

Mădălina Guzun

De la vie dans l'homme à l'homme dans le *Logos*: repenser la question anthropologique avec Heidegger et Merleau-Ponty

Commencer une interrogation qui porte à la fois sur l'homme et sur la vie semblerait poser un double problème, qui nous force à tourner en rond: d'un côté on ne trouve de la vie que là où il y a des vivants, et, de l'autre, les seuls vivants auxquels on a un accès direct sont nous-mêmes. Mais est-ce sur *la vie comme telle* que l'on apprend quelque chose au moment où nous nous dirigeons sur la voie de l'homme en tant que «vivant»? La réponse à une telle question devra affronter la critique apportée par Heidegger à toute entreprise anthropologique, suite à quoi on pourra voir que, une fois posée la question de l'être, l'homme devient dans les écrits plus tardifs de Heidegger non pas celui à partir duquel il faut aborder cette question, mais celui qui se voit plutôt traversé par elle, en lui dérobant le rôle principal dans le rapport à l'être. Suite à cette introduction critique dans la problématique de l'anthropologie, on essaiera de voir si une interrogation sur le vivant ne reste pas néanmoins possible, pour autant qu'il se montre en tant que phénomène. Afin de trouver une réponse, on s'acheminera avec Merleau-Ponty sur la voie de cette question, qui nous fera voir qu'un tel chemin, même s'il prend un point de départ tout à fait différent de celui de Heidegger, mène également à une dépossession de l'homme au profit du monde, en se voyant obligé, par son objet de questionnement même, de *faire le détour de la place centrale* de l'homme vers ce qui *prend place* en lui. C'est ce qui fera dire à Merleau-Ponty, dans une de ses dernières notes de travail, qu'«il faut décrire *le visible* comme ce qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie¹».

1 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 322.

I. La critique heideggérienne

Dans sa critique de l'anthropologie, Martin Heidegger accusait cette dernière de prendre comme acquise une certaine essence de l'homme, au moment même où elle s'en met en quête². En prenant l' ἄνθρωπος pour le fameux ζῶον λόγον ἔχον – le vivant doué de raison –, elle pense l'homme non pas à partir de ce qui lui serait à lui le plus propre, mais à partir de l'animal. Qu'une telle catégorisation ne lui rende pas justice, cela n'est pas uniquement dû au fait que les deux termes de l'équation ne correspondent pas l'un à l'autre, i. e. que l'homme ne soit pas un animal, mais aussi au fait que la définition *en tant que telle* repose sur un autre préjugé, à savoir que l'homme soit définissable, *catégorisable* comme un étant parmi d'autres. C'est de cela que se rend coupable, aux yeux de Heidegger, également l'anthropologie philosophique, y compris au moment où elle s'empêche de tomber dans une zoologie d'ordre supérieur. Car en cherchant l'«essence» de l'homme, dans sa différence par rapport à des animaux, des plantes, ou des objets, l'anthropologie philosophique se limite à circonscrire un certain *domaine* de l'étant, en se restreignant ainsi à accomplir une *ontologie régionale*³.

Au contraire, selon Heidegger, ce sur quoi la philosophie devrait s'interroger tout d'abord est le sens de l'être – ontologie fondamentale uniquement *en vue de laquelle* l'homme apparaît comme digne de questionnement, en étant le seul à avoir un rapport à l'être. L'analytique du *Dasein* cherchera ainsi à mettre en lumière non pas «qu'est-ce que l'homme», son *quoi*, mais son *comment*, sa façon d'être. Si le *Dasein est* sur le mode de la compréhension du fait qu'il y a quelque chose, c'est qu'il se déploie comme *ek-sistence*: il se comprend à partir de ses possibilités d'être, mieux dit il *est* son propre possible, il a toujours à être⁴. C'est là que se fonde le premier argument heideggérien contre l'anthropologie en général comme tentative de définir l'homme selon sa nature. La superfluité d'une

2 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 3 (*Kant und das Problem der Metaphysik*), Frankfurt am Main., Vittorio Klostermann, 1991, p. 230: «Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt».

3 *Ibid.*, p. 211.

