



PIOTR SCHOLLENBERGER

Cartésianisme et non-cartésianisme dans la pensée du dernier Merleau-Ponty

Cartesianism and Non-Cartesianism in Merleau-Ponty's Late Thought

ABSTRACT: According to research presented by Emmanuel de Saint-Aubert we can trace the “Cartesian scenario” that evolves throughout the philosophical writings of Merleau-Ponty. In this article I would like to present the hypothesis that says that if such “Cartesian scenario” is right, then one could think of its execution in Merleau-Ponty’s philosophy that is not based on the repetition of certain motifs but is realized as a “staging” – *mise en scène*. Such dynamic staging would enable us to describe the dialectical binding that connects Merleau-Ponty’s phenomenology and the Cartesian thought as it appears in his writings in the later period and to link this problematic with the project of the new ontology. So, if Merleau-Ponty’s philosophical route can be outlined by tracing Cartesian motif, from the early to the late Merleau-Ponty’s thought, then what I would like to call “non-Cartesianism” would be the execution of such “scenario”. The concept of “non-Cartesianism” is based on Merleau-Ponty’s notion of “non-philosophy” that appears in his late notes to Collège de France lectures of 1958–1959 and 1960–1962, devoted to the state of “ontology of today” (*ontologie d’aujourd’hui*) and to the Cartesian ontology. “Non-Cartesianism” stands in a relation to “cartesianism” just as “non-philosophy”, of which Merleau-Ponty begins to write in his later period, stands in a relation to “philosophy”. Their relation is dialectical and should not be interpreted in terms of a mere opposition. Although Descartes did not know about “non-philosophy” he revealed its possibility with the inaugural act of “I think, I exist” that was coupled with his philosophical project. For Merleau-Ponty, what I propose to call “non-Cartesianism” becomes a historical implementation of dimensionality that is inscribed in this act.

KEY WORDS: Merleau-Ponty • Descartes • non-philosophy • non-Cartesianism • ontology • *cogito* • vertical *cogito* • institution

La relation entre la pensée de Merleau-Ponty et l’héritage de la philosophie de Descartes est devenue depuis quelque temps un objet de recherches intenses. Elle pourrait être décrite avec le terme que, pour ses propres besoins, Merleau-Ponty a emprunté à Husserl, à savoir la *Verflechtung*. Cette relation philosophique se présente donc sous forme d’une « trame », ce qui signifie qu’elle ne peut pas trouver son explication dans les considérations

historico-philosophiques ou méthodologiques, telle une simple influence linéaire d'un penseur sur l'autre. Bien au contraire, car d'après les écrits de Merleau-Ponty, elle s'enracine dans l'expérience de l'« Être ». Dans une note de ses cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty assure que Descartes ne l'intéresse pas tellement comme un point de référence négatif, comme « quelqu'un à qui notre idée d'une expérience de l'Être ne s'applique pas », mais comme « quelqu'un qui a eu une certaine expérience de l'Être, exprimée justement dans cette priorité officielle de la connaissance »¹. Selon lui, la réponse que Descartes a donnée à l'appel de cette expérience, et bien qu'elle soit conforme à son « ordre des raisons », reste pourtant un mystère, vu « certaines récurrences d'un bout à l'autre de l'œuvre, récurrences des mots, d'exemples, de notions... »². Dans un passage précédent de la même série des cours, Merleau-Ponty évoque la « véracité de l'Être », ainsi que « la vérité du faux et une fausseté du vrai », tout en remarquant que Descartes découvre une expérience particulière, et c'est à travers elle, ou plutôt après son inclusion dans un système de règles, que s'ouvre un nouveau champ de possibilités. Cette expérience fait partie du « Descartes du Cogito avant le Cogito, qui a toujours su qu'il pensait, d'un savoir qui est ultime et n'a pas besoin d'élucidation »³ ; c'est ce que met en évidence sa note datant de mars 1961, contenue dans *Le visible et l'invisible*. Comme il le soutient dans l'introduction à ses *Signes*, l'expérience de ce genre est aussi fondamentale qu'insondable, ou plutôt qu'elle est insondable parce que fondamentale, car en exprimant la vérité logique suivante : « pour penser, il faut être », Descartes révèle une vérité fondamentale. Voici comment Merleau-Ponty l'explique :

Fondamentale parce qu'elle n'est véhiculée par rien. Mais non pas fondamentale comme si, avec elle, on touchait un fond où il faudrait s'établir et demeurer. Elle est par principe sans fond et si l'on veut abîme ; cela veut dire qu'elle n'est jamais avec elle-même, que nous la trouvons auprès ou à partir des choses pensées, qu'elle est ouverture, l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées⁴.

