

COMMENT MERLEAU-PONTY RENOUVELLE-T-IL L'ONTOLOGIE DE LA PERCEPTION HÉRITÉE D'ARISTOTE ?

Renaud Barbaras a montré récemment¹ à quel point la théorie de la perception de Merleau-Ponty est proche de celle d'Aristote, bien qu'aucune référence n'y soit jamais faite. En effet, grâce à sa conception de l'acte et de la puissance, Aristote évite les oppositions établies par la pensée classique et que cherchera à dissoudre la phénoménologie : opposition entre le sujet et l'objet, qui rend insoluble, sinon par coup de force, le problème du rapport du sentant au senti, opposition entre le pôle agent et le pôle patient, qui contraint à favoriser sans pouvoir justifier ce privilège, soit la conscience transcendante (idéisme), soit le monde naturel (empirisme). Aristote, poursuit Barbaras, est précurseur de la phénoménologie par sa capacité à penser à la fois l'unité de l'acte de perception et la dualité des intervenants potentiels de cet acte, dualité sans laquelle il n'y a ni expérience ni discours possible. Ajoutons que cette conception de la sensation comme une rencontre créatrice dépassant les catégories de l'actif et du passif est tout à fait originale dans l'Antiquité et ne sera pas suivie (peut-être parce que pas comprise) : les Stoïciens comme les Épicuriens reviendront à des explications en termes d'impression ou de modification subie par l'âme sous l'action de quelque chose venant de l'extérieur. Mais l'intention de Barbaras est également de réfuter, par cet article, les conclusions de M. Malherbe², selon lequel, là où Aristote théorise par concepts, Merleau-Ponty ne fait que répéter sur le mode mineur de la description et de la métaphore. Contre cela, Barbaras défend l'idée que Merleau-Ponty est bien arrivé à « penser ensemble l'unité du sentir comme événement avec la dualité qu'il implique en tant qu'expérience susceptible d'être formulée »³, quoiqu'il l'ait fait sur le mode

1. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (chap. 1 : « La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote »), Paris, Vrin, 1998.

2. M. Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, Paris, Vrin, 1991.

3. R. Barbaras, *op. cit.*, p. 24.

de la dénegation, seul mode possible étant donné la nature même du dire par rapport au sentir : « Parce qu'il veut *dire* le sensible, il fait appel aux concepts de sujet et d'objet, mais parce que c'est le *sensible* qu'il veut dire, il est obligé de les nier aussitôt qu'ils ont été posés. »¹ Il soutient donc que Merleau-Ponty ne s'est pas replié sur la métaphore et le rendu poétique d'un événement qui se déroberait inévitablement au concept² mais qu'au contraire sa conceptualisation de la puissance dans *Le visible et l'invisible* améliore celle d'Aristote ; alors que cette dernière était dépendante de la substance parce que « adossée à un substrat permanent et orientée vers la pure actualité de la quiddité », la puissance ou la latence de Merleau-Ponty est plus originale que toute substance, constituant « à la fois son sol et son mode d'émergence »³.

Aux convergences qu'a bien notées Barbaras entre les deux auteurs, on pourrait en ajouter encore bien d'autres, comme l'unité synergique du corps sentant⁴, l'identité entre la sensation et la conscience de sensation⁵, la définition même de la sensation comme ouverture au monde extérieur⁶, ou encore son caractère le plus souvent involontaire et, d'une certaine manière, impersonnel⁷. Mais je voudrais plutôt, au-delà de ces convergences dans la description du phénomène, me pencher sur les différences qui opposent les deux auteurs à propos des fondements ontologiques de la perception, car il me semble que cette partie de l'article de Barbaras est insuffisamment argumentée et que les différences ne se situent pas là où il les voit. Ainsi, par exemple, chez Aristote, domine l'hypothèse ontologique que seules certaines qualités et déterminations de substances sont sensibles mais que les substances elles-mêmes doivent être « placées sous » ces déterminations par un raisonnement accompagnant spontanément toute sensation. C'est cette hypothèse qui lui permet de passer de l'évidence de l'acte à la présence des étants sensibles en puissance. Chez Merleau-Ponty, c'est probablement la théorie du corps propre qui joue ce rôle, en attestant une permanence du sentant au-delà de l'instantanéité de l'acte, permanence qui est accordée ensuite par analogie aux autres étants. Mais Barbaras franchit d'un saut la

1. *Ibid.*, p. 23.

2. La métaphore, dans toute cette discussion, est entendue comme une expression moins aboutie que le concept, d'une manière proche de la conception de Ricœur selon lequel, par sa distinction de similitudes sur un fond de différences, la métaphore constitue un stade préparatoire, pré-scientifique, tendu vers le concept qui dira proprement l'être grâce à une prise de distance critique par rapport à la métaphore (*La métaphore vive*, 1975). Pour rappel, il s'opposait ainsi à la conception de Derrida disant qu'un même retrait caractérise la métaphysique et la métaphore, et que ce retrait correspond au retrait de l'être, que tout langage manque nécessairement (*La mythologie blanche*, 1971 ; *Le retrait de la métaphore*, 1978).

3. R. Barbaras, *op. cit.*, p. 29.

4. Respectivement : Aristote, *De Anima*, 425 a 30 - b 4, et *De Somno* 2, 455 a 12 - b 1 ; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 265-271.

