

NOTAS Y DISCUSIONES

FRANÇOISE DASTUR

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE DE 1939 À 1980: CHAIR ET LANGAGE

Il a paru préférable, plutôt que de dessiner à grands traits et de manière nécessairement imprécise, un panorama complet de la philosophie française depuis la fin de la seconde guerre mondiale, de choisir un fil conducteur, celui de deux thématiques qui parfois s'entrecroisent et parfois s'opposent selon les philosophies considérées, celles de la chair et du langage, pour proposer quelques remarques sur une période de la philosophie française que je fais débiter en 1939, date à laquelle s'achèvent les cours qu'Alexandre Kojève a consacrés à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel à l'École des Hautes Études, cours qui, de 1933 à 1939, furent suivis par toute une nouvelle génération de philosophes décidés à combattre l'intellectualisme régnant, et que je vois s'achever en 1980, année où se tint à Cerisy un colloque fameux qui eut pour sujet "*Les fins de l'homme*" et qui rassembla autour du travail de Jacques Derrida une autre génération de philosophes nés après la guerre, marqués par la période structuraliste, et enclins à mettre en question la vision humaniste du monde.

La mort de Maurice Merleau-Ponty en mai 1961 a été le signe visible de la fin d'une période de la philosophie française — celle de la "*génération des trois H*" (Hegel, Husserl, Heidegger) qui a trouvé son expression la plus achevée dans l'œuvre philosophique de Jean-Paul Sartre. Merleau-Ponty laissait pourtant derrière lui une œuvre posthume dont on commence seulement depuis quelques années à mesurer l'importance. Cette œuvre posthume comprend deux ébauches de livres, l'un abandonné en cours de rédaction et qui fut sans doute rédigé entre 1950 et 1952, *La Prose du monde*, et l'autre, auquel Merleau-Ponty travaillait au moment de sa mort et qu'il avait intitulé *Le Visible et l'Invisible*. Ces deux textes ont été publiés respectivement en 1969 et 1964 par les soins de Claude Lefort et le moins qu'on puisse dire, c'est

qu'ils n'ont guère été lus et médités en France¹, au contraire, semble-t-il des Etats-Unis et du Canada². On dirait que la génération suivante, baptisée du terme passe-partout de "structuraliste", a conjugué ses efforts pour reléguer Merleau-Ponty dans une étape révolue de l'histoire de la pensée, ne voyant en lui que le représentant le plus prestigieux de la philosophie du sujet et d'une phénoménologie dépassée. A qui prend cependant la peine de lire l'œuvre entière de Merleau-Ponty et en particulier ses derniers écrits en dépit de leur caractère d'ébauche, il apparaît que cette œuvre a, plus que tout autre, contribué non seulement à ébranler les assises de la tradition classique et de la philosophie du sujet, mais aussi à mettre en question la dialectique hégélienne et marxiste et la phénoménologie transcendantale. A une génération qui s'est donné pour mot d'ordre la critique du "sujet" et la "mort de l'homme" (Lévi-Strauss, Foucault), aussi bien que le perspectivisme et le "polythéisme" (Deleuze, Lyotard), cette "colonne absente"³ qu'est en France l'œuvre de Merleau-Ponty aurait apporté, si elle avait été prise en compte, cet ancrage historique et ontologique qui lui fait si cruellement défaut. Car ce qui caractérise la dernière philosophie de Merleau-Ponty, c'est la réaffirmation, à un niveau plus résolument ontologique, de cette liaison indéchirable entre le langage, le corps et l'histoire qui faisait déjà le sujet de la *Phénoménologie de la perception*.

C'est cette ontologie — une ontologie de la chair et de l'expression — que je voudrais brièvement examiner maintenant en montrant en quoi elle s'oppose aussi bien à l'ontologie dualiste et à l'"humanisme" sartrien qu'à la "grammatologie" derridienne, qui, bien qu'elle prenne ses distances autant avec le structuralisme qu'avec le perspectivisme, n'en demeure pas moins la critique la plus décisive de toute expressivité.

¹ Mentionnons tout de même le numéro 46 de *L'Arc* qui fut consacré en 1971 à Merleau-Ponty et qui contient des articles portant sur l'œuvre posthume (en particulier de Marcel Gauchet, Marc Richir, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort).

² *Le Visible et l'invisible* a été traduit en anglais dès 1968 et de nombreux cours ont été consacrés depuis à Merleau-Ponty dans les Universités outre-atlantique. En Europe, c'est en Belgique et en Allemagne plutôt qu'en France qu'on trouvera un vif intérêt pour la pensée merleau-pontienne. Depuis la fin des années 1980, l'intérêt pour la dernière philosophie de Merleau-Ponty s'est pourtant éveillé en France à la suite de la parution de l'étude remarquable d'un jeune philosophe, Renaud Barbaras, consacrée au *Visible et l'invisible (De l'être du phénomène)*, Edition Jérôme Millon, Grenoble, 1988).

