

Le partage du sens de l'être

Essai sur les ontologies de Merleau-Ponty et J.-L. Nancy

Maki YAMAMOTO

Introduction

Cet essai vise un double objectif. Dans un travail antérieur, consacré à l'origine de la transcendance et à son expression chez Merleau-Ponty, nous avons essayé de montrer que toute sa quête philosophique aboutissait à – ou plutôt, le poussait vers – un *vide* de l'intention significative, sorte de brèche ou d'ouverture par laquelle nous communiquons avec l'Être. Ce vide était donc un "appel" à dire quelque chose de l'Être et ce seront les ébauches publiées, après la mort du philosophe, sous le titre *Le Visible et l'invisible*, qui tenteront de "combler" ce vide. Notre enquête précédente s'arrêtait au seuil de cette "ontologie" esquissée: il nous reste donc – premier objectif de cet essai – à décrire le statut ultime de la transcendance, celle qui est dite "pure" et "sans masque ontique" (V283)⁽¹⁾. Nous tenterons de dégager les grandes lignes de ce que Merleau-Ponty lui-même appellera une "ontologie indirecte" ou "négative" pour voir comment il accède à ce "vide" et par quel "discours" il tente de le dire.

Mais par-delà les limites "intrinsèques" de l'ontologie de Merleau-Ponty, nous aurons nécessairement à affronter ce *fait*: la mort a interrompu son élaboration, ce qui nous interdit à jamais de spéculer sur ce qu'elle aurait pu être "finalement", et comment l'Histoire (Mai 68, l'effondrement des socialismes, la révolution technologique, la mondialisation, etc.) et la Pensée (celle d'un Deleuze, d'un Lyotard ou d'un Derrida, pour s'en tenir à l'aire française) auraient obligé le philosophe à remettre en cause certains de ses présupposés ou de ses

“impensés”. Si, comme n’a cessé de le répéter Merleau-Ponty, la pensée doit être “verticale”, c’est-à-dire absolument “présente”, confrontée aux choses mêmes, au surgissement de leur “il y a”, penser en 1960 ne saurait être la “même chose” que penser en 1990. C’est pourquoi, il nous a paru intéressant – et c’est le second objectif de notre essai – de mesurer en quelque sorte la *différence* “philosophique” qui sépare une ontologie pensée dans les années 50 d’une ontologie pensée “aujourd’hui”. Et si nous avons choisi, parmi les “pensées” contemporaines, celle de J.-L. Nancy, c’est parce qu’elle ambitionne explicitement de

“refaire toute la “philosophie première”[...] Ce n’est pas une ambition de l’auteur, c’est la nécessité de la chose même, et de notre histoire.” (ESP13) ⁽²⁾

Dans ce “refaire”, on ne peut s’empêcher d’entendre comme un écho du “il lui [à la philosophie] faut encore une fois *tout reprendre*” (V172, nous soulignons) , résolution sur laquelle s’ouvre le chapitre “*L’entrelacs – le chiasme*”, ultime tentative de Merleau-Ponty – ultime parce que interrompue par la mort – pour *dire* l’Être.

Amener au langage le “même” des choses mêmes ou le “cœur” des choses: Merleau-Ponty et Nancy sont “d’accord” sur cette tâche toujours à “refaire” ou à “reprendre” de la pensée: il n’y en a pas (plus) d’autre. Mais l’exposition même de ces *deux* ontologies, leur *juxta*-position, laissera voir, espérons-nous, non seulement que la philosophie est d’abord pensée “au présent” et que lire Merleau-Ponty et lire Nancy, ce sera accéder à deux “présents” différents, mais aussi et surtout (et cela conformément à la pensée de Nancy) qu’étant deux “choses” différentes, ces deux pensées *sont* incommensurables. Notre travail voudrait donc faire signe vers une nouvelle manière de penser l’histoire de la philosophie où la *comparaison* (laissant voir par exemple un “approfondissement” ou au contraire une “exténuation”, voire une “fin” de la philosophie) cèderait la place à une “*com-parution*” entendue au sens de la comparution de témoins devant un tribunal: en voici donc deux, écoutons-les. Chacun, chaque lecteur / juge aura à prononcer un verdict, le *sien* , dans l’ici et le maintenant où se fait, chaque fois, singulièrement, *du sens*.