5. *De Anima*, 425 b 12-25 ; *De Somno* 2, 455 a 12 - b 1 ; *Phénoménologie de la perception*, p. 274-278 ; *Le visible et l'invisible*, p. 186, 191.

6. *De Anima*, 417 b 19-26 ; *Phénoménologie de la perception*, p. 239.

7. *De Anima*, 417 b 19-26 ; *Phénoménologie de la perception*, p. 249-250.

distance de l'acte à la puissance : quand Merleau-Ponty fonde l'existence de la couleur sur la perception de la couleur (« s'il s'avère qu'il n'y a pas là du rouge, c'est donc que je ne l'ai pas vraiment vu »¹), il n'étend pas cette certitude au-delà de la couleur en acte (« Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte ») ; mais Barbaras, en explicitant la phrase, l'étend à la couleur en puissance : « Dire que je sens, c'est dire qu'un objet sensible est présent. »² Or un tel court-circuit suppose la distinction spontanée et claire entre une expérience réellement perceptive, nous mettant en contact avec quelque chose d'extérieur à nous, et diverses expériences de présence mentale d'un objet sans nécessaire présence physique, comme le souvenir, la fiction, le phantasme. Et c'est en partant de cette distinction insuffisamment justifiée que Castoriadis³ a entrepris de montrer la dépendance de Merleau-Ponty vis-à-vis de l'ontologie héritée, estimant que le privilège accordé à la perception ne serait qu'une variante du privilège traditionnel accordé à la *res*. Pour lui, au contraire, toutes les expériences intentionnelles sont réunies sous le mode d'être de l'imagination radicale, et toute distinction entre elles est construite secondairement, de sorte qu'aucune ne peut être considérée comme un accès privilégié, ni à l'être ni à la connaissance⁴. En fait, si Merleau-Ponty maintient l'opposition entre objets « réels » et « irréels », c'est pour invalider le doute pyrrhonien ou méthodique jeté sur notre accès à la vérité : « Il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si, par un vice de notre esprit, ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi : car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestât comme vraie, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper, affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité. Nous sommes dans la vérité et l'évidence est "l'expérience de la vérité". Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité. »⁵ Cependant, ce geste de réaffirmation d'une communication origi-

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 429.

2. R. Barbaras, *op. cit.*, p. 19.

3. C. Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, V, Paris, Seuil, 1997.

4. C'est pourquoi il faut rendre compte du mode d'être du rêve par lui-même et non négativement comme un « être au monde sans corps ». Castoriadis va même plus loin en faisant du rêve une « pure présentation (...) dans laquelle toutes les déterminations, y compris les plus élémentaires, du *sein-émoi* traditionnel peuvent se trouver ébranlées et annulées » (art. cité, p. 188). Son affirmation repose sur la découverte de Freud que l'inconscient ignore l'ordre temporel et la contradiction. Cependant, entre cette ignorance et l'abolition des cadres ontologiques, il y a probablement un pas à franchir, car le fait de pouvoir inverser l'ordre des événements ou de la causalité n'empêche pas que demeurent les catégories temporelles d'avant et d'après, et, d'autre part, s'il n'y avait aucune distinction entre l'apparition d'une chose et de son contraire, pourquoi l'inconscient mettrait-il en scène l'une plutôt que l'autre ?

5. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XI.

naire répète du même coup la coupure aristotélicienne entre le vrai, accessible aux sens, et l'erreur due à l'imagination¹.

Indépendamment de leur interprétation de Merleau-Ponty, Barbaras et Castoriadis partagent la volonté de dépasser les structures profondes de l'ontologie de la perception, en passant par l'abolition de certaines différences : différence entre rôles « actif » et « passif », entre « objets » réels et imaginaires, et, jusqu'à un certain point, entre « sujets » et « objets ». À ce propos, je voudrais d'abord lever une ambiguïté à propos de l'identité du sentant et du senti chez Merleau-Ponty, avant d'examiner plus généralement dans quelle mesure les cadres structurels de l'ontologie « héritée » (en l'occurrence, aristotélicienne) sont bouleversés. Selon Barbaras, le sentant et le senti sont à la fois identiques et différents parce qu'ils résultent d'une différenciation interne au sein de l'indistinction originaire qui est la Visibilité en général ou la chair². Or certains textes du *Visible et l'invisible* semblent poursuivre l'indistinction des deux aspects au-delà de leur constitution en un mode d'être propre ; c'est pourquoi j'essaierai de montrer que, dans ces passages en tout cas, un certain usage de la métaphore obscurcit le sens plutôt qu'il ne l'éclaire.

Rappelons d'abord la raison de cette tendance, qui est la volonté d'éviter les écueils de la théorie classique de la perception. Un premier écueil consistait, en effet, à définir les termes de la sensation indépendamment l'un de l'autre, et de chercher ensuite à justifier leur correspondance : « Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs, et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant. C'est mon regard qui sous-tend la couleur, c'est le mouvement de ma main qui sous-tend la forme de l'objet ou plutôt mon regard s'accouple avec la couleur, ma main avec le dur et le mou, et dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre. Sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague. »³ Un autre écueil, résultant du premier, consiste à oublier que le sentant est aussi du sensible et qu'il ne sentirait pas s'il n'était pas sensible : « Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur,

1. Non que toute sensation soit pour Aristote nécessairement vraie, mais seulement les sensations simples, car dès qu'il y a composition de sensations (ce qui arrive ordinairement) ou attribution d'une qualité sensible à un sujet, l'erreur est susceptible de surgir. De la même manière, en ce qui concerne les objets de la pensée, Aristote conçoit une vérité sans contraire possible tant qu'il s'agit de concepts simples, mais une possibilité de vérité ou de fausseté dans le domaine de la proposition prédicative (*Métaphysique*, 1051 b 30-32). Il reste que, dans tous les cas, la vérité est dictée par le réel : « Tu n'es pas blanc parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, mais, parce que tu es blanc, en disant cela nous disons vrai » (*ibid.*, 1051 b 6-9).