³ Cf. Lefort, C., *Sur une colonne absente, Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, 1978.

La critique merleau-pontienne du dualisme sartrien

Ce qui fait, sans doute plus que tout autre trait, l'unité de la philosophie française depuis les années trente, c'est le rapport à Hegel et à la dialectique. Sartre, dans une interview de 1975 qui a été publiée exclusivement en anglais⁴, a beau affirmer n'avoir vraiment "étudié" Hegel et n'être devenu "dialecticien" qu'après 1945, c'est-à-dire postérieurement à la rédaction de *L'Être et le néant*, il semble cependant que cette œuvre a beaucoup hérité d'une certaine atmosphère hégélianisante que les fameux cours d'Alexandre Kojève à L'École des Hautes Etudes de 1933 à 1939 avaient puissamment contribué à former. Sartre, il est vrai, parti lire Husserl et Heidegger à Berlin en 1933 et 1934, ne semble pas avoir été du nombre des auditeurs de Kojève, mais (c'est une question que l'interview de 1975 laisse malheureusement dans l'ombre) il a certainement entendu parler de l'interprétation que Kojève donnait de la *Phénoménologie de l'esprit* par ses amis de l'École normale, Maurice Merleau-Ponty et Raymond Aron, qui, aux côtés de Georges Bataille, Jacques Lacan, Pierre Klossowski et bien d'autres⁵, ont assisté aux cours de l'École des Hautes Etudes, lesquels ne seront publiés qu'après la guerre par Raymond Queneau.

L'interprétation que Kojève donne de l'ontologie hégélienne n'est en effet pas sans rapport avec la problématique sartrienne de l'«soi et du pour-soi» dans *L'Être et le néant*⁶ : comme Sartre le fera explicitement plus tard, Kojève refuse la dialectique de la nature hégélienne⁷ et, pour corriger "l'erreur moniste de Hegel", propose comme "tâche philosophique principale de l'avenir" l'élaboration d'une "ontologie dualiste" qui distinguerait entre l'être "identique" de la nature et l'être "dialectique", c'est-à-dire la "négativité" de l'homme⁸. Kojève justifie la

⁴Cette interview est publiée à côté d'un ensemble d'articles d'universitaires américains et français in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, (*The Library of Living Philosophers*), vol. XVI, P. A. Schilpp, La Salle, Illinois, 1982.

⁵Voir à ce sujet l'article de Raymond Queneau dans *Critique* n° 195, 1963. Raymond Aron, dans ses *Mémoires* (Juilliard, 1983) suggère que Sartre a peut-être connu, par l'intermédiaire de Merleau-Ponty, "certaines idées hégéliennes que commentait Alexandre Kojève" (*op. cit.*, p. 36).

⁶Comme le note Vincent Descombes dans *Le Même et l'autre*, E. de Minuit, 1979.

⁷Cf. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 474 (note).

⁸*Ibid.*, note des pages 485 à 487. Dans cette longue note qui dénonce "l'erreur moniste de Hegel" et en appelle à un "dualisme ontologique", Kojève cite, au nombre de ceux qui ont fait la tentative d'une "ontologie dualiste", Heidegger: "Depuis Kant, Heidegger semble être le premier à avoir posé le problème d'une ontologie double. On n'a pas l'impression qu'il soit allé au-delà de la *phénoménologie* dualiste qu'on trouve dans le premier volume de *Sein und Zeit* (qui n'est

nécessité de ce dualisme ontologique en montrant que sans lui l'histoire serait inexplicable : il ne peut en effet y avoir histoire, c'est-à-dire communication et transmission du sens, que si le référant du discours historique est une réalité naturelle non soumise elle-même au changement : "si la nature changeait au même titre que l'homme, le Discours serait incommunicable à travers le temps"⁹.

Fonder une ontologie dualiste afin que l'histoire ait un sens — peut-être en effet Sartre a-t-il rempli le programme élaboré par Kojève, mais alors davantage dans la *Critique de la raison dialectique* que dans *L'Être et le néant*, où il n'y a encore ni dialectique, ni histoire, mais uniquement le dualisme indépassable de l'en-soi et du pour-soi. Livre dont Merleau-Ponty notait déjà en 1948 qu'il "reste trop exclusivement anti-thétique"¹⁰. Sartre d'ailleurs reconnaît lui-même dans les dernières pages de *L'Être et le néant* que la synthèse de l'en-soi et du pour-soi en un être total est de fait impossible¹¹. Ce que Sartre refuse alors, c'est justement de considérer le néant autrement que comme le fait exclusif de l'homme ("l'homme est l'être par qui le néant vient au monde"¹²) et d'opérer le passage d'une subjectivité humaine (l'homme nie l'être) à la subjectivité absolue (l'être se nie en l'homme)¹³. Sartre choisit au contraire d'en rester au niveau d'une "totalité détotalisée" où il n'y a ni échange ni réciprocité entre l'en-soi et le pour-soi et où la seule ontologie possible est celle du comme si : "tout se passe comme si l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi"¹⁴.