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 42.

telle démarche repose selon Heidegger sur le fait que si l'homme *est* son possible, il reste toujours inaccompli, en train de se faire et de refaire tout ce qui pourrait être pris pour une «nature humaine».

À partir de là, deux autres arguments s'esquissent, orientés cette fois-ci plus particulièrement vers la définition de l'homme en tant que ζῷον λόγον ἔχον ou *animal rationale*. Tout d'abord, si le rapport avec les choses, avec les autres ou avec soi-même surgit dans le cadre de l'ek-sistence, l'*animalitas* en nous n'est jamais une et même chose que chez l'animal proprement dit, puisque et notre corps et notre vie se voient transfigurés par la compréhension de l'être, à travers laquelle ils sont déjà quelque chose de complètement différent que la vie ou le corps d'un animal⁵. Ensuite, cette même compréhension fait que le «tout simplement vivant» ne nous soit accessible que d'une façon indirecte, à travers une démarche privative: «la vie ne sous-tend pas l'être, mais est au contraire ce qu'il faut comprendre par une interprétation négative⁶», à savoir comme ce qui *n'est pas* ek-sistant. Si l'animal est décrit par Heidegger dans son cours de 1929/30 comme «pauvre en monde⁷» – ce qui a donné naissance à nombre de malentendus –, il faut toujours garder à l'esprit que cela vaut uniquement pour autant que l'on regarde l'animal en comparaison avec l'homme, et non pas en soi⁸. Comme Heidegger le souligne vers la fin du cours, ce n'est que pour autant que l'homme apparaît comme *Weltbildend* que l'animal, à son tour, se montre par privation comme *Weltarm*.

Dire donc que l'ἄνθρωπος soit ζῷον λόγον ἔχον, ou bien parler d'un *animal humain* n'ignore pas uniquement le propre du *Dasein*, mais suppo-

5 Martin Heidegger, «Brief über den ›Humanismus›», in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313–364: «So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem ›Tier dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.» (p. 324).

6 Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Éditions Peeters, 2003, p. 50.

7 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 29/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 263.

8 *Ibid.*, p. 393.

se aussi que l'on sache trop sur ce que c'est que l'animal⁹. En même temps, Heidegger lui-même admet que son analytique existentielle ne suffit pas pour élaborer une anthropologie – puisque la première reste incomplète et toujours orientée vers la question de l'être¹⁰ –, mais il ne récuse pas la possibilité d'une anthropologie *existentiellement fondée*¹¹. Celle-ci, il ne l'écrira pourtant jamais, en se dirigeant à la place vers un questionnement qui va de l'être de l'étant (*Sein des Seienden*) au déploiement propre à l'être lui-même (*Seyn*), de l'homme en tant que *Dasein* au *Dasein dans l'homme*¹² – qui devient ainsi le point de trame de la *Lichtung*, du *Logos* ou de l'*Ereignis*, qui nomment, chacun dans une perspective différente, l'*ouvert* (*das Offene*) dans lequel l'homme se tient, et en rapport avec lequel se dessine sa façon d'être. Ce qui différencie à cet égard l'homme de

9 Voir aussi Marco Russo, «Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica», in *Discipline Filosofiche*, XII, 1, 2002, p. 189: «Se, invero, è per l'esserci che l'animale si fa presente nel modo dell'assenza, parlare di animale umano significa contemporaneamente ignorare le condizioni di possibilità dell'esser-presente e presumere di sapere troppo su cos'è l'animale».

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 17.

11 Voir sur ce point André Duarte, «Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial», dans *Natureza Humana*, 6, 2004, pp. 29–52 et également Assen Ignatov, *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim/Glan, Verlag Anton Hain, 1979, p. 59.