2. R. Barbaras, *op. cit.*, p. 25-26.

3. *Phénoménologie de la perception*, p. 247-248.

la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante.¹ Or, ces deux conditions nécessaires pour comprendre la sensation, on les trouve exprimées déjà dans le *De Anima*, de manière moins ample et moins belle sans doute, mais tout aussi probante. En effet, Aristote a recours à son vocabulaire technique pour ranger les couples sentant-senti ou pensant-pensé sous la catégorie du « relatif » : « Certaines choses sont appelées relatives (...), comme le mesurable par rapport à la mesure, le connaissable par rapport à la science et le sensible par rapport à la sensation. »² La relativité exprime l'interdépendance de deux termes opposés qui ne peuvent être définis l'un sans l'autre (comme, par exemple, le double et la moitié, le grand et le petit). C'est de cette façon que l'essence de chaque sens possède par nature une correspondance avec le sensible qu'elle sent en propre³. Or le déterminisme naturel qui apparaît dans cette phrase, comme dans toute la théorie aristotélicienne de la nature, doit être compris comme un déterminisme contingent. Contrairement à la plupart des philosophes de l'Antiquité, Aristote ne conçoit aucune raison ultime, ni Bien ni Providence, qui justifierait que l'étant est comme il est. La contingence de notre rapport au monde est tributaire du type de matérialité de nos organes : c'est parce

1. *Le visible et l'invisible*, p. 152-153. Cf. *L'œil et l'esprit*, p. 18-19, où le corps, à la fois voyant et visible, est dit « un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit ». Françoise Dastur a fait remarquer la différence entre cette perméabilité du dedans et du dehors et la disparition foucaldienne du sujet dans le dehors, voyant chez Merleau-Ponty « 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 » (« Merleau-Ponty et la pensée du dedans », *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, éd. Richir et Tassin, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 44).

2. *Métaphysique*, Δ 15, 1020 b 31-32. Les relatifs constituent une des espèces des « opposés » (*Mét.*, Δ 10, 1018 a 21) qui, appelés en grec *antikeimena*, sont devenus en latin *objecta*.

3. *De Anima*, II 6, 418 a 24-25. Les sensibles propres sont ceux qui ne peuvent être sentis que par un seul sens, par exemple la couleur par la vue, le son par l'ouïe, tandis que le mouvement, la grandeur, la figure sont des sensibles communs, qui peuvent être sentis par plusieurs sens.

qu'ils sont des rapports (*logos*) et des médiétés (*mesotès*) entre les extrêmes sensibles qu'ils sont capables d'estimer (*krinei*) l'intensité du donné sensible, et c'est pourquoi aussi un excès de son détruit l'ouïe et l'estimation du chaud et du froid dépend de la chaleur du corps¹. Autrement dit, le corps sent parce qu'il est fait des mêmes matériaux que ce qu'il sent, et possède les mêmes qualités. Cependant, tout n'est pas capable de sentir, parce que pour sentir il faut pouvoir mesurer : quand il parle de la mesure au livre I de la *Métaphysique*, Aristote reprend à son compte la déclaration de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses, en l'attribuant à l'homme en tant que connaissant et sentant (1053 b 1). Merleau-Ponty semble redécouvrir cette notion fondamentale lorsqu'il remplace l'adéquation moderne entre des structures connaissantes et un monde connaissable par la notion de mesure d'un monde mesurable : « Nous avons, non pas une conscience constituante des choses, comme le croit l'idéalisme, ou une préordination des choses à la conscience, comme le croit le réalisme (ils sont indiscernables en ce qui nous intéresse ici, parce qu'ils affirment tous deux l'adéquation de la chose et de l'esprit) – nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler, des mesurants pour l'Être, des dimensions où nous pouvons le reporter, mais non pas un rapport d'adéquation ou d'immanence. La perception du monde et de l'histoire est la pratique de cette mesure, le repérage de leur écart ou de leur différence à l'égard de nos normes. »² Sur toute cette question, Castoriadis, tout en utilisant son propre langage, ne dit pas autre chose : le rapport de l'homme au monde est avant tout déterminé par l'imagination radicale, qui est cette faculté de tout vivant de créer un monde propre, non seulement en donnant des significations à ce qui est perçu, mais plus originairement en percevant d'une certaine façon, d'après la particularité des récepteurs de chacun. Par exemple, il est tout à fait contingent que certaines longueurs d'onde de la lumière soient perçues sous forme de couleurs ; et cette contingence s'étend au discours scientifique qui, en décrivant le phénomène de la couleur en termes de longueurs d'onde, ne fait qu'instituer une autre grille de lecture du monde, quantitative et non plus qualitative, les deux accès étant ultimement fondés sur l'institution du langage. Aristote et Castoriadis mettent ainsi, conjointement quoique à des degrés différents, l'accent sur ce qui, dans la perception, est création humaine, tandis que chez Merleau-Ponty la pondération se fait au profit du sensible qui devient principe du sentant : « Ce n'est plus la vie du sujet qui conduit l'Être à la visibilité, c'est au contraire la visibilité intrinsèque de l'Être qui porte en elle la possibilité de la subjectivité : le surgissement du voyant est synonyme d'accomplissement de la visibilité sous la forme d'une apparition déterminée. »³

1. *De Anima*, II 11, 424 a 2-16.