Cette obstination à faire de l'existentialisme un humanisme est sans doute ce qui oppose le plus sûrement Sartre à Merleau-Ponty avec lequel il n'hésitera pas, dans l'interview de 1975, à se reconnaître "une incompatibilité (de pensée) fondamentale". La querelle politique qui les opposa en 1952 et la rupture qui s'ensuivit avait, de l'aveu de l'un comme de l'autre, des motifs philosophiques plus profonds. Du côté de Sartre, le refus d'une phénoménologie de la perception et d'une ontologie

qu'une introduction à l'ontologie deve exposée dans le volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à le faire reconnaître comme grand philosophe." Eu égard à la date de ce cours (1934-35), on peut dans une certaine mesure excuser le contre-sens que commet ici Kojève en confondant une pensée de la *différence* -- Heidegger ne parle pas encore explicitement dans l'oeuvre de 1927 de "différence ontologique" -- avec une philosophie *dualiste*. C'est précisément dans son combat contre le dualisme que Merleau-Ponty sera amené à se rapprocher de la pensée de la différence et donc de Heidegger.

⁹*Ibid.*,

¹⁰M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1948, p. 125.

¹¹J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 717.

¹²*Ibid.*, p. 60.

¹³Cf. V. Descombes, *op. cit.*

¹⁴Sartre, J.P., *op. cit.*, p. 715.

“continuiste” complice d’un certain heideggérianisme : “On dirait quelque fois à le [Merleau-Ponty] lire que l’être invente l’homme pour se faire manifester par lui”¹⁵. Du côté de Merleau-Ponty, la critique, dès *La Structure du comportement*, des oppositions massives qui relèvent d’une “pensée de survol”, propre d’un sujet qui oublie qu’il a un corps et qui s’installe dans la vision pure. Une philosophie de la chair, au contraire, reconnaît qu’entre les hommes et les choses, opposées pour Sartre, il y a “cet intermonde que nous appellons histoire, symbolisme, vérité à faire”¹⁶. La critique politique que Merleau-Ponty adresse à Sartre dans *Les Aventures de la dialectique* s’approfondit d’une mise au point proprement philosophique dans *Le Visible et l’invisible*. Ce qui est point d’arrivée pour Sartre — l’en-soi-pour-soi comme illusion du pour-soi — est point de départ pour Merleau-Ponty¹⁷. Sartre part de l’antithèse de l’être et du néant et construit leur union, ou plus exactement échoue à la construire, alors que pour Merleau-Ponty, pour-soi et en-soi sont deux points de vue abstraits prélevés sur l’être, la structure ou la transcendance qui sont d’abord et n’ont nul besoin d’être construits. Pas plus Kojève que Sartre, parce qu’ils placent la négativité à l’extérieur de l’être, ne sont capables de rendre compte du surgissement du pour-soi, et donc de l’histoire, à partir de l’en-soi ou de la nature. C’est là l’échec, reconnu par Sartre à la fin de *L’Être et le néant*, de l’humanisation du néant, comme c’est aussi l’échec de l’interprétation anthropologique que Kojève donne de la dialectique hégélienne.

Merleau-Ponty, quant à lui, reconnaît dans *Le Visible et l’invisible* que la dialectique est par essence instable, “si bien qu’elle n’a jamais pu se formuler en thèse sans se dénaturer”¹⁸, c’est-à-dire sans que la logique de l’identité, à savoir l’absorption de l’autre par le même, ne finisse par l’emporter dans un sens soit théologique, soit anthropologique, comme le manifeste dans son ambivalence la philosophie de Hegel¹⁹. C’est pourquoi il veut se placer lui-même dans une perspective hyperdialectique²⁰, en-deçà de l’opposition tranchée entre pour-soi et en-soi, histoire et nature, dedans et dehors — en ce point où l’être se creuse, s’ouvre à l’expression de soi, parce qu’il comprend en lui-même

¹⁵Sartre, J.P., “Merleau-Ponty vivant”, dans *Les Temps Modernes*, 1961 (17), p. 366.

¹⁶Merleau-Ponty, M., *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 269.

¹⁷Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l’invisible*, Gallimard, 1964, p. 290.

¹⁸*Ibid.*, p. 126.

¹⁹*Ibid.*, p. 127.