12 Martin Heidegger, *Nietzsche I*, in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 6.1 (*Nietzsche I*), Frankfurt am Main., Vittorio Klostermann, p. 246: «Vollends benennt für uns das Wort *Dasein* etwas, was sich keineswegs mit dem Menschsein deckt...». Même si cette position ne recouvre que la pensée tardive de Heidegger, il pourrait être dit que, en toute rigueur, en *Être et temps* non plus le *Dasein* ne devrait être pensé comme l'*homme* tout court, mais comme «l'être de l'homme». Sauf qu'à ce point la démarche de Heidegger reste ambiguë, vu qu'il affirme explicitement que le *Dasein* est un *étant*, notamment l'*étant* que nous sommes (Voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 7: «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.), et que c'est le *Dasein* qui a telle et telle façon d'être (*Ibid.*, p. 12: «*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*»)).

l'animal ce n'est plus une «substantialité» animale à laquelle se rajoute le trait de la *ratio*, mais la relation que chacun d'entre eux entretient avec l'ouvert, leur façon différente d'être. Si ce qui distingue le vivant de tout non vivant c'est qu'il n'est pas juste apparaissant dans l'ouvert, mais entre en rapport avec l'ouvert, il se trouve que ce qui sépare par la suite l'homme des autres vivants, c'est que l'homme entretient un rapport *ouvert* avec l'ouvert: que son être même consiste dans cette ouverture¹³.

La question qui se fait jour à partir de là, en nous invitant à examiner la portée de la critique heideggérienne contre l'anthropologie, c'est si une démarche qui fait voir l'homme comme celui qui comprend l'être et, à travers cela même, le découvre ensuite comme celui qui ne *possède* pas cette qualité, puisque le *Dasein* répond à une contrée qu'il ne maîtrise pas – la question donc c'est de savoir si cela est à même de nous révéler ce que nous sommes, ou bien si son aboutissement nous éloigne pour toujours d'une réflexion sur l'humain. Afin d'aboutir à un regard critique sur la démarche heideggérienne elle-même, et de voir comment un chemin différent aboutit à la rejoindre, on se dirigera vers la réflexion de Merleau-Ponty, qui choisit de prendre comme point de départ justement le vivant, au sujet duquel, selon Merleau-Ponty, on peut savoir quelque chose à partir de la manière dont il *se montre*. Il sera possible de jeter ainsi une nouvelle lumière sur ce qui différencie l'homme de l'animal, tout comme sur le trait essentiel de la vie.

II. De la vie à l'homme

Dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty commence sa recherche sur l'organisme à dessein de dépasser le dualisme imposé par les théories classiques, qui séparent le matériel et l'idéal, et qui mettent tout

13 Martin Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens/Logik. 2. Heraklits Lehre vom Logos*, in: Id., Gesamtausgabe, tome 55 (*Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens/Logik. 2. Heraklits Lehre vom Logos*), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, pp. 93 sq. et pp. 280–281, tout comme Martin Heidegger, «Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)», dans: Id., *Gesamtausgabe*, tome 7 (*Vorträge und Aufsätze*), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 263–288, ici pp. 280–281.

le poids possible soit du côté d'une mystérieuse force vitale supposée diriger les actes du vivant, soit du côté d'une conscience constituante, sans laquelle «vie» ne serait qu'un mot vide. De son côté, Merleau-Ponty choisit de s'interroger sur la notion de comportement car, «prise en elle-même, elle est neutre à l'égard des distinctions classiques du «psychique» et du «physiologique» et peut donc nous donner l'occasion de les définir à nouveau¹⁴». Le paradoxe qui se fait jour à travers l'analyse du comportement c'est que l'organisme constitue une totalité qui ne diffère pas, matériellement, de ses parties, mais s'avère toutefois comme étant plus que la somme de celles-ci. Comment le définir, alors, sans retomber dans le piège du dualisme? Car l'organisme n'est pas une autre réalité; il ne s'agit pas d'une différence de substance ou de matière, mais d'une différence que l'on pourrait qualifier d'*ontologique*¹⁵: l'organisme est tout aussi réel que ses parties, mais il ne l'est pas de la même *manière*¹⁶. Il a une autre façon de se déployer – on pourrait dire, une autre façon d'«être».