2. *Le visible et l'invisible*, p. 140.

3. R. Barbas, *op. cit.*, p. 25.

Il semble que ce soit la peinture qui ait amené Merleau-Ponty à concevoir une relation de type osmotique dans laquelle le monde a tout à donner. En effet, dans la peinture, « il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint »¹. L'œuvre du peintre est si peu une création volontaire qu'on peut dire qu'il pose au monde « la question de celui qui ne sait pas à une vision qui sait tout, que nous ne faisons pas, qui se fait en nous »². La peinture est la rencontre entre un spectacle qui s'impose et une main qui l'accueille et lui répond en le transformant ; le paysage peint en se servant de l'homme, le visible habite le voyant et agit en lui. L'art est, pour cette raison, le schème dont se sert Merleau-Ponty pour saisir le « monde sauvage », où tout est à la fois voyant et visible : « Le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. »³

Le choix de considérer ce « regard des choses » comme une métaphore ou de l'entendre au sens propre est un choix d'une portée ontologique considérable. Si, en effet, on le comprend de manière métaphorique, les cadres fondamentaux de l'ontologie héritée demeurent, même si la pensée y est renouvelée. Une telle lecture est favorisée par les analyses très husserliennes de la *Phénoménologie de la perception*, dans le cadre de la réflexion sur l'identité des objets à travers la multiplicité de leurs aspects⁴. En effet, ce qui y garantit l'identité de l'objet sensible au cours de son exploration, c'est d'abord le fait que chaque détail considéré ne se révèle que sur le fond d'un horizon, celui de tous les aspects qui viennent d'être parcourus, de ceux

1. *L'œil et l'esprit*, p. 31-32.

2. *Ibid.*, p. 30.

3. *Le visible et l'invisible*, p. 183. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 82-83 : « L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'"autre côté" de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée – mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti – un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir. »

4. *Phénoménologie de la perception*, p. 81-83.

qu'on a l'intention de parcourir, et de tous ceux qu'on laissera dans l'ombre, soit en vertu de l'impossibilité d'épuiser la richesse sensible de l'objet, soit parce qu'ils n'entrent pas dans notre intérêt du moment. Faisant face à cet horizon interne de l'objet d'exploration, un autre horizon procure une identité à l'objet, et c'est l'ensemble des choses qui l'entourent et le regardent de toutes parts : la relation spatiale concrète que cet ensemble de choses entretient simultanément avec leur point focal commun garantit qu'un regard qui prendrait successivement leurs multiples places aurait accès de la même manière à une totalité unique. En considérant ainsi l'objet comme je ressens mon propre corps, c'est-à-dire comme situé au milieu d'un environnement dont chaque partie perçoit une partie différente de lui, je lui attribue le même type d'unité et d'identité, qui consiste en une somme infinie d'actes de sensation. En effet, s'il est douteux pour moi que l'objet vu d'abord de derrière soit identique à celui vu ensuite de devant, le doute est levé quand je considère la simultanéité de tous les actes de vision émanant de toutes les choses qui font face à toutes les faces, cachées ou non pour moi, de cet objet. Les deux conditions d'unité de la multiplicité sensible qui émergent ainsi, à savoir l'unité du processus duratif de l'exploration et la simultanéité des rapports de face-à-face entre tous les aspects sensibles et leur vis-à-vis environnant, reposent ultimement sur une double continuité : celle du temps et celle de l'espace. Et ce qui permet de dire que le temps de l'exploration est continu et résiste au soupçon de n'être constitué que de fragments occupés peut-être chacun par le mouvement d'un autre sujet et d'un autre objet, et, d'autre part, que l'espace étendu tout autour résiste à son tour au soupçon de n'être constitué que de fragments sans positions stables et interactives, c'est, chez Merleau-Ponty, la certitude intime de l'identité spatio-temporelle de mon propre corps. En effet, si celui-ci « est permanent, c'est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets »¹. Alors que l'expérience subjective, chez Aristote, était un indice parmi d'autres de la continuité temporelle, mais que la condition ultime en était la nécessité objective d'un mouvement éternel de l'univers², ici la vérité n'est plus ni logique ni empirique, elle est existentielle et surtout perceptive. L'intention du phénoménologue est de mettre en évidence le rôle du monde environnant comme substitut d'un regard au sens propre, comme face-à-face inanimé suffisant pour révéler les aspects cachés d'un objet, de sorte que s'instaure une collaboration entre les choses, le corps propre et la conscience percevante, et que l'extériorité cesse d'être étrangeté pour se manifester comme un semblable, comme un allié dans l'exploration. Si l'on admet cette explication, un « regard des choses » n'existe que sur le mode du « comme si », par projection sur les choses d'un pouvoir du corps propre, qui fonde la perception davantage sur sa différence que sur son identité avec le monde. Dans ce

1. *Ibid.*, p. 108.