²⁰*Ibid.*, p. 129.

sa négation, son *percipi*²¹, et qu'alors peut surgir de lui quelque chose comme l'esprit, l'âme ou l'idée.

Chair et langage

Merleau-Ponty veut, comme Kojève, rendre compte du "fait de l'histoire". Mais cela suppose précisément l'abandon de la pensée dichotomique et l'élaboration d'une philosophie de la structure dont on trouve les prémisses dans *La Structure du comportement*. Par structure, Merleau-Ponty entend *Gestalt*, c'est-à-dire "la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant"²². En ce sens qu'il ne faut pas confondre avec ce que les "structuralistes" entendent sous le même terme²³, la structure ou *Gestalt* est ce qui rend possible le passage de la nature à la conscience, la venue de l'esprit au monde. Une telle pensée de la structure exige donc que l'on se place en-deçà de l'opposition du sujet et de l'objet, sur le terrain de leur première rencontre, au niveau de l'expérience perceptive.

Ce que la "*phénoménologie de la perception*" nous apprend en effet, c'est l'inachèvement autant du sujet que de l'objet. Du côté du sujet, la non-coïncidence avec soi n'est pas le fait de la négativité pure d'un pour-soi, mais celle d'un sujet qui, parce qu'il a un corps, reste pris dans ce qu'il perçoit et qui, comme tel, n'est pas encore un sujet personnel : "*je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois*"²⁴. Du côté de l'objet, on ne trouve pas non plus l'identité du référent naturel que supposait Kojève, mais un "champ perceptif" commandé par la structure d'horizon qu'y reconnaissait Husserl, le Husserl des derniers écrits surtout. Percevoir, ce n'est pas être dans un rapport frontal avec la chose même dans son unicité, mais c'est toujours dessiner une figure sur un fond, articuler une portion du visible. C'est pourquoi Merleau-Ponty parle dans *Le Visible et l'invisible* de la perception comme "*système dialectique, relatif, oppositif*"²⁵ en lui appliquant la terminologie que Saussure a réservé à la langue. Dans le champ perceptif, comme dans le langage, nous avons affaire non pas à des "*substances*", mais à des "*formes*" et à des "*différences*" et la perception est articulation des phénomènes et expression du sujet, ce percevant anonyme qu'il faut moins

²¹ *Ibid.*, p. 304 : "Il y a l'Être, non pas l'Être en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi*."

²² Merleau-Ponty, M., *La Structure du comportement*, P.U.F., 1942, p. 223.

²³ Voir à nouveau à ce sujet V. Descombes, *op. cit.*

²⁴ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 249.

²⁵ Merleau-Ponty, M., *Le Visible ...*, *op. cit.*, p. 267.

concevoir à l'image du sujet constituant husserlien que comme un sujet "instituant" le sens et par là l'histoire²⁶.

La critique de ce "projet de possession intellectuelle du monde" qu'est la constitution au sens husserlien²⁷ va conduire Merleau-Ponty à dénoncer son propre point de départ dans la *Phénoménologie de la perception* : "Les problèmes posés dans Ph. P. sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience'-'objet'²⁸. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de "compléter" la philosophie de la conscience en ajoutant du côté du sujet le phénomène de l'incarnation et du côté de l'objet le monde comme champ configuratif. Il s'agit plutôt de s'installer dans l'"intermonde" et d'élaborer une ontologie de la chair. Ce que Merleau-Ponty nomme "chair" — dans des expressions au premier abord déconcertantes, telles que "chair du monde", "chair des choses", "chair de l'être" — ne se confond pas avec la problématique du corps propre développée dans la *Phénoménologie de la perception*. Il ne s'agit plus seulement sous ce terme de désigner le phénomène de l'incarnation, mais de penser l'entrelacement, le *chiasme*, du monde et du moi. La chair, c'est ce qui n'est ni substance, ni matière, ni esprit, mais cet "élément" ou cette "chose générale" "qui n'a de nom dans aucune philosophie"²⁹.

Sans doute n'est-il pas facile de concevoir ce que Merleau-Ponty entend par là, une fois que sont refusées les facilités de la pensée dichotomique. La chair, pourrions-nous dire allusivement, c'est ce qui unit en un rapport *latéral* et non plus frontal le sujet aux autres et aux choses, c'est cette "éttoffe" générale du monde qui s'ouvre, se plisse ou se creuse pour que soit possible l'articulation de la vision et de la pensée. L'esprit ou l'âme ne sont pas ce "trou" dans l'être³⁰ — métaphore commune à

²⁶Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, Gallimard, 1968, p. 60 : "Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de moi-même. Ce que j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni au loin, dans le passé, comme souvenir objectif, ni actuel comme souvenir assumé, mais vraiment dans l'entre-deux, comme le champ de mon devenir pendant cette période. Et ma relation avec autrui ne se réduirait pas à une alternative : un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de mes actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde."