C'est cela que Merleau-Ponty décrira, en s'inspirant de la *Gestalt-théorie*, en termes de *forme*, de *structure*, ou de *fonction*: les actes vitaux ne sont pas une «somme de processus extérieurs les uns aux autres», mais «ont un sens¹⁷». Le *tout* agit en tant que totalité de *signification*, et c'est justement cela qui permet de garder la catégorie de vie «sans l'hypothèse d'une force vitale¹⁸». Une telle hypothèse aurait été le résultat d'une recherche dirigée vers les *conditions de possibilité* de ce qui se donne, alors que Merleau-Ponty veut se tenir à la description de l'organisme tel qu'il apparaît; et c'est justement ce «tel qu'il apparaît» que Merleau-Ponty jouera ensuite *contre* la *Gestalt-théorie*. Alors que cette dernière voit les formes comme existant néanmoins *dans* une nature prise en soi¹⁹, il insistera

14 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 2.

15 Voir aussi Renaud Barbaras, «A Phenomenology of Life», in: Taylor Carman (dir.), *Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 218.

16 *Ibid.*, p. 224: «[...] if the whole is no less real than its parts, it is not real *in the way* its parts are».

17 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 172.

18 *Ibid.*, p. 168.

19 *Ibid.*, p. 151.

sur le fait que c'est la notion de forme elle-même qui vient à l'encontre d'une telle conception. Car si l'organisme ne peut pas être réduit à ses parties, s'il se déroule comme signification, c'est qu'il est *phénoménal* – il n'apparaît que pour autant qu'il se donne dans une perspective, tout en étant lui-même apparition d'une nouvelle perspective. La vie elle-même se déploie comme phénomène, ce par quoi il ne faudrait pas entendre qu'elle soit soumise à un point de vue «extérieur», qui lui soit étranger, ou à une «perspective non-vivante» – ce qui serait une contradiction dans les termes. L'essentiel, au contraire, c'est de comprendre que la vie elle-même comme phénomène est soumise à un point de vue, tout en étant à la fois engendrement d'un point de vue, et que de cette manière elle s'avère être irréductible à une somme d'entités matérielles. Comme Merleau-Ponty le rappelle dans une note de travail, «la vie n'est visible qu'à une certaine échelle de l'observation, macroscopique²⁰», et une fois l'organisme divisé dans des éléments de plus en plus minces, il y a inévitablement un niveau à partir duquel on ne rencontre plus de la vie²¹.

Mais si la vie est de l'ordre de la manifestation et qu'elle présuppose une perspective, il sera alors nécessaire de décrire la manière de s'y rapporter propre à chaque vivant – puisque, comme le remarquera Merleau-Ponty, «le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité, et les conditions de la vie sont définies par l'essence propre de l'espèce²²». Qu'est-ce qui permettra, alors, de tracer une différence entre l'homme et l'animal? Si chaque organisme *est* autrement que ses parties, mais non pas dans un sens matériel, alors la différence entre des organismes ne pourra être, elle non plus, une différence d'ordre substantiel – mais une différence fonctionnelle, à savoir, de comportement. L'homme n'est pas l'animal auquel on rajoute encore des propriétés; il se distingue au niveau de son agir, qui laisse entrevoir une autre structure autour de laquelle s'organisent ses gestes: l'*attitude catégoriale*. Celle-ci représente la capacité de prendre une chose comme *la même* sous plusieurs points de vue et dans différentes situations. Ce qui manque à l'animal, c'est juste-

20 Maurice Merleau-Ponty, note non publiée, citée par Renaud Barbaras, «A Phenomenology of Life», op. cit., p. 224.

21 *Ibid.*, p. 225.

22 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 188.

ment cette «multiplicité perspective²³», la possibilité d'abstraire la chose de son contexte – non pas pour la voir comme un «objet» dénué de qualités, mais pour savoir *que* cette même chose est là, quel que soit la situation dans laquelle elle se donne. Pouvoir, dans d'autres termes, se rapporter non pas uniquement à ce qui se donne, mais aussi au possible, au médiate²⁴. C'est ce que montrent les analyses du comportement des chimpanzés effectuées par Koehler, que Merleau-Ponty reprend en détail: «Un sujet de Koehler, qui pourtant avait, dans des expériences précédentes, appris à manier des caisses, ne se sert pas de celle qui lui est offerte tant qu'un autre singe y est assis; il s'y appuie, on ne peut donc dire qu'il ne l'ait pas vue, mais elle reste pour lui un point d'appui ou de repos, elle ne peut devenir un instrument. [...] la caisse-siège et la caisse-instrument sont dans le comportement du chimpanzé deux objets distincts et alternatifs, et non deux *aspects* d'une *chose* identique²⁵».