*

Première partie: Ontologie négative (Merleau-Ponty)

Dans une des *Notes de travail* servant de matériau au *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty précise qu'il devra dire dès l'Introduction (appelée "pensée fondamentale") du futur ouvrage que celui-ci aura à

"montrer que ce qu'on pourrait considérer comme "psychologie"(*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie." (V230)

Cette note appelle une double remarque: d'abord, s'il faut "montrer" que la *Phénoménologie de la Perception* est une ontologie, c'est que cela n'est pas évident, qu'il faut, comme le dira une autre *Note* (V237), une "explicitation" qui devra faire voir la face "ontologique" des descriptions "psychologiques" de la perception; ensuite, cela signifie qu'une telle lecture est *possible*: cette œuvre parle donc de l'Être en tant que tel, c'est ce qu'elle veut dire "en réalité". Il faut donc la "relire" pour en quelque sorte y décrypter un "autre" texte qui serait "logos de l'Être".

Mais au moment d'aborder cet "affleurement" de l'ontologie dans les descriptions phénoménologiques, il faut s'empresse de préciser que toute l'affaire d'une telle lecture ontologique de la *Phénoménologie de la Perception* ne consiste pas à déchirer les "apparences" telles qu'elles sont saisies dans la perception pour "voir" derrière elles leur "vrai" être ou essence. Un texte essentiel de la *Phénoménologie* nous empêche de commettre un tel contresens. Dans le chapitre sur le *Cogito*, le philosophe discute le problème de la certitude. Il montre d'abord qu'il y a deux mauvaises manières d'atteindre l'être: l'une, celle de Spinoza, qui consiste en quelque sorte à sauter par-dessus le phénomène, à refuser toute interrogation sur l'être puisque celui-ci est nécessaire: l'Être *est*, le monde n'étant qu'une "suite" de l'Être. A l'inverse de cette approche dogmatique de

l'Être, il y a la manière sceptique qui consiste à couper le phénomène de l'Être: ce monde n'est qu'un des mondes possibles et notre conditionnement psycho-physiologique nous interdit à jamais l'accès à l'Être. Ces deux "erreurs" se rejoignent dans la présupposition d'un "être" et d'un savoir "absolu". L'une et l'autre nous renvoient à nos "certitudes" et à nos "évidences" comme "inadéquates" quant à l'être. Or la phénoménologie permet de sortir de cette double impasse car, par elle,

"il ne s'agit pas de nous limiter aux phénomènes, d'enfermer la conscience dans ses propres états en réservant la possibilité d'un autre être au-delà de l'être apparent, ni de traiter notre pensée comme un fait entre les faits, mais de définir l'être comme ce qui nous apparaît et la conscience comme fait universel." (PP455)

Si "l'être est ce qui nous apparaît", décrire minutieusement toute notre expérience du monde, autrement dit "faire de la phénoménologie", sera donc identiquement "faire de l'ontologie".

Déjà dans le chapitre sur "*La chose et le monde actuel*", Merleau-Ponty avait suggéré, à travers une métaphore, ce lien originaire (c'est-à-dire à la fois "originel" et "fondamental") entre mes "expériences" et l'être:

"je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons." (PP378)

Pourtant, à ce stade, le caractère dualiste de cette "ontologie" reste flagrant: l'être *nous* apparaît, je suis "en communication" avec l'être; celui-ci "m'enveloppe" comme la rumeur d'une ville "enveloppe" ses habitants mais ceux-ci ne *sont* pas la rumeur. Nous restons donc prisonniers de la structure Moi(la conscience)/ l'Être, "dedans"/"dehors".