Selon une étude d'Emmanuel de Saint-Aubert, on peut parler du « scénario cartésien », mis en œuvre dans tous les écrits philosophiques de

¹ M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* dans: *Notes de cours 1959-1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé, Gallimard, Paris 1996, p. 223.

² *Ibidem*, p. 224.

³ *Idem*, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964, p. 320.

⁴ *Idem*, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 27.

Merleau-Ponty⁵. Contrairement à la position que par rapport à sa pensée anti-dualiste adoptent fréquemment de nombreux chercheurs, en particulier anglo-saxons⁶, ce n'est pas du tout dans la philosophie de Descartes que Merleau-Ponty semble trouver son adversaire principal. Au contraire même, étant donné ce qu'il a consigné dans *Le visible et l'invisible* :

Il y a la vérité de Descartes, mais à condition qu'on la lise entre lignes; l'atmosphère de pensée de Descartes, le fonctionnement cartésien; et ceci n'est pas imposition à Descartes d'un point de vue extérieur à sa philosophie d'une question qui n'est pas la sienne⁷.

À en croire Saint-Aubert, un tel « fonctionnement cartésien » reste perceptible surtout dans « la lecture quasi-mythologique du destin cartésien »⁸, c'est-à-dire dans celle qui met en valeur la *ch a i r* dont l'existence n'est qu'à peine signalée dans les *Méditations sur la philosophie première*, de même que dans les textes antérieurs de Descartes, comme la *Dioptrique* et les *Règles pour la direction de l'esprit*.

L'hypothèse que je souhaite exposer est la suivante : si, bel et bien, un tel « scénario cartésien » existe dans l'œuvre de Merleau-Ponty, nous pouvons réfléchir à sa mise en œuvre qui, elle, ne sera pas limitée à la répétition de quelques motifs choisis, tirés de la tradition cartésienne, mais qui prendra forme d'une *m i s e e n s c è n e*. Cette *m i s e e n s c è n e* dynamique nous permettra de décrire la relation dialectique existant entre la pensée de Descartes et la phénoménologie de Merleau-Ponty, telle qu'elle voit le jour dans ses œuvres tardives, et de l'associer à son projet de nouvelle ontologie. Par conséquent, s'il est possible de décrire la pensée de Merleau-Ponty, ce que le « scénario cartésien » semble bien suggérer, en traquant chez lui les motifs cartésiens, et ce dès ses premiers écrits jusqu'à ses derniers travaux, ce que je définirai comme son « non-cartésianisme », constituera donc une réalisation effective d'un tel scénario, il sera sa *m i s e e n s c è n e*. Ce genre de métaphore théâtrale n'est pas aussi extravagant que cela puisse paraître à première vue. En effet, Emmanuel Levinas, dans son essai *La signification et le sens*, en analysant l'apport philosophique fondamental de l'œuvre de

⁵ E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation de cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005.

⁶ Par exemple: M. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1988; G. Brent Madison, *La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty*, Paris 1973.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 239.

⁸ E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*, p. 17.

Merleau-Ponty, recourt à la métaphore suivante : « Le spectateur est acteur »⁹. Voici comment Levinas décrit l'acte dans lequel :

L'ensemble de l'être doit se produire pour éclairer le donné. Il doit se produire avant qu'un être ne se reflète dans la pensée comme objet. Car rien ne peut se refléter dans une pensée avant qu'une rampe ne s'éclaire et qu'un rideau ne se lève du côté de l'être. L'office de celui qui doit être là pour « accueillir le reflet », est à la merci de cette illumination. Mais cette illumination est un processus de rassemblement de l'être. Qui opérera ce rassemblement ? Il se trouve que le sujet qui est là en face de l'être pour « accueillir le reflet », est aussi du côté de l'être pour opérer le rassemblement. Cette ubiquité est l'incarnation même, la merveille du corps humain. Admire le retournement du schéma gnoséologique : voici que l'œuvre de la connaissance commence du côté de l'objet ou de derrière l'objet, dans les coulisses de l'être. L'être doit d'abord s'éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l'accueillir. Mais c'est le sujet incarné qui, en rassemblant l'être, va lever le rideau¹⁰.

La citation de Levinas rend parfaitement compte – tel est mon avis – de deux changements radicaux que Merleau-Ponty a opérés par rapport à la philosophie de Descartes ; cela dit, leur possibilité est inscrite dans sa propre philosophie¹¹. Le premier changement consiste à passer d'un *cogito* distancié à un *cogito* « engagé » dans le « spectacle », à un *cogito* qui reste « en contact avec l'Être »¹². Le second concerne la transition du *lumen naturale* à la vision qui relie l'observateur à ce qui est vu. Dans les notes pour ses cours professés au Collège de France dans les années 1958–1959 et 1960–1961, ayant pour sujet l'état de la philosophie d'aujourd'hui et de l'ontologie cartésienne, confrontée à l'ontologie d'aujourd'hui, Merleau-Ponty

⁹ E. Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25–26.