2. Cf. *Physique*, respectivement, IV, 11 et VIII, 1.

texte, d'ailleurs, le mot « voir » est toujours muni de guillemets quand il est attribué aux choses : « Quand je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent “voir”, le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle “montre” à la cheminée. » S'il n'y a donc là qu'une métaphore, les principaux jalons de l'ontologie traditionnelle sont maintenus : temps et espace continus, sujets et objets distingués par la perception effective des uns, fictive des autres.

Cependant, d'autres textes semblent indiquer que Merleau-Ponty entend ce regard au sens propre et le fonde sur le fait que « la perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle »¹, phrase que Rudolf Bernet commente ainsi : « Si ce n'est pas seulement le corps, mais aussi la chose qui voit les choses, si mon regard voit ce que les choses veulent bien lui montrer, c'est que le corps et la chose sont taillés dans la même étoffe, ou traversés par la même vie indivise. »² Dans ce cas, les cadres ontologiques traditionnels sont pulvérisés et il n'y a réellement plus de différence entre ce qu'Aristote appelait les êtres animés et les inanimés, ou encore les vivants et les non-vivants. Mais, en réalité, Merleau-Ponty ne va pas jusqu'à l'indistinction, puisqu'il parle d'un certain visible, d'un certain tangible, capable de se retourner sur « tout le visible, tout le tangible dont il fait partie »³. Dire que le corps et la chose sont taillés dans la même étoffe ou, selon les mots de Merleau-Ponty, que le corps est « pris dans le tissu du monde et [que] sa cohésion est celle d'une chose »⁴, c'est se situer au niveau de la puissance que tous deux ont en tant que sensibles, mais cela ne rend compte en aucune façon de la puissance de sentir. Une explication inspirée d'Aristote serait que l'acte de vision étant le même pour l'œil et pour la chose vue, une identification est possible dans l'acte, de sorte que, puisque l'œil voit, la chose aussi voit. Mais Aristote prend la précaution d'ajouter que, si l'acte n'est rien d'autre que l'identité du sensible en acte et du sentant en acte, c'est-à-dire l'identité en un seul et même fait du fait d'être senti et du fait de sentir, cela n'entraîne pas que sentir et être senti aient le même être et signifient la même chose : « L'organe sensoriel est le premier [réceptacle] dans lequel se trouve une telle puissance. Il est donc d'une certaine manière la même chose [que la sensation] mais son être est autre ; en effet, ce qui est senti peut être une grandeur tandis que ni l'être de ce qui peut sentir ni la sensation ne sont une grandeur, mais une proportion et une puissance de celui-là. »⁵ Pour certaines sensations, d'ailleurs, le langage est clair car il possède un nom pour l'acte du sentant (*akouein*, entendre) et un nom pour l'acte du senti (*psophein*,

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 429.

2. « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la philosophie de la perception chez Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, op. cit., p. 74.

3. *Le visible et l'invisible*, p. 183.

4. *L'œil et l'esprit*, p. 19.

5. *De Anima*, II 12, 424 a 24-28.

produire un son)¹. Il est difficile d'imaginer que Merleau-Ponty ait négligé cette différence pour confondre tout à fait l'acte de voir et celui de faire voir. Et pourtant, dans un autre passage, se répète le même glissement : « Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais. Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité. — Mais le ciel n'est pas esprit, et il n'y a aucun sens à dire qu'il existe pour soi ? — Bien sûr le ciel du géographe ou de l'astronome n'existe pas pour soi. Mais du ciel perçu ou senti, sous-tendu par mon regard qui le parcourt et l'habite, milieu d'une certaine vibration vitale que mon corps adopte, on peut dire qu'il existe pour soi en ce sens qu'il n'est pas fait de parties extérieures, que chaque partie de l'ensemble est "sensible" à ce qui se passe dans toutes les autres et les "connaît dynamiquement". »² Comment conceptualiser un tel texte ? Sous des accents hégéliens de nature devenant esprit dans l'une de ses parties, résonne encore l'écho aristotélicien de l'indistinction dans l'acte de son versant « objectif » et de son versant « subjectif »³, mais l'impression qui domine, c'est plutôt le refus de lever ce « mystère » de la réversibilité des rôles.

Pour l'un et l'autre texte, la lecture métaphorique me semble la seule tenable, du fait que, dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty prend lui-même une distance vis-à-vis de sa métaphore. Il corrige, en effet, la « réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché », qui avait été dite « sommairement », en soulignant « qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »⁴. Pour appuyer la nécessité de cette nuance, il répète la description, déjà présente dans *Phénoménologie de la perception*, de la main droite touchant la main gauche, et qui ne peut la toucher qu'en tant qu'elle est sensible et jamais en tant qu'elle est elle-même en train de toucher autre chose. Il introduit alors ce nouveau type d'unité, capable d'« enjamber » tant la dualité du corps propre comme sensible et comme sentant, que celle des moments successifs de la vie tactile, et qui consiste en l'appartenance à un même tissu d'être. Mais comme ce tissu, cette chair, loin d'être une détermination univoque, est la multiplicité infinie de la latence, il

1. *De Anima*, III 2, 425 b 26 - 426 a 1. De même, l'enseignant qui enseigne et l'élève qui est enseigné construisent ensemble le savoir dans l'âme de l'élève ; il ne s'agit pas chez celui-ci d'une réception passive mais d'une activité d'acquisition. Et, pourtant, il s'agit d'un seul processus, qui reçoit deux noms, enseignement ou apprentissage, selon qu'il est considéré du côté de l'un ou de l'autre de ses acteurs.