C'est dans sa réflexion sur le *Cogito*, que Merleau-Ponty va tenter un dépassement de cette "séparation" et ouvrir la voie à une pensée de l'être "unifiée". Le point de départ - la "première vérité" - est bien le "Je pense" mais le philosophe "entend" cet énoncé du sujet

avec ses consonnances heideggériennes, comme un ““je suis à moi” en étant au monde” (PP466). Cela n'est pas l'affirmation d'un sujet se pensant inséparable du monde, car on retrouverait ainsi une subjectivité souveraine, enfermée en elle-même, avec ses “idées” d'inséparabilité, de corps et de monde. Tout l'effort des minutieuses descriptions phénoménologiques, tout le labeur archéologique pour remonter à ce qui se passe effectivement quand “je perçois”, tout cela aboutit à “trouver” (au sens de “découvrir” comme le savant après de multiples recherches, expériences, hypothèses, tâtonnements, calculs, etc.) que :

“mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps connaissant.” (PP467)

Insistons: la subjectivité n'est pas une *res cogitans* occupée à “penser” des idées de “monde” et de “corps” (comme idéalités de la *res extensa*) mais elle *est* le monde et le corps: “je pense, je suis [le monde, le corps]” *en tant que* ce monde-ci et ce corps-ci, c'est-à-dire *ontologiquement*. Bien sûr, il faudra déployer – et c'est ce que feront les analyses du *Visible et l'invisible* – le *comment* de cette “contraction du monde dans une prise globale” et de quel type est la “connaissance” du corps, mais les jalons sont posés, le cap est fixé: au bout de la phénoménologie on “trouve” l'ontologie, celle-là est la seule voie d'accès à celle-ci. Ici, il ne s'agit encore que de l'affirmation d'une “foi primordiale” qui, comme toute foi, se résume à un péremptoire et naïf “il n'y a qu'à reconnaître” (PP468, nous soulignons) que

“nous sommes au monde, c'est-à-dire: les choses se dessinent, un immense individu s'affirme, chaque existence se comprend et comprend les autres.” (*loc.cit.*)⁽³⁾

Après avoir indiqué, à partir de ces quelques coups de sonde dans la *Phénoménologie de*

la Perception qu'il n'était pas impossible d'y déceler les germes d'une ontologie, il reste, comme le dit Merleau-Ponty dans la *Note de travail* déjà citée, non seulement à "montrer" que le dualisme cartésien n'est surmontable qu'à partir de l'expérience perceptive mais surtout à lever l'obstacle majeur qui a empêché la *Phénoménologie* d'aller au bout de toutes ses implications philosophiques, à savoir le fait qu'elle reste tributaire d'une philosophie de la "conscience" :

"Les problèmes posés dans la Ph.P. sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" – " (V253)

L'ultime effort philosophique de Merleau-Ponty, qui nous est connu à travers trois chapitres et des *Notes de travail* du *Visible et l'invisible*, consistera donc à établir cette continuité entre le "sensible" et le "spirituel" mais en dépassant définitivement l'approche dualiste.

Dans *l'Inédit*⁶⁹, où le philosophe annonce qu'il est en train de traiter "complètement" ce problème dans un ouvrage qu'il compte intituler *Origine de la Vérité*, il esquisse les grandes lignes de la démarche qui doit lui permettre d'aller plus loin que la *Phénoménologie*. Il faut analyser de près ce texte-programme pour mesurer la portée exacte de ce qui est visé dans le projet d'"amener à explicitation ontologique" les résultats de la thèse de 1945 (V237). Après avoir réaffirmé le caractère original des produits de l'esprit, l'auteur précise aussitôt qu'ils "continuent et conservent" la vie perceptive, qu'ils la "transforment", la "subliment": donc du corps à l'esprit, il n'y a pas solution de continuité. La tâche consistera bien sûr à donner un contenu à cette "sublimation" et à cette "métamorphose" et à décrire cette "opération caractéristique" par laquelle l'esprit "reprend" notre existence corporelle pour "symboliser" (et ce sera tout le problème du passage du corps à l'expression linguistique). Mais déjà est affirmé le *socle ontologique* de toute vie "spirituelle" possible, à savoir "la double fonction de notre corps", à la fois "passif" et "actif":