¹¹ Pour présenter brièvement l'aspect négatif de la critique merleau-pontienne de la philosophie cartésienne, nous pouvons indiquer son œuvre antérieure, à savoir les *Causeries* de 1948, dédiées à un public plus large, diffusées à la radio. Merleau-Ponty rejette catégoriquement les thèses suivantes de Descartes : 1) la perception est seulement un point de départ pour la connaissance obscure ; 2) le corps n'est qu'une source de « données brutes » qui doivent ensuite être analysées par l'esprit ; 3) il y a une séparation radicale : le dualisme de l'esprit et du corps, ce qui rend leur union incompréhensible ; 4) la matière est déterminée par ses dimensions et sa forme, elle est constamment déplacée par Dieu, tout dans l'espace est donné simultanément sur un plan euclidien, et tous les points sont homogènes ; 5) l'animal est une machine qui peut être comparée à une horloge.

¹² M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 223.

a élaboré une réponse ontologique aux questions posées par Descartes. C'est en tant que « non-philosophie » que l'auteur du *Visible et l'invisible* définit la spécificité de sa réponse aux questions formulées par « le plus difficile des auteurs ». Il caractérise Descartes comme « le plus radicalement ambigu », comme

celui qui dit le plus indirectement, en vertu de son aversion de l'Être, et qui par suite est toujours mal compris, rectifié toujours présomptivement, sans que, à cause du contenu latent, ce soit convaincant. C'est celui qui a le plus de contenu latent¹³.

En d'autres termes, Merleau-Ponty désigne comme le fond ce qui reste caché dans la réflexion cartésienne sur la connaissance, sur l'esprit et le corps dont il a gardé quelques figures, tout en laissant intact, quelque part derrière, « le reste du champ ». Ainsi ce que Descartes a éliminé, c'est précisément : « [le] rapport au fond qui est d'autre sorte (rapport d'enveloppement par le fond visuel, qui comporte un degré zéro de vision qui n'est pas néant: le noir, qui donc m'entoure, et entoure mon corps-figure) »¹⁴. Le projet ontologique du dernier Merleau-Ponty se trouverait donc annoncé par tout ce que la philosophie de Descartes n'a pas pris explicitement en compte. Aussi « le fil cartésien » non seulement rassemble-t-il les différentes étapes du développement de la pensée merleau-pontienne, mais il fournit également son arrière-plan philosophique.

Il faut constater qu'il s'agit là d'une fonction paradoxale, parce que le fond qu'indique Merleau-Ponty, est un fond à rebours. En effet, il ne se compose pas d'éléments positifs de la philosophie cartésienne, mais de ce que Descartes a nié, ignoré, voire rejeté. Il s'ensuit que la philosophie et la non-philosophie n'y forment pas un couple de concepts mutuellement exclusifs où la non-philosophie serait une sorte de contre-philosophie ou une anti-philosophie. C'est ce que confirme la note de Merleau-Ponty, datant de mai 1959, publiée dans *Le visible et l'invisible* :

Montrer qu'il y a un absolu, une philosophie, qui est immanente à l'histoire de la philosophie, et qui n'est pourtant pas résorption de toutes les philosophies dans une seule, ni d'ailleurs éclectisme et scepticisme. On le voit si l'on a à faire de la philosophie une perception, et de l'histoire de la philosophie une perception de l'histoire¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 264.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

¹⁵ *Idem*, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 239.

Ainsi « faire une théorie de la perception » équivaldrait-il à suivre le chemin de la « non-philosophie ».

Pour développer le concept de non-cartésianisme, je propose l'analogie suivante : le « non-cartésianisme » est au « cartésianisme » ce que la « non-philosophie » (que Merleau-Ponty commencera à élaborer dans une période ultérieure de son travail) est à la « philosophie ». Ce qu'il est nécessaire de signaler, c'est que le « non-cartésianisme » n'est en aucun cas une simple négation de la tradition cartésienne, tout comme la « non-philosophie » ne nie pas du tout la « philosophie ». La relation qui les unit est d'ordre dialectique et elle ne doit pas être interprétée en termes d'opposition ordinaire. Dans ce cas, on est même tenté d'évoquer sa ressemblance avec le concept d'« hyperdialectique », tel qu'il se trouve développé dans *Le visible et l'invisible*. Ce genre de « bonne dialectique », comme l'a fort judicieusement rappelé Jacques Taminiaux, constitue un retour à l'acception première du mot *dialegein*, entendu comme le consentement aux différences¹⁶. Comme Merleau-Ponty le constate dans *Le visible et l'invisible*, la « bonne dialectique », comprise de la sorte, « est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté »¹⁷. Et c'est naturellement ce qui est contenu dans la pensée cartésienne du *cogito*, du « pour soi » de toute réceptivité, à savoir la vision et la sensation que Merleau-Ponty conçoit comme un écart. Voici ce que nous en apprend *Le visible et l'invisible* :