2. *Phénoménologie de la perception*, p. 248.

3. C'est en termes aristotéliciens que Barbaras comprend ce texte : « La conscience n'accomplit la sollicitation du bleu qu'en le devenant, l'actualisation de la conscience percevante est synonyme de celle du bleu, si bien que l'on peut dire indifféremment que je perçois le bleu ou que le bleu se perçoit en moi » (*op. cit.*, p. 21).

4. *Le visible et l'invisible*, p. 194.

n'est pas nécessaire d'uniformiser le sensible et le sentant pour abolir la distinction absolue entre « sujets » et « objets ». De l'indistinction de la puissance peuvent surgir des envers et des endroits, des dualités adhérentes l'une à l'autre sans être identifiées par des actes identiques. Dès lors, l'attribution d'une vision aux choses fait place à la reconnaissance d'une vision chez les autres voyants : « Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires ; certes, pour y croire, pour faire entrer en compte une vision qui n'est pas la nôtre, c'est inévitablement, c'est toujours à l'unique trésor de notre vision que nous puisons, et l'expérience donc ne peut rien nous enseigner qui ne soit esquissé en elle. »¹ Par ce texte, Merleau-Ponty réaffirme la spécificité du sentant qu'il semblait vouloir diluer pour contrer son exacerbation par certaines philosophies, et accepte cette différence qui, chez Aristote, est celle de l'animé et de l'inanimé. Le détour, pour autant, n'était pas inutile, puisqu'il a accompli l'exigence théorique de manifester le distinct à partir de l'indistinct, le lié à partir du lien. Mais il fallait pour cela assigner sa juste portée au schème de la peinture qui, s'il permet au départ de déstabiliser une réflexion trop focalisée sur les oppositions duelles, empêche ensuite, par son usage de la métaphore, de rendre compte d'une expérience qui n'est que jusqu'à un certain point celle de l'identité.

Si, donc, le principal changement ontologique qu'introduit Merleau-Ponty ne réside pas dans l'identité et la différence des intervenants de la sensation, Castoriadis a raison de le situer dans la prééminence accordée à la perception, qui récupère toutes les fonctions humaines essentielles, au point que même le problème de l'intersubjectivité est résolu par la perception que nous avons de l'expérience des autres : « Du fond de ma subjectivité je vois paraître une autre subjectivité investie de droits égaux, parce que dans mon champ perceptif se dessine la conduite d'autrui, un comportement que je comprends, la parole d'autrui, une pensée que j'épouse, et que cet autre, né au milieu de mes phénomènes, se les approprie en les traitant selon les conduites typiques dont j'ai moi-même l'expérience. »² S'il y a renversement ontologique, c'est là qu'il commence. Comme le dit Barbaras, dans *Le visible et l'invisible*, la perception devient « initiation au sens d'être de l'Être », car « le mode d'être du perçu a une signification définitive et vaut donc pour tout

1. *Ibid.*, p. 188.

2. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (exposé devant la Société française de philosophie, 23 novembre 1946), Paris, Verdier, 1996, p. 52-53.

être ». Les deux mises en question des distinctions traditionnelles se complètent ainsi comme les deux étapes d'un même mouvement : d'abord, sélection de la perception parmi les autres actes intentionnels, ensuite glissement depuis la sensation comme événement vers le sensible comme condition de l'événement. J'en arrive ainsi à la deuxième étape de mon raisonnement, qui consiste à essayer d'expliquer en quoi et pourquoi les ontologies aristotélicienne et merleau-pontienne sont différentes, et à défendre la thèse que, malgré cette différence, elles s'inscrivent et doivent s'inscrire dans le même cadre fondamental.

Le projet de Merleau-Ponty exprimé au début du *Visible et l'invisible* était de comprendre la foi perceptive et l'incrédulité toujours prête à y surgir (la vision du monde va de soi, et donc on n'a pas besoin de se demander ce que signifie au juste « vision », « monde » et « nous », jusqu'au moment où une perception ne se distingue pas bien d'un rêve ou d'une hallucination). Le philosophe ajoute : « Si la philosophie doit s'approprier et comprendre cette ouverture initiale au monde qui n'exclut pas une occultation possible, elle ne peut se contenter de la décrire, il faut qu'elle nous dise comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible bien que nous soyons naturellement doués de lumière » (p. 49). Autrement dit, la philosophie ne veut pas se contenter du « c'est ainsi », elle veut savoir en vertu de quoi c'est ainsi, pour quelles raisons, comment cela se fait que c'est ainsi. Pourtant, la réponse fournie par Merleau-Ponty vers la fin de son ouvrage, à savoir que c'est parce que l'Être est à la fois le visible même et l'invisible ou le retrait, ressemble à une répétition du « c'est ainsi », avec le choix d'en reporter la nécessité sur le versant « objectif » de la perception plutôt que sur le versant « subjectif » : ce n'est pas en vertu de nos facultés, c'est dû à l'essence même de l'Être. Faut-il pour autant conclure, comme Castoriadis, que Merleau-Ponty, malgré son intention d'abolir la différence ontologique en pratiquant une ontologie indirecte, c'est-à-dire en cherchant l'être dans les étants¹, n'a évité ni la résorption ontique, qui consiste à expliquer l'être en le rabattant sur un étant éminent ou paradigmatique, à savoir l'étant visible, ni la résorption ontologique, selon laquelle le sens de l'être n'est plus l'ouverture même du sens, mais le sens de cet étant, fût-il infini² ? De fait, le privilège accordé à la perception et particulièrement à la vision, parmi les divers accès à l'être, entraîne la détermination de l'être comme la Visibilité en soi et l'invisibilité qui la redouble – et ce n'est pas seulement un privilège méthodologique, car tout l'ouvrage vise à montrer que l'Être est effectivement et essentiellement être sensible : « La chair du monde, c'est de l'Être-vu, i.e. c'est un Être qui est éminemment *percipi*, et c'est par elle qu'on peut comprendre le *percipere*. »³ En revanche, il ne me paraît pas correct de dire que le préjugé ontologique de la *res (extensa*