Par ses "champs sensoriels", par toute son organisation, il est comme prédestiné à se

modeler sur les aspects naturels du monde. Mais comme corps actif, en tant qu'il est capable de gestes, d'expression et enfin de langage, il se retourne sur le monde pour le signifier." (*Inédit* 405)

Cette continuité ainsi clairement établie entre l'expérience perceptive décrite dans la *Phénoménologie* et les derniers écrits, nous pouvons tenter maintenant de dégager de ce qui nous reste de l'œuvre posthume, les grandes lignes de l'ontologie merleau-pontyenne. Nous ne savons pas quel titre définitif l'auteur aurait donné à son ouvrage mais il est significatif que parmi les titres "possibles" (outre *Le visible et l'invisible*, *Généalogie du vrai* et *Origine de la Vérité*) ait figuré celui de *Etre et sens* (V9) aux allures un peu heideggériennes et en tout cas, pour nous, signe d'une volonté de radicalité: il s'agissait bien d'un discours sur "ce qu'il en est" (sens/ vérité) de l'Etre – ce mot comportant presque toujours, soulignons-le, et contrairement à la *Phénoménologie*, une majuscule.

Mais avant d'entrer dans la description proprement dite de ce que l'on peut considérer comme l'ontologie de Merleau-Ponty, justifions notre parti-pris de nous en tenir aux textes, souvent abruptes et elliptiques, des *Notes de travail*. Si l'on en croit l'*Avertissement* de Claude Lefort, il semblerait, en effet, que le schéma le plus tardif de l'œuvre, tel que l'établit la note f) (V11), place les trois premiers chapitres "rédigés" concernant *L'interrogation philosophique* avant ce qui traitera proprement de l'ontologie. Quant au chapitre *L'entrelacs – le chiasme*, il pouvait, toujours selon C. Lefort, devenir soit un dernier chapitre de *L'interrogation philosophique* soit introduire la partie intitulée *Le visible* et donc, lui aussi, précéder ce qui porte explicitement le titre d'*Ontologie*. Mais il va de soi, comme le montre clairement la chronologie des *Notes de travail*, que la réflexion sur l'ontologie se développe dès la mise en chantier de ce vaste travail philosophique et qu'elle en est même comme le "déclat": en effet, l'urgence et "la nécessité d'un retour à l'ontologie" est imposé par la gravité de la crise actuelle "qui n'a jamais été aussi radicale" et par "notre état de non-philosophie" (V219).

Cette ontologie, encore en gestation, telle qu'elle apparaît dans les premières *Notes de travail*

“serait l’élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendante, celles de sujet, objet, sens” (V221)

La présence de ce dernier mot n’est pas sans nous surprendre: par quelle “notion” cette *onto-logie* va-t-elle remplacer le “sens” ? Le discours va-t-il plonger dans l’irrationnel, la vaticination ou le délire mystique ? Mais de même qu’il faudra, pour élaborer une ontologie du “visible”, en passer par la “notion” d’invisible, de même on doit s’attendre qu’il n’y aura pas de sens sans “non-sens”. Toute la “logique” de cette onto-logie est déjà dans cette affirmation d’une nécessité de “remplacer”, mais ce geste n’aura pas simple valeur “négative” – comme de remplacer du vieux par du neuf – : dans cette dialectique “à deux temps”, c’est l’invisible qui rend possible le visible, et le non-sens, le sens. Mais n’anticipons pas et avançons dans ce “journal” qui relate, avec ses méandres et ses approximations successives, l’aventure consistant à “définir une ontologie”. Tel est l’objectif ultime: toutes les tâches à accomplir, la description de la Nature, du corps et de son côté “spirituel”

“tout cela – qui reprend, approfondit et rectifie mes deux premiers livres, – doit être fait entièrement dans la perspective de l’ontologie.” (V222)

Et plus loin, dans la même note (qui est une sorte de table des matières du “1er volume”), il sera précisé qu’il s’agira d’une *nouvelle* ontologie qui conclura, par un quatrième et dernier chapitre, ce “1er volume” de l’ouvrage en projet:

“Tout cela aboutit à une théorie de la perception-imperception, et du *Logos endiathetos* (du sens avant la logique) – Du *Lebenswelt* – Cette nouvelle ontologie doit être présentée en tableau dans un 4e chapitre [...], (4e chapitre long, donnant au volume un caractère “définitif”, – tout en amorçant le passage à l’étude de peinture, musique, langage”(loc.cit.)