[...] le pour soi lui-même comme caractère incontestable, mais dérivé : c'est la culmination de l'écart dans la différenciation – Présence à soi est présence à monde différencié – L'écart perceptif comme faisant la "vue" telle qu'elle est impliquée dans le réflexe [...]. Avoir conscience = avoir une figure sur fond – on ne peut pas remonter plus loin¹⁸.

La réflexion sur le *cogito* cartésien, sur la conscience qui apprend à se connaître elle-même, est nécessaire pour autant qu'elle apprenne à connaître, et ce pour qu'on puisse la considérer comme le résultat d'un processus. L'apogée d'un tel processus de différenciation se trouve déjà hors de la conscience et, par rapport à la création artistique, Merleau-Ponty le décrit comme un « style », comme une « historicité vivante » ou « une certaine manière de gérer le domaine d'espace et de temps sur lequel il a compétence, de le prononcer, de l'articuler, de rayonner autour d'un centre tout virtuel, bref, une certaine manière d'être... »¹⁹.

¹⁶ J. Taminiaux, « Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique » dans: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1978, n° 1, pp. 34–55.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 127.

¹⁸ *Ibidem*, p. 242.

¹⁹ *Ibidem*, p. 152.

Si la non-philosophie, telle qu'elle est découverte hors du discours philosophique, par exemple dans l'art comme Merleau-Ponty l'affirme dans ses cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, semble constituer la condition « quasi-transcendentale » de toute réflexion philosophique, alors le « non-cartésianisme » semble former sa cristallisation historique déterminée. Si l'on essayait donc de définir la « non-philosophie » comme une « condition quasi-transcendentale » de la réflexion philosophique telle quelle, le « non-cartésianisme » serait l'expression de la condition historique déterminée de la philosophie merleau-pontienne²⁰. Bien que Descartes n'ait rien su de la « non-philosophie », il a tout de même révélé sa possibilité en présentant l'acte inaugurant *ego cogito, ego sum*, qui accompagne son projet philosophique. Par conséquent, dans la conception même de Merleau-Ponty, ce que je suggère d'appeler « non-cartésianisme », devient une validation historique de la multidimensionnalité faisant partie d'un tel acte. Dans *Le visible et l'invisible*, nous lisons ceci : « De même, il faudrait en principe dévoiler "l'histoire organique" sous historicité (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) de vérité qui a été instituée par Descartes comme horizon infini de la science... »²¹.

La situation initiale que nous rencontrons dans le cas de la relation entre la pensée cartésienne et la pensée non-cartésienne, ressemble à celle que Merleau-Ponty décrit dans l'essai consacré à Husserl et intitulé : *Le philosophe et son ombre*. Ce qui y est introduit, c'est l'idée d'un « milieu » entre l'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 ». Tout cela pour permettre de les rendre simultanément présents : « 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 qui est à chacun ». Dans ce cas, tout comme dans celui de Husserl et de tout mouvement phénoménologique,

l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas des objets de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef²².

²⁰ Si l'on pouvait dire que le « non-cartésianisme » constituerait une forme de dimension historique de l'ontologie de Merleau-Ponty, on pourrait également parler d'une sorte d'« historicité ontologique » (terme emprunté à Michel Foucault) dans la philosophie merleau-pontienne, ce qui reste une hypothèse, bien que tentante.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 219.

²² *Idem, Signes, op. cit.*, p. 202-203.

Selon Merleau-Ponty, dans le cas de la pensée cartésienne, ce qui caractérise cette façon de « penser derechef » « certaines articulations entre les choses dites », ce sont tout particulièrement deux changements importants par rapport à « l'institution cartésienne ».

