons montré que l'institution du sens idéal n'est pas seulement le contraire de l'institution sensible. L'avènement de l'idéalité accomplit une série de réductions parce que la parole opérante institue notre ouverture au monde intersubjectif. Cette ouverture désigne en même temps le chiasme temporel qui réalise l'alliance de l'omnitemporalité et de la supra-temporalité.

- Si la surréflexion, tenant compte du rapport entre la réflexion et le silence de l'irréfléchi, peut percevoir *et* lire l'histoire de ce rapport et l'exprimer par des mots, c'est en vertu de la matrice symbolique dont le temps est le modèle privilégié.

- Enfin, l'idée de l'hyperdialectique cherche à définir la philosophie comme une interrogation comprise non pas comme le contraire du logique, mais fournissant le fondement commun de l'expérience humaine et de la logique spéculative.

Ces remarques suffiraient déjà à montrer que le langage, qui peut être considéré comme « une faiblesse inexplicable » (VI, 166), est en fait essentiel pour l'institution de notre ouverture à l'être brut. C'est pourquoi, dans le chapitre sur l'intuition, Merleau-Ponty affirme que la parole n'est pas seulement « une certaine région dans l'univers des significations », mais aussi « organe ou résonance de toutes les autres, et par là, coextensive au pensable » (VI, 158; cf. 168). Encore une fois, il faut souligner la double référence de la parole instituante : d'un côté, en attirant dans son réseau d'autres significations, elle « fait affleurer tous

les rapports profonds du vécu > où elle s'est formée (VI, 158); mais de l'autre côté, elle est l'expression *du* monde du silence, < les échanges entre les articulations de son paysage muet (= du visible) et celles de la parole > (VI, 168) :

Le langage [...] ne vit que du silence; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas. Mais [...] le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être, qu'il n'interrompt pas une immédiation sans lui parfaite, que la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, "structurées comme un langage" [Lacan] > (VI, 167-168)

Ainsi comprise, le langage philosophique réalise la jonction latérale de la structure perceptive et de la structure linguistique. C'est en ce sens que la parole instituante est ouverte sur la chose même, appelée < par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être > (VI, 168).

L'expression philosophique n'est donc pas la traduction passive de l'architectonique ou l'articulation de l'être, mais la conquête violente de la nouvelle région *pensable* de l'Être, de sorte que la parole opérante < vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction > (VI, 168). En d'autres termes, le langage philosophique, s'il est instituant, accomplit activement l'institution du monde en faisant surgir le sens transcendant et en créant la matrice symbolique où il s'incarne ³⁴.

34) Cf. EPH, 41 : < Si l'homme se leve au milieu de monde et transforme les automatismes, il le doit, dit-il (=Bergson), à son corps, à son cerveau, " il le doit à son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner" (*L'évolution créatrice*, in *OEuvres*, p. 719). A travers le langage, c'est en général l'expression qui est ici en cause >. Cf. VI, 257.