Nous entrevoyons ici, à ce stade de la gestation de l'ouvrage, la place exacte que Merleau-Ponty comptait réserver à l'ontologie dans l'architecture du grand œuvre philosophique: après la description en trois chapitres de la Nature, de la vie et du corps humain, viendra donc ce quatrième chapitre, cette "nouvelle ontologie" qui "mettra à nu toutes les racines (le monde "vertical")" et donnera aux descriptions précédentes un caractère "définitif", c'est-à-dire fera voir leur "vérité ultime". Et c'est seulement après avoir atteint cette "radicalité" que le discours philosophique pourra placer dans leur juste perspective les descriptions du volume suivant concernant le monde humain proprement dit (art, langage, histoire...). L'ensemble de l'ouvrage ne sera donc pas seulement une image fidèle de ce qui "est" (descriptions phénoménologiques) mais aussi de *la manière* dont tout ce qui est, "est" (ontologie).

L'ontologie serait donc le *logos prophorikos* (le discours "sensé", ou le sens "logique") d'un *logos endiathetos* (le "sens avant la logique") mais ici, entre "onto-" (l'Être qui est dit "brut", "sauvage", "vertical" ou encore "*Lebenswelt*") et "-logie" (le dire rationnel, logique, sensé du philosophe) se joue une subtile dialectique qu'il faut dégager pour bien saisir en quoi cette ontologie se dit et se veut "nouvelle". En effet, lorsque le philosophe énonce *qu'il y a le Lebenswelt*, comment savoir que ce n'est pas son énonciation qui le *fait* "être" ? Mais c'est le *fait même* de l'énonciation philosophique (autrement dit: la philosophie n'énoncerait rien s'il n'y avait pas *Lebenswelt*) qui implique qu' *il y a Lebenswelt*. Le point crucial est ici le verbe "impliquer" qui laisse entendre ce "négatif", ce "non-thématisé", ce "caché", ce "creux" dont c'est la tâche du philosophe de faire apparaître le "plein" mais un "plein", qui n'est justement qu'un dire, un "sens", et pas "la chose même" (V224). Comme le travail du peintre qui, selon Klee "ne reproduit pas le visible mais rend visible", c'est par et dans le travail du philosophe que "l'Être muet lui-même en vient à manifester son propre sens"⁽⁵⁾. On peut voir dans la tombe de Klee et son épitaphe: "Je suis insaisissable dans l'immanence", une figure de "l'appel" que lance l'Être muet (*logos endiathetos*) au philosophe dont la "parole" (*logos prophorikos*) est donc en ce sens "création" du *Lebenswelt*:

“Entre le *Lebenswelt* comme Etre universel et la philosophie comme produit extrême du monde, il n’y a pas rivalité ou antinomie: c’est elle qui le dévoile.” (V224)

Une *Note* plus tardive reprend cette définition de l’ontologie comme “création” qui rapproche la philosophie de l’art et en fait deux “réponses” au même “appel” de l’Etre :

“car l’art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l’univers du “spirituel”(de la “culture”), mais contact avec l’Etre justement en tant que créations. L’Etre est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l’expérience.” (V251)

Mais pour connaître la spécificité du travail philosophique et donc du discours ontologique – “ensemble” ne signifie pas que la philosophie soit de l’art -, nous devons nous reporter à la préface de *Signes*, rédigée sensiblement à la même époque que ces *Notes de travail* :

“tandis que la littérature, l’art, l’exercice de la vie [...] peuvent, sauf à leurs limites extrêmes, avoir et donner l’illusion de demeurer dans l’habituel et dans le constitué, la philosophie, qui peint sans couleurs, en noir et blanc, comme les tailles-douces, ne nous laisse pas ignorer l’étrangeté du monde, que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu’elle, mais comme dans un demi-silence.”(S30)

Étrange vocation du philosophe qui ne consiste finalement, en rompant le “demi-silence” de la vie, qu’à dire *l’étrangeté* de l’Etre !