La même chose est à remarquer chez le chimpanzé qui avait auparavant utilisé des bâtons, mais qui une fois laissé seul dans sa cage avec un but éloigné et un arbuste avec des branches desséchées, n'arrive pas aisément à s'en servir. Et cela pour une raison similaire: [...] devenue pour lui un bâton, la branche d'arbre est supprimée comme telle, ce qui revient à dire qu'elle n'est jamais possédée comme un instrument dans le sens plein du mot [...]. Au contraire, pour l'homme, la branche d'arbre devenue bâton restera justement une branche-d'arbre-devenue-bâton, une même «*chose*» dans deux fonctions différentes, visible «*pour lui*» sous une pluralité d'aspects²⁶. On pourrait dire – même si Merleau-Ponty ne l'explique pas dans ces termes – qu'il s'agit là du fait de prendre quelque chose *en tant que* quelque chose, la structure de *etwas als etwas* mise en lumière par Heidegger dans *Être et temps*. Ce qui manque à l'animal ce n'est pas à proprement parler la «chose», le «*etwas*», mais le *als*, le *que* de la chose, ce qui fait qu'il lui manque finalement aussi la *chose*, en tant que telle. Il ne s'agirait donc d'aucune affirmation mystique ou ésotérique dans le fait de dire qu'il lui manque tout simplement «la compréhension de l'être», qui n'est rien d'autre que ceci: le fait de pouvoir se rapporter au *que* de la chose, à son *est*, au fait qu'elle est.

23 *Ibid.*, p. 133.

24 *Ibid.*, p. 190.

25 *Ibid.*, pp. 124–127.

26 *Ibid.*, p. 190.

Si Merleau-Ponty ne fait pas appel au vocabulaire heideggérien, il n'hésite pourtant de nommer cette attitude catégoriale un «comportement symbolique²⁷», qui ne se limite pas à une dite «raison» – une qualité quelconque, opposée à l'animalité en nous –, mais traverse, en tant que structure, tous nos gestes, du langage à l'action et à la perception. Cela signifie qu'on ne voit pas tout d'abord des choses à la manière d'un animal, pour qu'on les reconnaisse ensuite comme «les mêmes», ou pour qu'on les charge des significations qui n'aient, finalement, rien à faire avec la réalité physique perçue «premièrement». Tout au contraire, *voir* c'est toujours déjà voir comme seul un homme peut, selon la «multiplicité perspective», en reconnaissant l'identité de la chose et en se rapportant en même temps à ce qu'il y a d'absent dans sa monstration²⁸. Et comme ce qui vaut pour la perception est également valide pour les autres gestes humains, il serait utile de remarquer déjà ce qui fera le sujet de notre analyse par la suite, à savoir le fait que le langage n'est pas non plus une façon plus avancée d'émettre des sons, tout comme le corps humain, grâce au rapport que l'on entretient avec lui sous l'égide de l'attitude catégoriale, est lui aussi autre chose qu'un pur corps animal, gouverné par une raison qui lui serait imposée comme du dehors. La conclusion que Merleau-Ponty en tire c'est que l'«[o]n ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine²⁹».

III. De l'homme au langage

Si à ce niveau de la réflexion il semble que notre pouvoir de significativité soit à renvoyer entièrement à l'attitude catégoriale – qui régit pour ainsi

27 *Ibid.*, p. 128. Voir aussi p. 130: «Dans le comportement animal les signes restent toujours des signaux et ne deviennent jamais des symboles».

28 *Ibid.*, p. 201. Voir aussi Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 87.