²⁷Merleau-Ponty, M., *Signes*, Gallimard, 1960, p. 227.

²⁸Merleau-Ponty, M. *Le Visible...*, *op. cit.*, p. 253.

²⁹*Ibid.*, p. 184 et 193.

³⁰Cf. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 249 : "Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un 'trou dans l'être', mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire". Cf. également Merleau-Ponty, M. *Le Visible...*, *op. cit.*, p.

Hegel, Kojève et Sartre — qui introduit une hétérogénéité insurmontable dans le tissu de l'être, mais ce creux ou ce pli, cette "invagination" de la chair³¹ par laquelle elle devient cette "masse intérieurement travaillée"³² où s'instituent l'articulation du sens, le devenir de la vérité et l'histoire. On peut dès lors comprendre en quel sens le langage n'est pas pour Merleau-Ponty un "problème régional", mais au contraire "un thème absolument universel"³³ et pourquoi la philosophie ne peut pas non plus être "une analyse linguistique"³⁴, car ces deux points de vue ne prennent en compte que le langage déjà constitué, le "monde clos" des signes et non pas le langage opérant, la parole parlante. Signifier, s'exprimer, parler, ce n'est pas s'évader de la chair vers le monde des idéalités et des significations pures, mais c'est "inventer une gamme de gestes" différentiels qui n'ont de sens que dans la configuration de leur usage³⁵.

L'attention que Merleau-Ponty n'a cessé de porter à ce texte du *Nachlass* de Husserl intitulé *L'Origine de la géométrie*, qu'il découvrit dès 1939 lors de sa première visite à Louvain et qu'il commentait encore dans un de ses derniers cours au Collège de France en 1959-60, s'explique par le rapport interne qu'il établit entre l'idéalité et la chair. Husserl y montrait l'historicité de l'idéalité géométrique, "instituée" par l'acte du "protogéomètre" et pourtant indéfiniment itérable, ouvrant l'espace d'une traditionnalité - vérité non pas "éternelle" puisque produite, mais "omnitemporelle" parce que toujours susceptible d'être reprise et réactivée. Or ce qui constitue l'omnitemporalité de l'idée c'est précisément son rapport à la chair, non plus certes celle du corps expressif comme c'est le cas pour les significations "sensibles", mais celle

249, où Merleau-Ponty parle de l'impossibilité d'une philosophie de l'être et du néant à cause de la "transcendance" du présent : "Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas trou. L'ouvert, au sens du trou, c'est Sartre, c'est le négativisme ou l'ultrapositivisme (Bergson), indiscernables."

³¹Merleau-Ponty, M. *Le Visible...*, *op. cit.*, p. 199.

³²*Ibid.*, p. 193.

³³*Ibid.*, p. 168.

³⁴*Ibid.*, p. 131.

³⁵Merleau-Ponty, M., *La Prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 45-47 : "Le langage ne dit jamais rien, il invente une gamme de gestes qui présentent entre eux des différences assez claires pour que la conduite du langage, à mesure qu'elle se répète, se recoupe et se confirme elle-même, nous fournisse de manière irrécusable, l'allure et les contours d'un univers de sens.", et p. 52 : "La signification des signes, c'est d'abord leur configuration dans l'usage, le style des relations humaines qui en émane." Et Merleau-Ponty ajoute en marge (p. 53) : "Tout ceci ne fait que mieux mettre en évidence la transcendance de la signification par rapport au langage."

du langage³⁶. Merleau-Ponty, dans son cours du Collège de France, note bien, à la suite de Husserl, que cette "*chair du langage*", c'est l'écriture, comme espace de communication virtuelle, en l'absence de tout locuteur et de tout auditeur, mais il comprend l'écriture comme une mutation de la parole en parole totale³⁷. En ce sens l'écriture est l'expérience-limite de la gestuelle langagière, c'est-à-dire l'ouverture d'une traditionnalité indéfinie où menace toujours l'oubli du sens, puisque dans l'écrit le sens est "*pétrifié, sédimenté, latent ou dormant*"³⁸. Il n'en reste pas moins que pour Merleau-Ponty, de l'opération expressive du corps dans la perception, à la peinture, à l'art en général et à la science, nous n'avons affaire qu'à une seule et même "*gesticulation culturelle*"³⁹ qui fonde "une seule histoire" — la traditionnalité du sens.