1. Cf. *Le visible et l'invisible*, p. 319, et *Notes de cours (1959-1961)*, Gallimard, 1996, p. 148.

2. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 193-194.

3. *Le visible et l'invisible*, p. 304.

ou *cogitans*, *idea*, *ousia* ou *Wesen*)¹ apparaît encore derrière l'être-donné, en tant que « quelque chose qui se donne ». En effet, ou bien on considère la *res* dans sa signification étroite de chose sur laquelle on peut se reposer, qui jouit d'une existence plus sûre que les autres, et alors l'Être de Merleau-Ponty n'y correspond pas, ou bien on la considère dans sa signification large de chose en général, de n'importe quoi qui est selon n'importe quel mode, et il n'y a plus de privilège ontologique. Chez Merleau-Ponty, il y a un privilège ontologique, mais il n'est pas accordé à la chose, il est accordé au contraire à ce qui n'est pas chose, ni déterminé ni donné, mais d'où émergent le déterminé et le donné. Et c'est précisément là que Barbaras situe l'avancée principale de Merleau-Ponty par rapport à l'ontologie héritée : « L'Être n'étant pas une chose, un étant, il ne peut avoir pour sens d'être que son propre accomplissement, son incessante venue au visible qui est en même temps incessante venue du visible. Il revient donc au même de dire que l'invisible n'est pas positif et n'existe donc que comme visible, qu'il est puissance et que cette puissance est son propre mouvement d'actualisation. »² Il ajoute que cette puissance n'est pas la puissance aristotélicienne, car elle est libérée de l'« hypothèque de la substance individuelle » : « N'étant ni puissance de quelque chose, ni puissance en vue de quelque chose, la puissance ne peut jamais déboucher sur un acte qui la terminerait, elle demeure pour ainsi dire puissance d'elle-même, c'est-à-dire mouvement incessant de phénoménalisation. » Or opposer cela à Aristote, c'est ignorer qu'à côté des puissances particulières correspondant à des actes particuliers il y a aussi chez lui la conception d'une puissance générale, absolument indéterminée, qui se confond avec la matière ultime de toutes choses, selon une tradition remontant aux théories ioniennes de l'émergence incessante de formes en devenir, manifestations multiples d'un Être unique – Aristote achevant cette tradition en refusant à cette « matière » ultime la détermination d'un élément. Pour comprendre la relation qu'il conçoit entre « substance » et « puissance », il faut se reporter aux recherches ontologiques menées dans la *Métaphysique*. La question de l'être s'y dédouble, en effet, en la question ontologique du sens de l'être, qui reste ouverte sur la multiplicité irréductible de ses significations³, et en la question traditionnelle de ce qui est plus fondamentalement étant que le reste. C'est cette dernière question qui est posée dans le livre le plus étudié de la *Métaphysique*, le livre Z, sous la forme de : « Qu'est-ce qui est *ousia* ? », le terme *ousia* pouvant être traduit par « subs-

1. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 158.

2. R. Barbaras, *op. cit.*, p. 30.

3. Les sens de l'être énoncés en *Métaphysique*, Δ 7 sont, d'une part, l'être attributif et véridatif (significations de la copule), d'autre part, l'être par soi divisé en les dix modes d'existence les plus généraux, chacun étant redoublé par le mode potentiel ou actuel. Il faut remarquer que, sur toute la question de l'être chez Aristote, les études spécialisées sont encore, pour la plupart, enfermées dans le carcan scolastique, malgré l'ouverture qu'y a pratiquée Pierre Aubenque. L'interprétation que je défends se trouve développée dans mon livre *L'ontologie d'Aristote, au carrefour du logique et du réel* (Paris, Vrin, 2000).