Merleau-Ponty introduit le « *cogito* vertical » non seulement pour rejeter le *cogito* cartésien, mais aussi pour faire apercevoir une zone intermédiaire, constituée d'un impensé, de ce qui reste latent dans la pensée de Descartes, et c'est à cette zone qu'il faut revenir pour pouvoir « penser derechef ». Une note inédite pour ses cours sur le concept de Nature met en évidence le rôle de première importance, dévolu à l'incarnation – à la chair :

Il semble qu'un troisième genre d'être soit introduit, entre les deux purs corrélatifs de la chose qui pense et de la chose étendue : le corps humain, le corps de quelqu'un, qui est le pour soi et l'en soi, et qui n'est pas illusion. [...] Mais justement non : ceci remettrait en question toute l'ontologie de Descartes. [...] le corps reste machine et l'âme reste chose qui pense²³.

D'autre part, parmi les nombreux passages de *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* que nous pourrions citer à l'appui, nous lisons celui-ci : « il y a le *cogito* opérant ou je suis et le *cogito* réflexif ou énoncé, *cogito* vertical qui fonde l'horizontal et qui n'est pas simplicité d'une nature pure... »²⁴.

Le second changement important, qui deviendra caractéristique de la philosophie du dernier Merleau-Ponty, c'est le problème de la vue et de l'opacité à laquelle doit faire face la connaissance pure. Dans la première partie de ses notes sur *L'ontologie d'aujourd'hui* apparaît également l'idée de la voyance conçue en tant que clairvoyance. Merleau-Ponty la décrit comme une « *Wesensschau* charnelle », directement opposée au penser de voir de Descartes. Merleau-Ponty emprunte le terme de voyance à la *Lettre du voyant* d'Arthur Rimbaud, et il note dans *Le visible et l'invisible* :

La littérature, la musique, les passions, mais aussi l'expérience du monde visible, sont non moins que la science de Lavoisier et d'Ampère l'exploration d'un invisible et, aussi bien qu'elle, dévoilement d'un univers d'idées²⁵.

²³ E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien.*, op. cit. p. 49.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 244.

²⁵ *Idem*, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 193–194.

Ce modèle de l'ontologie « nouvelle » ou « moderne » (même s'il ne faut pas oublier que Merleau-Ponty n'emploie aucun de ces termes) est directement opposé à l'« ontologie cartésienne : vérité définie par certitude immanente (pensée), qui n'ouvre sur l'Être que parce que l'Être de Dieu l'y relie »²⁶.

Ainsi les concepts de « cogito vertical » et de « voyance » serviront-ils de base à la conception d'une nouvelle ontologie qui découle de façon indirecte de la philosophie cartésienne, tout en essayant de repenser et de réexaminer le thème que Descartes a omis, laissé dans l'ombre. En même temps, on peut dire de la pensée merleau-pontienne ce que Eugen Fink a constaté à propos de Husserl : « tous les projets systématiques ne constituent pas une conception qui serait précédée d'enquêtes spécifiques, mais sont plutôt développés avec les analyses »²⁷. Il est indispensable de rappeler que, dans les notes sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty n'a pas l'intention de reconnaître les contradictions dialectiquement inscrites dans la pensée de Descartes, car un tel procédé aboutirait à l'élimination de toutes ses contradictions au bénéfice de la conclusion finale. Au lieu d'une « dialectique » entendue au sens ordinaire, Merleau-Ponty élabore une ontologie permettant de trouver « chez Descartes [le] principe constant qui assure différenciation et intégration, et demeure à travers les étapes successives »²⁸. En d'autres termes, ce que Descartes a placé dans un raisonnement linéaire, à savoir trois problèmes fondamentaux concernant l'âme entendue comme la pensée pure, le corps appréhendé comme extension et, enfin, l'union de l'âme et du corps, tout cela doit être disposé de façon circulaire : « philosophie et non-philosophie sans empiètement ni conflit, la philosophie nous donnant des raisons de ne plus faire philosophie »²⁹. Ce raisonnement est tout à fait justifié si nous nous souvenons de la lettre dans laquelle Descartes répond à la princesse Elisabeth, en expliquant comment on peut concevoir l'âme et le corps en tant que séparés et unis en même temps. Voici sa réponse :

c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier les choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps³⁰.

²⁶ *Idem*, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 182.

²⁷ R. Bruzina, "Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology", dans : *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, éd. T. Toadvine, L. Embrée, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 2000, p. 183.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 226.

²⁹ *Ibidem*, p. 225.

³⁰ R. Descartes, *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III, 692, 16-20.