29 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit., p. 195–196. La même différence essentielle entre le corps humain (*Leib*) et animal (*tierischer Organismus*) défend Heidegger (Martin Heidegger, «Brief über den «Humanismus»», op. cit., p. 324).

dire «d'en haut» sur le langage, les actes et la perception, en étant une sorte d'*a priori* de notre comportement –, les pas ultérieurs mettront en cause cette conception encore trop intellectualiste. Dans le cours au Collège de France de 1953/54 intitulé *Le problème de la parole*, Merleau-Ponty, en s'appuyant sur des nouvelles analyses de Gelb et de Goldstein, montre que l'attitude catégoriale n'est pas «l'acte de l'esprit pur³⁰», mais qu'elle se trouve intimement liée au langage articulé, dans le sens où un dysfonctionnement des instruments langagiers endommage le pouvoir significatif, et inversement. Si la significativité comme telle s'accomplit alors en fonction de tels ou tels instruments langagiers dont on peut faire usage, cela revient à dire qu'elle s'accomplit aussi en fonction de telle ou telle langue que l'on parle à un certain moment de notre vie³¹.

Il s'ensuit non seulement que ladite attitude catégoriale ne peut pas être considérée comme un mécanisme surplombant, mais aussi que, de l'autre côté, le langage n'est pas non plus un simple geste parmi d'autres – ni même le plus privilégié, comme on aurait pu encore le déduire à partir de la *Phénoménologie de la perception*. Il constitue, au contraire, «le système de différenciations dans lequel s'articule le rapport du sujet au monde³²».

On devrait par la suite oser l'affirmation que l'attitude catégoriale est langage, dans la mesure où ce dernier ne se comprend pas comme une collection de mots proférés ou entendus, mais en tant que *structure de sens*. Pourquoi s'obstiner alors à l'appeler encore «langage» et ne pas garder ce terme, comme dans l'usage de tous les jours, pour ce qui a strictement à faire avec la capacité d'utiliser des mots? Eh bien, puisque c'est justement l'interrogation sur le langage pris dans le dernier sens qui mène au dépassement même d'une telle définition. Puisque une fois les mots analysés dans leur capacité de porter des significations, ils s'avèrent n'être jamais

30 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952–1960*, Gallimard, Paris, 1968, p. 38.

31 Voir sur ce point Etienne Bimbenet, *Nature et humanité*, op. cit., pp. 232–233: L'attitude catégoriale n'est pas «sans lieu» ou «sans histoire», mais «sa capacité à viser l'universel au-delà du particulier, le virtuel au-delà de l'actuel, est directement tributaire de l'instrument linguistique dont nous disposons dans tel pays donné, et à tel moment donné de notre histoire personnelle».

32 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, op. cit., p. 37.

«que des mots», collés aux choses déjà existantes comme des étiquettes à des produits déjà fabriqués. À partir de Saussure, Merleau-Ponty fait voir que le sens se donne toujours comme *diacritique*, à travers les mots, en n'étant porté par aucun d'entre eux pris isolément. En toute rigueur, il ne peut même pas y avoir des mots pris «isolément», car chacun porte déjà, en lui-même, sa différence d'avec les autres, et il arrive à être *mot*, c'est-à-dire *signifiant*, uniquement parce qu'il suit d'emblée la langue toute entière, son style, ses règles, sa grammaire. Si le sens se donne *entre* les mots, c'est que leur écart entraîne le tout de la langue, en étant de cette manière non seulement écart, mais tout à la fois unité, rassemblement.

Mais si cette capacité d'articuler un sens se donne tout autant dans nos gestes apparemment «muets», dans toute attitude qu'on a, alors tout geste devient, dans cette perspective, *langagier*, même là où aucun mot n'est proféré, est cela pour deux raisons. Tout d'abord, car au niveau du *sens* en tant que tel, tout geste est porteur de significativité, tout geste a la «structure» du langage. Et secondement parce que, au niveau plus spécifique de chaque signification, elle émerge sur le fond du langage déjà compris – si c'est en fonction de celui-ci, et de chaque langue dont on dispose, que ladite «attitude catégoriale» se déploie.