La grammatologie

Jacques Derrida occupe une place à part dans la philosophie française des trente dernières années et en un sens, il reprend, tout en la court-circuitant, la problématique de Merleau-Ponty. La génération des années soixante et soixante-dix a élu une nouvelle trinité philosophique : celle des trois "*maîtres du soupçon*", Nietzsche, Freud, Marx⁴⁰ et s'est enrôlée sous la bannière de l'anti-hégélianisme (Deleuze, Foucault) et donc de l'anti-dialectique. Il s'agit essentiellement pour cette génération de philosophes de dénoncer les privilèges de la conscience et du sujet et de déjouer la logique de l'identité à l'œuvre dans toute procédure dialectique. Par rapport à cette génération à laquelle il appartient par bien des aspects de sa pensée, Derrida fait cependant quelque peu figure d'outsider. D'abord parce que l'ancienne trinité philosophique continue de travailler sourdement ses écrits : c'est de l'attention porté au texte

³⁶Merleau-Ponty, M. *Le Visible...*, op. cit., p. 200 : "*Disons seulement que l'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair ni délivrée des structures d'horizon : elle en vit, quoiqu'il s'agisse d'une autre chair et d'autres horizons. C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition.*"

³⁷Merleau-Ponty, M., *Résumés ...*, op. cit., p. 166.

³⁸*Ibid.*, "*Or le sens pur de l'écrit qui sublime la solidité des choses et la communie aux pensées, c'est aussi un sens pétrifié, latent ou dormant, tant qu'un esprit vivant ne vient pas l'éveiller. Au moment où l'on touche au sens total on touche aussi à l'oubli et à l'absence.*"

³⁹Merleau-Ponty, M., *Signes*, op. cit., p. 87.

⁴⁰C'est là le titre d'une communication remarquée de Michel Foucault au Colloque de Royaumont sur Nietzsche de 1964. Cf. *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, E. de Minuit, 1967, p. 183-192.

husserlien et en particulier à *L'Origine de la géométrie* qu'il a traduit et commenté en 1962 qu'est issu son concept d'"archiécriture" ; et s'il s'agit bien pour lui de promouvoir une pensée de la différence qui ne soit pas un simple contraire de l'identité et qui ne se confonde donc pas avec la différence hégélienne, il n'est nullement question de se débarasser une fois pour toutes de la dialectique hégélienne au profit de l'affirmation nietzschéenne (ce fut le projet de Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* en 1967), mais seulement d'opérer par rapport au discours hégélien "un déplacement infime et radical"⁴¹ -- la rupture franche avec l'hégélianisme, dans la mesure où il représente le savoir absolu et la fin de la métaphysique de la présence⁴² n'étant ni possible ni pensable. Quant à Heidegger, dont il juge la pensée "incontournable" — "rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes" déclare-t-il en 1972⁴³ —, il ne s'agit nullement de le mettre à l'écart sous l'étiquette infamante d'"ontologue" puisqu'il se trouve intégré à la nouvelle trinité philosophique qu'évoque à plusieurs reprises Derrida : Freud, Nietzsche, Heidegger⁴⁴, parce qu'ils ont, du même geste, mis en question le privilège accordé à la conscience et du même coup — avec une radicalité exemplaire chez Heidegger — le privilège accordé au présent⁴⁵.

Ce qui donne en effet son impulsion à la pensée derridienne, c'est cette identité entre le privilège dévolu à la conscience et le privilège dévolu à la présence en tant qu'elle s'exprime de la manière la plus claire dans la phénoménologie husserlienne. Parti des mêmes textes que Merleau-Ponty, Derrida en tire des conclusions opposées : il s'agit moins pour lui de mettre l'accent sur l'enchaînement de l'idéalité à la chair pour en tirer une problématique de l'histoire que de critiquer l'"illusion transcendantale" qui régit tout discours, le rêve d'une idéalité du sens ou la référence à un "signifié transcendantal"⁴⁶. L'"archiécriture" — notion elle aussi sans égale dans la philosophie et qui ne se réduit pas au concept "vulgaire" d'écriture, mais enveloppe comme ses espèces écriture et parole — n'est nullement pensée comme la "gesticulation" d'un corps ou comme un symbolisme.

C'est en fin de compte sur le privilège husserlien attribué à la perception comme mode originnaire de présentation que se séparent ces

⁴¹Derrida, J., *Marges*, E. de Minuit, 1972, p. 15.

⁴²Cf., Derrida, J., *La Voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, p. 115: "L'histoire de l'être comme présence, comme présence à soi dans le savoir absolu, comme conscience (de) soi dans l'infinité de la parousie, cette histoire est close."

⁴³Derrida, J., *Positions*, E. de Minuit, 1972, p. 18.

⁴⁴Voir Derrida, J., *Marges*, op. cit., p. 18.

⁴⁵Derrida, J., *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 413.