Dans l'interprétation qu'en a proposée Merleau-Ponty, le *cogito* cartésien n'est pas critiqué ou nié, mais il apparaît en tant que *cogito a i s t h ê t i q u e*. C'est justement un tel *cogito* qui rétablit ce qui, dans la philosophie de Descartes, reste irréfléchi sans attendre une explication réflexive dans le discours philosophique, mais en agissant plutôt, car comme Merleau-Ponty soutient : « *cogitatio* n'est qu'en opération ». Cet élément latent ne fonctionne donc pas à l'intérieur de la conscience, sans aucune référence à l'extérieur, mais il agit sensuellement en tant que « *cogito* charnel »³¹. Ainsi pouvons-nous décrire le développement de la pensée philosophique moderne comme provenant de la « première circonscription de l'Être » et comme y retournant, à savoir comme un projet ontologique ancré dans la philosophie de Descartes. Avec le doute méthodique, l'Être est séparé du *cogito* cartésien, mais Descartes se tourne vers lui de l'intérieur de la connaissance³². C'est dans l'ordre des raisons qu'il faut donc chercher ce que Merleau-Ponty définit comme « les *lacunes* attestant du "retour" de l'Être (comme Freud dit "retour" du refoulé) »³³. Le développement d'une nouvelle ontologie est possible à condition que nous puissions affronter le cartésianisme afin de découvrir en lui un signe non-cartésien apparaissant dans un processus de différenciation : « L'ordre des raisons, c'est aussi l'accepter de ces lacunes, acceptation tacite, masque, vue de l'être qui se détourne de ces lacunes, intuition... »³⁴.

Paradoxalement, la lecture merleau-pontienne de la philosophie de Descartes ne rentre pas dans le cadre de ce qu'on peut appeler la tradition cartésienne, mais plutôt elle reconnaît ouvertement son adhésion à ce que, d'après Husserl, Merleau-Ponty décrit comme une *Stiftung* – une institution. Dans ses notes pour les cours sur la Nature (*La Nature. Cours du Collège de France 1957-1960*), il se réfère à Descartes comme à celui qui a « institué le concept de nature »³⁵. À mon avis, la notion d'institution est cruciale pour comprendre la relation dialectique inscrite dans les motifs cartésiens et non-

³¹ J. Slatman, « L'impensé de Descartes » dans : *Chiasmi International*, 2001, n° 3, p. 306–307.

³² « [L] ontologie au sens moderne, [ce sont] tous ces problèmes (et d'abord celui de la "connaissance") intérieurs à une première circonscription de l'Être – Aller "de la connaissance à l'être", c'est impliquer une certaine ontologie, un certain découpage de l'être. Or, Descartes parle bien de l'être, mais au contraire à l'intérieur de la connaissance... » M. Merleau-Ponty, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, *op. cit.* p. 226.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 166.

³⁵ *Idem*, *La Nature. Cours du Collège de France 1957–1960*, Seuil, Paris 1995, p. 282. Voir aussi : « Il nous a paru préférable de prendre pour référence une conception "cartésienne" qui, à tort ou à raison, surplombe encore aujourd'hui nos idées sur la Nature, – quitte à faire apparaître, en la discutant, les thèmes pré-cartésiens qui ne cessent de resurgir après Descartes » dans : *Idem*, *Résumés de cours. Collège de France 1952–1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 97–98.

cartésiens de la philosophie merleau-pontienne. Elle est également nécessaire si l'on veut comprendre pourquoi le point culminant de son projet d'« ontologie d'aujourd'hui » constitue l'idée de *v o y a n c e*, d'art et de création artistique, idée qui met en évidence les idées esthétiques par opposition aux idées cartésiennes, mathématiques. La proposition de Merleau-Ponty de traduire par institution la *Stiftung* husserlienne permet de la concevoir en tant que « infinie fécondité », comme il écrit dans un de ses essais sur la langue, inclus dans *La prose du monde*. La « fondation » suggère la stabilité et l'immobilité du fondement inébranlable, alors que l'institution signifie un acte inaugural marquant le commencement de quelque chose. En ce sens, ce qui peut être institué, c'est un bâtiment, un monument ou un ensemble de lois régissant certaines règles internes. *L'institutes* latin provient du verbe *instatuere* signifiant « monter quelque chose », « établir quelque chose ». L'« infinie fécondité », évoquée par Merleau-Ponty, est étroitement liée à l'ouverture de toute institution vers l'avenir. Chaque institution est ouverte car elle fonctionne comme un ensemble de règles ou de normes d'action, ou encore comme une succession (un acte de succession) ou la création d'un potentiel qui, dans le futur, sera mis à jour. Merleau-Ponty souligne également la relation entre les notions d'« institution » et de « révolution » : « la révolution est réinstitution, aboutissant à renversement d'institution précédente »³⁶. En d'autres termes, le potentiel révolutionnaire d'une institution future trouve sa source dans le passé, dans l'acte inaugural que chaque révolution appelle. Il en résulte, comme le reconnaît Merleau-Ponty, un « double aspect de l'institution : elle est elle-même et au delà d'elle-même, restriction et ouverture »³⁷. Pour lui, l'institution constitue donc l'ouverture d'un nouveau champ existentiel de possibilités ou d'un champ d'activité potentielle.