Mais il reste encore à caractériser le comment de cet étrange discours, la méthode capable de manifester le mieux possible l’Etre. Comme celui-ci est dit “vertical”, il faudra “descendre” (ou “monter”) *en lui* par niveaux (ou couches) successifs: chaque couche sera donc “vraie”, elle *est* l’Etre, impliquant (ou anticipant sur) toutes les autres; mais elle est aussi “fausse” puisqu’elle n’est que “couche séparée abstraitement” (V231) et demande donc de passer à la suivante et ainsi de suite. Ce processus de “réductions” successives doit aboutir “finalement” à la “pensée fondamentale” mais ce “finalement” n’est pas une “fin” au

sens d'“achèvement” car le “niveau” de la pensée fondamentale *fait partie* du processus de réduction qui se poursuit ainsi “en abîme”, étant “*par définition* progressif, incomplet”(V232). Autrement dit:

“*On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode “indirecte”(l'être dans les étants) est seule conforme à l'être - “ ϕ négative” comme “théologie négative”.*” (V233)

En raison même de cette essentielle “circularité” du discours seule conforme à cette méthode indirecte, Merleau-Ponty semble d'ailleurs s'être proposé de “commencer” par l'ontologie, mais sous forme d'“esquisse” (V236): le plan prévoyait de montrer d'abord les contradictions des philosophies, qualifiées de “ruine de la philosophie”, d'explicitier ensuite le caractère “ontologique” des résultats de la *Phénoménologie*, de procéder enfin à un premier dévoilement de l'Être sauvage (*Lebenswelt*). La nécessité d'une telle “esquisse” est justifiée en ces termes:

“Elle est le début nécessaire et suffisant pour bien voir ce qui est en cause: l'Être - mais non encore pour assurer nos pas dans ce pays” (V237)

Ce dernier membre de phrase éclaire l'ensemble du projet philosophique “final” de Merleau-Ponty: il sera toujours nécessaire de “recommencer”, et chaque “niveau”, fût-il “ontologique” ou “fondamental”, ne sera jamais que pré-perception, pré-connaissance, pré-science mais sans lesquelles il n'y aura pas de “vraie” connaissance: la philosophie comme “pro-légomènes”, comme “pro-logue” d'une “vérité” toujours à-venir, en horizon:

“cette esquisse ontologique est anticipation de la philosophie. [...] Il faut dévoiler les présupposés [i.e. l'histoire de la philosophie]. Et le faire c'est d'ailleurs faire de la philosophie et non de l'histoire.” (V251)

L'effort pour manifester ce qu'est l'Être se poursuit pour recourir à l'image de l'espace

“topologique” opposé à l’espace euclidien, modèle de l’ontologie classique. Cet espace topologique qui est “milieu” (au sens d’“élément”) nous fournit une image d’un “être” que la pensée analytique ne peut pas déduire, sorte de “résidu perpétuel” qui résiste à toute saisie de l’entendement et c’est pourquoi le philosophe l’appellera “brut” ou “sauvage”:

“Il se rencontre non seulement au niveau du monde physique, mais de nouveau il est constitutif de la vie, et il fonde le principe *sauvage* du Logos – C’est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux pour dépasser les problèmes de l’ontologie classique” (V264)

Mais cet “être sauvage”, n’est finalement que le “donné” (sensible) silencieux par lequel l’Être, qui est “retrait”, qui ne se peut “fixer” ni “regarder”, viendra à

“se manifester sans devenir positivité, sans cesser d’être ambigu et transcendant.” (V267)

Il y aurait donc à “distinguer” l’ontologie de l’être sauvage (élément du “sensible”, “il y a”) de l’ontologie proprement dite qui sera donc nécessairement “indirecte”, “négative”.