⁴⁶*Ibid.*, p.411.

deux lecteurs de Husserl que sont Merleau-Ponty et Derrida. Merleau-Ponty lui aussi a bien vu que le "présent vivant" husserlien n'est pas coïncidence, fusion totale, point d'origine, mais coïncidence seulement partielle, toute perception étant indissolublement aussi imperception d'un horizon et d'un fond non thématés⁴⁷. Pour Merleau-Ponty aussi, il y a une "différenciation temporelle" originaire, un écart intérieur au présent qui fait de lui moins la forme d'une conscience impressionnelle qu'un être de transcendance, une "Gestalt" ou une "matrice symbolique"⁴⁸. Mais Merleau-Ponty en tire une philosophie de l'expression et de l'histoire car l'écart intérieur au présent garantit pour lui la possibilité d'une *Stiftung*, de l'institution d'un sens par un sujet qui n'est plus réduit à l'instantanéité d'une conscience actuelle et qui est par conséquent capable de coexister avec d'autres sujets et de donner à son expérience des dimensions durables. Derrida, lui, renverse en quelque sorte les termes du rapport : ce n'est plus une certaine absence qui envahit le présent originaire pour en faire un présent au sens large "présent dimensionnel ou Welt ou Etre"⁴⁹, mais c'est au contraire l'absence originelle de tout référant — de tout signifié transcendantal — qui met en marche le mouvement des "signes" : "au commencement", il n'y a pas le champ du monde et l'articulation d'un visible, mais le "signe" qui est toujours en tant que tel, signe d'une absence originaire, "trace originaire", "trace qui remplace une présence qui n'a jamais été présente, une origine par laquelle rien n'a commencé"⁵⁰.

L'absence originaire du signifié transcendantal invalide définitivement la conception du langage comme expression et communication, en même temps qu'elle "étend à l'infini le champ et le jeu de la signification"⁵¹. Car tout alors devient "langage", mais en un sens foncièrement différent de cette dicibilité générale de l'expérience que reconnaît Merleau-Ponty⁵² et qu'il pense d'ailleurs sur fond d'un indicible de principe,

⁴⁷Merleau-Ponty, M., *Le Visible ...*, op. cit., p. 244 et 249.

⁴⁸*Ibid.*, p. 284. Voir également p. 246 : "Le présent au sens large est matrice symbolique et non pas seulement un présent qui éclate vers le passé"; dans la même page, Merleau-Ponty parle d'une "existence qui n'est pas pensée d'exister", d'"une présence à Soi qui est absence de soi, contact avec Soi par l'écart à l'égard de Soi -- Figure sur fond" et il ajoute: "la Gestalt tient la clef du problème de l'esprit".

⁴⁹*Ibid.*, p. 297.

⁵⁰Derrida, J., *L'Écriture ...*, op. cit., p. 430.

⁵¹*Ibid.*, p. 411.

⁵²Cf. Merleau-Ponty, M., *Le Visible ...*, op. cit., p. 203-204 : "En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. En un sens,

le silence de la *Lebenswelt*, "ce grand pays muet qui ne nous quitte pas"⁵³ et d'où naissent toutes nos paroles. La "généralisation" du "texte" au contraire entraîne la disparition de tout "hors texte", et ce qui s'éclipse avec lui, ce sont et l'auteur - car le texte n'est pas l'expression d'un vécu, c'est-à-dire la représentation d'une présentation originaire-, et l'histoire - comme traditionnalité du sens, rétention du passé dans le présent, "schème linéaire du déroulement de la présence"⁵⁴. Ne reste à vrai dire que "l'errance joyeuse du graphein"⁵⁵

Joyeuse ? Sommes-nous véritablement capables aujourd'hui d'affirmer le jeu sans fin du monde et du texte par delà ce vieux rêve de "la présence pleine, (du) fondement rassurant, (de) l'origine et (de) la fin du jeu" qui a pour nom humanisme⁵⁶ ? Car il y a deux manières de jouer, précise Derrida : à côté du jeu sûr qui se limite à "la substitution de pièces données et existantes, présentes" où la nécessité de l'interprétation est vécue comme un exil, il y a "l'aventure séminale de la trace", qui consiste en cette interprétation active dont Nietzsche a indiqué la voie et qui tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme. Entre ces deux modes "absolument inconciliables" de l'interprétation, Derrida refuse cependant de choisir "parce qu'il faut essayer d'abord de penser le sol commun, et la différance de cette différence irréductible"⁵⁷. N'est-il pas permis de penser que Merleau-Ponty, précisément parce qu'il a su comprendre la présence à soi comme une absence de soi et le contact avec soi comme un écart et parce qu'il s'est refusé les facilités de la pensée dichotomique et de l'ontologie dualiste qu'elle implique, s'est avancé, quoique par un tout autre chemin, vers une telle pensée de la différance ? Ce chemin propre à Merleau-Ponty passe par ce qu'il caractérise lui-même comme "le paradoxe de l'expression"⁵⁸, lequel ne nous permet pas de nous enfermer simplement dans ce que Novalis nomme le caractère monologique du langage⁵⁹. Car: "Il nous faut donc

comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois."