tance » à condition d'entendre par là ce qui existe sans dépendre d'autre chose. Si, donc, on donne pour critère de la substance le fait d'être sujet (au sens logique de ce à quoi tout s'attribue et qui ne s'attribue à rien), la matière devient la substance par excellence puisqu'elle est le sujet ultime qui demeure quand on enlève toutes les déterminations : « Et j'appelle matière ce qui par soi n'est ni quelque chose ni quantité ni aucune autre des déterminations de l'étant. Car il y a quelque chose à quoi sont attribuées chacune d'elles, et dont l'être est différent de celui de chacune des attributions (car celles-là sont attribuées à la substance, et elle-même à la matière), de sorte que le dernier n'est par soi ni quelque chose ni quantité ni aucun autre attribut – ni d'ailleurs leurs négations, car elles aussi existeront par attribution. »¹ Cependant, Aristote refuse que cette pure puissance indéterminée soit l'étant le plus autosubsistant, parce qu'elle ne possède ni identité ni différence : être séparé des autres (*chôriston*) et identifiable (*tode ti*), c'est cela qui devient le critère principal de l'étant le plus manifeste. Il n'empêche que la matière ultime existe selon son mode propre et constitue une des quatre causes des étants en devenir. À l'inverse, l'âme, définie comme puissance d'acte et acte même, est une substance parce qu'elle est un *eidos*, c'est-à-dire la détermination essentielle qui définit un corps, et non parce qu'elle est un substrat. C'est pourquoi la différence établie entre le mode d'être de l'âme sensitive ou intellective et celui de ses correspondants sensibles ou intelligibles repose sur la plurivocité même de l'être, qui empêche de réduire les différents types d'étants à un seul mode – même si l'être peut à juste titre leur être attribué à tous, même si le simple fait d'être leur confère immédiatement des propriétés communes. Pour les animaux, être c'est vivre et vivre c'est percevoir ; pour les choses inanimées, être c'est être dépourvu de mouvement propre ; et le fait que les uns comme les autres soient aussi sensibles ne comble pas la distance que creuse entre eux la possession ou la privation de la sensation consciente.

On peut répondre de la même manière à Castoriadis, qui salue chez Merleau-Ponty sa conception de l'« Être sauvage » comme ce qui rend possible l'émergence inépuisable de formes nouvelles, jamais fixées dans une détermination éternelle, tandis que le *to ti ên einai* d'Aristote signe, selon lui, l'annulation de la pensée de l'être dans la suppression de la temporalité et l'éternité des déterminations : « *To ti ên einai* : ce que depuis toujours cela était déterminé à être à jamais et qui ainsi fait que cela est en étant ceci. »² Cette explicitation, toute précise et subtile qu'elle soit, d'une des formules aristotéliennes les plus difficiles ne vaut cependant que dans le domaine de la nature. On sait qu'Aristote, dans son étude physique, a conclu à la nécessité d'un univers éternel sans évolution des espèces ; or cette fixation définitive des formes n'est plus la règle quand on se place dans le domaine de la création humaine, où Aristote reconnaît une puissance d'être qui n'est pas

1. *Mét.*, Z, 1029 a 20-26.

2. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 179.

prédéterminée, à côté de la matière naturelle ultime d'où émergent des formes déterminées en nombre fini. Ainsi, dans les œuvres d'art ou les œuvres politiques, par exemple, il y a création d'*eidè* nouvelles. En outre, dans les deux cas, la résorption ontologique est évitée car aucune de ces déterminations ne commande ni ne réduit le sens de l'être.

Pour conclure, il me semble que c'est en tant que variation sur le thème de la dérobage de l'Être que la pensée de Merleau-Ponty se distingue de la pensée aristotélicienne – et même de la pensée grecque en général, car il n'est pas difficile de montrer que, quand Héraclite dit : « La *physis* aime à se cacher », il entend qu'elle ne se cache pas à tout le monde, mais seulement à la vision naïve du commun des mortels. Certes, celui qui la dévoilera ne sera pas un positiviste scientiste mais un interprète à l'écoute du fondement qui, depuis l'invisible, commande le visible. Et sans tomber dans le redoublement d'un « monde des apparences » par un « monde de l'être », selon une piètre vulgate platonicienne, on peut dire néanmoins que cet invisible est accessible à l'homme comme « intelligible », c'est-à-dire comme « pensable » et « compréhensible », fût-ce par analogie ou par négation. De même pour Aristote, il n'y a pas de recoin de l'Être qui soit inaccessible de droit : « L'âme est d'une certaine manière tous les étants, car les étants sont soit sensibles soit pensables, et d'une certaine manière la science est les connaissables, la sensation les sensibles. »¹ C'est avec le néoplatonisme qu'émergera peu à peu une pensée de la séparation absolue du transcendant, qui opérera la véritable révolution en excluant le principe du domaine de l'être. Par opposition à cela, on peut dire que Merleau-Ponty conserve les éléments principaux de l'ontologie aristotélicienne : recherche de l'être dans les étants, mêmes interrogations sur la pensée et le langage de l'être, sans se faire d'illusion sur cette médiation nécessaire², même utilisation des concepts clés d'identité et de différence, d'acte et de puissance, de sensible et de sentant. En se confrontant ainsi à sa propre histoire, en repensant ce que chacun de ses moments a donné de meilleur, la pensée philosophique prend conscience du fait que ses variations se tissent autour d'un noyau de quelques principes invariants, et qu'il est vain de vouloir faire éclater ce noyau, peut-être parce qu'il constitue l'être-au-monde même de l'être humain.

Annick STEVENS,
Université de Liège
et Fonds National
de la Recherche Scientifique.

1. *De Anima*, 431 b 21-23.

2. Voir, pour Aristote, *Réfutations sophistiques*, 1, 165 a 6-13 : « Puisqu'il n'est pas possible de dialoguer en amenant les choses elles-mêmes, mais que nous utilisons les noms comme symboles à la place des choses, nous croyons que ce qui s'applique aux noms s'applique aussi aux choses, de même qu'aux cailloux quand nous calculons. Mais ce n'est pas pareil. En effet, les noms sont limités, ainsi que le nombre des énoncés, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est donc nécessaire que le même énoncé et un seul nom signifient plusieurs choses » ; pour Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 166-172, notamment : « Si le langage n'est pas nécessairement trompeur, la vérité n'est pas coïncidence, muette. »