De même, l'idée cartésienne de la Nature a créé un champ de possibilités pour une nouvelle ontologie. Parmi les institutions « vécues », nous trouvons animalité, sentiment, œuvre d'art, culture et connaissance. « L'institution n'est pas position d'un concept, mais d'un être, ou ouverture d'un champ... »³⁸, note Merleau-Ponty. Ce genre d'« historicité fondamentale » est associé à des observations sédimentées dans nos corps, régies par une « logique souterraine ». Pour Merleau-Ponty, l'historicité « fondamentale » ou « primordiale » est précisément ce qui a été institué, créé par les événements appelés à former une « dimension durable », par le corps et son fonctionnement au sein de l'Être.

³⁶ *Idem*, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003, p. 42.

³⁷ *Ibidem*, p. 43.

³⁸ *Ibidem*, p. 101.

En ce lieu, il convient de rappeler l'objection que Levinas a formulée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Il y identifie l'« historicité fondamentale » de Merleau-Ponty à l'ordre du « Dit », c'est-à-dire à l'ordre de la communication qui opère dans le cadre des significations linguistiques déjà établies et assimilées. Elle est régie par la finalité interne des connaissances, ou la thématization, qui rend impossible toute rencontre avec ce qui est radicalement autre, ou – comme le dit Levinas – « la diachronie de la proximité ». Levinas écrit : « "L'historicité fondamentale" de Merleau-Ponty, le rassemblement en un monde du sujet et de son monde, se joue dans le Dit »³⁹. Si c'était vrai, cela signifierait que « l'historicité fondamentale », ayant son origine dans l'expérience corporelle, serait régie par la téléologie cachée du sens idéal qui la fermerait préalablement, directement dans l'expérience, dans la pensée ; ce qui, à son tour, rendrait impossible l'Altérité radicale. Levinas continue : « La transcendance prétendue se résorberait ainsi dans l'unité du système qui détruirait l'altérité radicale de l'Autre »⁴⁰. En se référant à cette critique, nous pouvons maintenant poser la question suivante : l'institution, conçue comme « historicité fondamentale », permet-elle de présenter la diachronie plutôt que la synchronisation supposée ?

Merleau-Ponty est d'accord avec Husserl lorsqu'il indique l'acte instituant initialement (*Urstiftung*), en posant la question de savoir comment il est possible que le sens ainsi institué inaugure l'historicité (*Geschichtlichkeit*). Pour Husserl, cela signifie l'effort d'examiner – comme il le soutient dans *L'origine de la géométrie* – la « racine dans laquelle s'annonce une Raison téléologique traversant de part en part toute l'historicité »⁴¹ ; ainsi s'associe-t-il à la contestation du dogme de l'incompatibilité mutuelle des deux ordres, à savoir de l'ordre des principes universels et autoritaires de la certitude scientifique, et de celui de l'enquête historique. L'examen du sens de la science et des formes de culture équivaut à l'étude du sens de leur historicité générale. D'après Husserl, le sens des théorèmes scientifiques est constitué comme « une idéalisation : à savoir la libération hors de ses limites et, d'une certaine façon, l'infinisisation de notre pouvoir »⁴². L'établissement d'un sens idéal a lieu dans la conscience individuelle de son auteur : de Thalès ou d'Euclide, mais le sens institué de la sorte acquiert immédiatement – comme l'indique Husserl – une « objectivité idéale » grâce aux signes linguistiques dans lesquels il est pour ainsi dire déposé ou – en employant le terme hus-

³⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Hague 1978, p. 114.

⁴⁰ *Idem*, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Hague 1971, p. 24.

⁴¹ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, PUF, Paris 1962, p. 214.

⁴² *Ibidem*, p. 193.