La question qui pourrait surgir c'est si, par un tel chemin, on ne fait peut-être rien d'autre que remplacer un schéma par un autre, i. e. l'attitude catégoriale par le langage, en nous trouvant toujours sur les bras avec le même type de mécanisme qui régit ses «actualisations». La preuve qu'il n'en est pourtant pas ainsi vient du fait que si l'attitude catégoriale était en effet un autre nom pour l'*a priori*, quelque chose qui définissait notre comportement et qui, en dernière instance, «nous appartenait», cette caractéristique ne vaudrait pas pour le langage. La raison en est, comme on le verra, que le langage est déjà *rapport*: il est la manière dont notre rencontre avec le monde se déploie, il est essentiellement *entre-deux*, enraciné dans une contrée qui ne se trouve pas sous notre maîtrise. C'est ce qui se montre, pour Merleau-Ponty, à partir d'une analyse du langage rendue nécessaire par sa démarche même. Car si le chemin «téléologique» guidait tout d'abord Merleau-Ponty de la vie et la nature vers la perception et l'expression humaine – qui trouvaient leur accomplissement dans la parole –, une fois atteint ce niveau, le langage se révèle comme ce qui se précède soi-même, chaque *parole parlée* reposant sur une *parole parlante*, institution des significations nouvelles. À partir de là, il devient néces-

saire de s'interroger sur l'origine de la signification en tant que telle et donc de refaire le chemin³³ – cette fois-ci dans une démarche «archéologique» qui découvre le seuil de l'expression dans le monde même en tant que monde perçu³⁴.

Dans ce chemin régressif, la première à être redéfinie à partir du langage sera la perception même, qui s'avère être organisée selon la même structure diacritique: ce que l'on voit, ce ne sont pas tout d'abord des choses séparées, individuées, ponctuelles. Si on peut avoir l'impression de les apercevoir de cette manière, ce n'est que grâce au fait que chacune se profile sur un fond, en se donnant dans sa différence par rapport à toutes les autres. Comme on aurait pu déjà le lire dans la *Phénoménologie de la perception*, il y a une intentionnalité du spectacle, du visible lui-même, qui nous propose un sens plutôt qu'un autre, en nous suggérant déjà telle ou telle signification³⁵. Mais si dans cette analyse-là le rapport entre le monde perçu et *le monde lui-même* restait encore assez problématique ou indéterminé, ce qui se montre pour Merleau-Ponty à partir d'une réflexion plus approfondie du langage³⁶, c'est qu'il n'y a pas d'écart entre les deux, puisque la perception est expression non pas à force de se trouver sous l'empire d'une attitude catégoriale toute-puissante, mais parce qu'elle surgit d'un monde qui est lui-même *expression primordiale*, parole silencieuse, langage à l'étant naissant.

33 C'est aussi la thèse que Renaud Barbaras soutient dans *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001, p. 80.

34 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, op. cit., pp. 12–13: «L'expression proprement dite, telle que l'obtient le langage, reprend et amplifie une autre expression qui se dévoile à l'«archéologie» du monde perçu».

35 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 305: «C'est bien moi qui ai l'expérience du paysage, mais j'ai conscience dans cette expérience d'assumer une situation de fait, de rassembler un sens épars dans les phénomènes et de dire ce qu'ils veulent dire d'eux-mêmes. [...] mon acte n'est pas originaire ou constituant, il est sollicité ou motivé. Toute fixation est toujours fixation de quelque chose qui s'offre comme à fixer.»

36 Voir surtout les analyses développées par Merleau-Ponty dans: Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

Le point crucial que l'on voudrait ainsi mettre au jour à partir de Merleau-Ponty, contre tout prétendu danger d'anthropomorphisme, *c'est que ce n'est pas le monde qui est langagier –, c'est notre langage même qui est mondain*. Car le monde ne se limite pas à proposer un sens ou un autre, tel ou tel rassemblement de choses comme étant tel ou tel paysage, mais il est ce qui fait advenir *le sens* en tant que tel – c'est le monde lui-même qui appelle le *percevant*, puisque c'est le monde même qui se constitue comme phénomène, ou, avec les mots de Merleau-Ponty, comme *visible* «en soi». Où l'«en soi», loin de nommer «le monde sans nous», est censé justement donner voix au fait que c'est parce qu'il y a de la *visibilité* qu'il y a aussi quelqu'un qui voit. Le réel n'est pas phénoménal *parce qu'il se donne à voir* à quelqu'un, c'est au contraire parce qu'il est, comme tel, phénoménal, qu'il se réfère à une perception: la perception est une «dimension» de la phénoménalité, et non pas ce qui l'instituerait comme phénomène³⁷. Ce qui valait donc au tout début juste pour la vie (à savoir, d'être phénoménale), vaut maintenant pour le réel tout entier, puisqu'il est pris cette fois-ci dans son rapport non pas à un vivant quelconque, mais à un vivant auquel le monde se donne comme *sens*. Le monde appelle ainsi une perception qui est, elle-aussi, porteuse de significativité.