⁵³*Ibid.*, p. 167.

⁵⁴Derrida, J., *Positions*, op. cit., pp. 76 ss.

⁵⁵Derrida, J., *L'Écriture ...*, op. cit., p. 429.

⁵⁶*Ibid.*, p. 427.

⁵⁷*Ibid.*

⁵⁸Merleau-Ponty. M., *La Prose ...*, op. cit., p. 160.

⁵⁹Cf. Novalis, "Monologue" in *Fragments*, Aubier Montaigne, 1973, p. 71 : "Mais le propre du langage, à savoir qu'il n'est tout uniment occupé que de soi-même, tous l'ignorent. C'est pourquoi le langage est un si merveilleux mystère, et si fécond : que quelqu'un parle tout simplement pour parler, c'est justement alors qu'il exprime les plus originales et magnifiques vérités. Mais qu'il veuille au contraire parler de quelque chose de précis, voilà tout aussitôt la langue mali-

*dire du langage par rapport au sens ce que Simone de Beauvoir dit du corps par rapport à l'esprit : qu'il n'est ni premier, ni second. [...] Le langage, lui aussi, n'est pas au service du sens, et ne gouverne pas le sens ; de l'un à l'autre il n'y a pas de subordination, ni de distinction que seconde. Ici personne ne commande et personne n'obéit ; en parlant ou en écrivant nous ne nous référons pas à quelque chose à dire qui soit devant nous, distincte de toute parole, ce que nous avons à dire n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit*⁶⁰.

Lorsque donc Derrida, dans la conférence de 1968 intitulée "*Les fins de l'homme*" qui donnera son titre au colloque de 1980, souligne que l'humanisme est le sol commun de toute une époque de la pensée française, de Bergson à Sartre, en passant par Kojève et Alain, et le lieu commun de l'existentialisme, athée ou chrétien, comme du marxisme, du personnelisme et du spiritualisme et voit même à l'œuvre dans les pensées de Husserl et de Heidegger une certaine "*relève*" de l'humanisme⁶¹ et que, d'un ton quelque peu apocalyptique⁶², il se laisse aller à annoncer lui aussi, comme Michel Foucault qu'il cite d'ailleurs⁶³, la fin prochaine de l'homme, on peut se demander si cette question de l'antihumanisme qui a polarisé toute la pensée française du début des Strauss, Lacan, Althusser) ne provient pas d'une pensée trop schématique de la subjectivité humaine et si le meilleur remède contre ce terrorisme structuraliste n'eût pas été la lecture de l'œuvre tardive de Merleau-Ponty, injustement méprisé durant toute cette période. Car l'opinion générale d'alors allait bien, comme le souligne Foucault, dans le sens d'une incompatibilité peut-être sans recours entre les structures et la subjectivité. Il ne s'agit certes pas de voir a contrario en Merleau-Ponty un avocat de l'intériorité et de la subjectivité au sens classique, mais plutôt de montrer que son projet philosophique tout entier le conduisait à promouvoir une forme de pensée qui n'opposerait plus l'intériorité à l'extériorité, le sujet au monde, les structures à l'expérience vivante. Cette pensée n'est pas pour autant une pensée de l'intériorité du sujet, mais au contraire une pensée de la non-extériorité du voyant et du visible, une pensée de l'être dans le monde du sujet. Car les structures ne sont pas déjà toutes faites et elles

cieuse qui lui fait dire les pires absurdités, les bourdes les plus ridicules. C'est d'ailleurs bien de là que vient la haine que tant de gens sérieux ont du langage."

⁶⁰Merleau-Ponty. M. *La Prose...*, op. cit., p. 158-159.

⁶¹Derrida, J., *Marges de la philosophie*, E. de Minuit, 1972, p. 136 et 138.

⁶²C'est le titre de sa communication au colloque de 1980 : "*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*" in *Les Fins de l'homme*, colloque de Cerisy, Galilée, 1981, pp. 445 ss.

⁶³ Cf. Derrida, J. *Marges*, op. cit., p. 131 où l'on trouve en exergue de la conférence "*Les fins de l'homme*", le passage suivant des *Mots et les choses* : "*L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine*".

n'existent pas sans nous, mais elles sont ces "*membrures du visible*" qui sont toujours en devenir et qui par conséquent requièrent notre participation. La pensée de Merleau-Ponty, surtout dans sa dernière période, est une pensée de la structure vivante pour laquelle l'intériorité ne renvoie plus à un sujet clos sur lui-même, mais devient la dimension d'un être qui en perdant sa positivité en vient à se confondre avec le mouvement même de l'expérience.

FRANÇOISE DASTUR
Université de Paris XII