serlien – « sédimenté » en attente d'une réactivation. Pourtant, dans ce cas, nous ne pouvons pas parler de deux étapes différentes : la première qui serait associée à la découverte active d'une vérité auto-évidente, et la seconde à une assimilation passive de ce qui a été découvert. Bien au contraire et il faudrait plutôt parler du « mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle (*des Miteinander und Ineinander*) de la formation du sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaires »⁴³, car ce qui constitue la source de la signification de toutes les institutions culturelles, que ce soit la géométrie ou la littérature, c'est la constitution d'un sens idéal, théorique ou littéraire, dans l'acte de sa réalisation réussie. L'acte de la constitution d'un sens idéal non seulement permet d'incorporer un « objet idéal » au domaine de la langue, mais tout autant il lui permet de persister malgré la langue. Avec ce qui a été une fois constitué, l'acte fondateur d'une institution est accompli et assure une base ferme à une pratique culturelle. Il faut être constamment vigilant au « dévoiement du langage »⁴⁴, étant donné qu'il y a une tendance à suivre les plus simples associations linguistiques qui, bien que produites dans chaque culture, ne produisent pas les mêmes structures auto-évidentes par rapport à l'expérience du sens originaire :

la vie originellement intuitive [...] déchoit par étendues toujours plus grandes dans un dire et un lire purement assujettis aux associations, après quoi elle se trouve assez souvent déçue, dans ses acceptions ainsi acquises, par l'expérience ultérieure⁴⁵.

La différence majeure séparant Husserl et Merleau-Ponty se ramène à l'attitude qu'ils adoptent par rapport à ce facteur, à savoir au rôle que l'oubli de ses propres origines joue dans toute activité culturelle, lorsqu'il s'agit d'une acceptation en toute naïveté ou ignorance de la finalité propre à un champ déterminé. Merleau-Ponty cherche également à montrer que la découverte de la source, par exemple de celle d'un acte instituant une œuvre d'art, concerne la relation entre une découverte individuelle et une certaine communauté linguistique, artistique. Cependant, contrairement à Husserl, il ne vise pas à réactiver le sens idéal. Ce qui est découvert dans un tel acte, c'est « l'archéologie du monde perçu ». L'institution d'une œuvre, soit-elle philosophique ou artistique, ouvre un espace – comme l'a reconnu Merleau-Ponty –, une dimension formée d'une série d'événements inaugurant la dynamique du développement historique. L'historicité est privée de *telos*

⁴³ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 187–188.

particulier : c'est une historicité non-téléologique. Cependant, considérée dans son ensemble comme une tradition historique ou culturelle, elle exige des hypothèses concernant sa structure téléologique supposée, mais sans fixer aucun objectif précis. Une telle « téléologie sans telos » permet de parler d'une tradition comme d'une « élaboration indéfinie », autrement dit, comme d'une activité visant quelque chose qui ne peut pas être défini. Ce qui permet de séparer l'acte constitutif et ce qui a été par lui institué.

Pour résumer : la notion de non-philosophie permet à Merleau-Ponty d'introduire les questions portant sur l'existence et son ancrage dans l'institution philosophique. Cette relation est tellement forte qu'elle devient une sorte de condition si l'on veut se livrer à la réflexion philosophique. Comme le dit Merleau-Ponty à la fin de son *Ontologie cartésienne* : « La philosophie reste à part des recherches fondamentales qui véhiculent beaucoup de philosophie, mais confusément ». Le non-cartésianisme de Merleau-Ponty, contenu dans son projet de nouvelle ontologie, témoigne de l'irruption non-téléologique de l'historicité instituée par Descartes, mais elle ne coïncide pas avec l'acte de sa fondation. Le Descartes de Merleau-Ponty exprime donc la « vérité du faux et une fausseté du vrai » au nom de la « véracité de l'Être ». Pourtant, la question demeure : où trouver une mesure de l'infidélité, de l'oubli de ses origines, au nom de l'existence ?



PIOTR SCHOLLENBERGER – dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Estetyki Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Jego zainteresowania badawcze dotyczą fenomenologii, estetyki fenomenologicznej, filozofii sztuki i współczesnej teorii sztuki. Jest autorem książki *Granice poznania doświadczenia estetycznego* [*The Limits of Cognition of the Aesthetic Experience*], Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014 i współredaktorem pracy *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/zastosowania/konteksty* [*Phenomenon and Representation. French Phenomenological Aesthetics. Assumptions/Applications/Contexts*], IFiS PAN, Warszawa 2012, a także *Aktualność estetyki Kanta* [*Relevance of Kant's Aesthetics*], Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.

PIOTR SCHOLLENBERGER – Ph.D. in philosophy, assistant professor at the Department of Aesthetics in the Institute of Philosophy of the University of Warsaw. His research interests include phenomenology, phenomenological aesthetics, philosophy of art, and modern art theory. He is the author of the book *Granice poznania doświadczenia estetycznego* [*The Limits of Cognition of the Aesthetic Experience*], Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014 and co-editor of *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/ zastosowania/konteksty* [*Phenomenon and Representation. French Phenomenological Aesthetics. Assumptions/Applications/Contexts*], IFiS PAN, Warszawa 2012, and *Aktualność estetyki Kanta* [*Relevance of Kant's Aesthetics*], Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.