La «réversibilité du visible» dont Merleau-Ponty parle par la suite est à comprendre comme un «à la fois» du voir et d'être-vu: aucune conscience ne constitue rien, tout comme le monde ne constitue pas non plus le sujet. Les deux viennent ensemble et naissent, pour ainsi dire, de leur rencontre. D'un rapport où il n'y a pas des «termes», mais plutôt la même *chair* qui se fait écart afin d'être et perçu: un «à la fois» qui repose sur la différence entre les deux, en ouvrant ainsi l'espace de la liberté et la possibilité d'un sens nouveau. Si l'on n'est pas des spectateurs situés au-delà du monde ou fait d'une autre «éttoffe» que celui-ci, à son tour le monde se donne *tel qu'il se donne* uniquement pour autant qu'il y ait quelqu'un qui s'y rapporte. Bien sûr, une fois que l'on est ici, maintenant, rien n'interdit

37 Je paraphrase ici l'idée de Barbaras (Renaud Barbaras, «A Phenomenology of Life», op. cit, p. 226), sans reprendre pourtant le terme de conscience: «Reality, then, is not phenomenal because it refers to consciousness (this was still the position of *The Structure of Behavior and Phenomenology of Perception*); rather, it refers to consciousness because it is *in itself phenomenal*: consciousness is a *dimension or consequence* of phenomenality, not a *condition* for it».

de s'interroger sur le temps des dinosaures ou même sur l'époque où il n'y avait pas encore de vie sur terre – mais si nous n'étions pas là, on aurait du mal à savoir où mènerait cette interrogation, *wenn überhaupt*.

L'entrelacs que Merleau-Ponty met à jour dans le *Visible et l'invisible* se donne comme rapport indissoluble, qui vient pour ainsi dire *avant* ses «termes» et qui nous défend de parler d'une condition humaine ou d'un monde en soi – le tout se refait à chaque instant, et la condition humaine reste toujours à instituer. En étant essentiellement *rapport*, l'homme est toujours inachevé, et cela non seulement parce qu'il a encore à être – comme se déroulait la critique heideggerienne de l'anthropologie à partir de *Être et temps* – mais parce qu'il est porteur d'un *Logos* qu'il n'institue pas et qui le traverse d'un bout à l'autre – tel que Heidegger le découvre dans ses écrits plus tardifs, même si sur des bases différentes que celles de Merleau-Ponty.

L'important néanmoins ce n'est pas d'esquisser une comparaison, mais de saisir le fait que, à chaque fois, chez Heidegger comme chez Merleau-Ponty, une certaine inflexion du chemin nous amène de l'homme vers ce qui ne lui appartient en propre qu'à condition de le dépasser, en se donnant comme rapport de sens. Car tout comme «il y a une réversibilité du voyant et du visible, et comme, au point où se croisent les deux métamorphoses, naît ce qu'on appelle perception, de même, il y a une réversibilité de la parole et de ce qu'elle signifie [...]»³⁸. Le monde comme berceau de l'expression est déjà un monde parlant³⁹, qui s'offre comme va-et-vient du sens, comme *Logos* sauvage, *dans* lequel on se retrouve et qui renverse ainsi la question *anthropo*-logique. À partir de là, ce qui devrait appeler notre l'interrogation ce n'est plus l'ἄνθρωπος en tant que ζῶον λόγον ἔχον, mais, comme on pourrait le dire avec les mots de Heidegger, la φύσις en tant que λόγος ἀνθρώπων ἔχων⁴⁰.

38 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 200.

39 Id., *Résumés de cours*, op. cit., p. 21.

40 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 40 (*Einführung in die Metaphysik*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 184.