Avec l’image du “chiasma”, l’ontologie de Merleau-Ponty atteint un nouveau stade de “manifestation” de l’Être et va se transformer en “intra (ou “endo)-ontologie”. L’expérience de l’échange (chiasme) entre le corps “objectif” et le corps “phénoménal” (percevant / perçu, touchant / touché) ne peut se comprendre que dans une ontologie qui dépasse la dialectique du Pour-soi/En-soi en montrant que le “rapport à l’Être” se fait “*de l’intérieur de l’Être*” (V268) Cette “endo-ontologie” est pensée à partir de – et contre – la pensée scientifique, *causale* “où je me pense *dans le monde* comme spatialité ob-jective” et par le moyen d’une idée de “transcendance” qui n’est plus la vue d’un “Kosmotheoros” mais celle *d’un monde inhérent à ce monde*, l’idée “d’un Être englobant-englobé, d’un Être vertical” et dont l’inverse n’est pas l’immanence de l’idéalisme, mais

“le pli ou creux d’Être ayant par principe un *dehors* , l’architectonique des configurations” (V281)

Sans vouloir en donner une description exhaustive, essayons ici de serrer d’un peu plus près le sens de cette “verticalité”, terme que X.Tilliette qualifie d’“assez déconcertant” tout en y voyant un “véritable sésame des *Notes de Travail*”⁶⁹. Rattaché au “surgissement immotivé” de l’Être brut ou sauvage (V264), cet adjectif qualifiera dans la préface de *Signes*, “le monde ou l’être”, “celui qui est debout devant mon corps debout”. La verticalité est la “dimension” qu’il s’agit de “retrouver” – et c’est la philosophie qui a pour tâche de la “dévoiler” – car c’est en elle que

“les idées obtiennent aussi leur vraie solidité. Elles sont les axes secrets ou, comme disait Stendhal, les “pilotis”[...], ce vide très défini autour duquel se construit la voûte du langage, et qui n’existe actuellement que dans la pesée et la contrepesée des pierres.”(S29)

Par-delà cette image architecturale qui donne à saisir le surgissement de l’Être comme celui d’une voûte de cathédrale où “vide” et “plein” sont indissociables, c’est, en dernière analyse, pour sortir la philosophie de cette impasse qu’est la dialectique sartrienne de l’Être et du Néant, que Merleau-Ponty dévoile cette “autre dimension” qui permet à l’Être de “se distinguer”, de prendre du “relief”. En effet, d’un néant absolu (un “zéro à tous égards”), d’un être absolu (“sans question” ou “sans restriction”), il n’y a rien à dire ou à penser: ils sont littéralement in-sensés. Le sens suppose l’écart, la différence dans l’identique (ce qui est la définition même de la “transcendance” merleau-pontyenne) et cette “ouverture”, cette “dimensionnalité”, c’est le “présent” dans son surgissement, donc la “verticalité” :

“En un sens, le plus haut point de la philosophie n’est peut-être que de retrouver ces truismes: le penser pense, la parole parle, le regard regarde, – mais entre les deux mots identiques, il y a chaque fois tout l’écart qu’on enjambe pour penser, pour parler et pour voir.” (S30)

Parfois, par souci pédagogique, le philosophe reprend le point de vue de la “conscience” (c’est lui qui met les guillemets ![V301]) pour tenter, en revenant à ce niveau “naturel” ou “naïf”, de faire comprendre quel type de “rapport” elle entretient avec l’Etre. Qu’est-ce en effet que la relation sujet-objet ? La conscience est ainsi faite que “par principe elle méconnaît l’Etre et lui préfère l’objet” (V302) Et comment est constitué cet “objet” ? C’est – première négation – quelque chose que la “conscience” a d’abord séparé, découpé de l’Etre (comme une “figure” sur son “fond”), puis qu’elle a en quelque sorte re-posé “par-delà cette négation”, donc négation de la première négation. Dans ce processus, ce qu’elle *ne voit pas* c’est l’Etre “avant” la “séparation”. L’Etre n’est donc nullement caché mais la conscience *ne voit pas* cela: elle n’y peut rien, c’est son “point aveugle” (*punctum cæcum*). Donc, en ce sens aussi on peut dire, toujours du “point de vue” de la conscience, que la présence de l’Etre n’est pas du “positif”, et que c’est, pour elle, un *vrai* négatif, désigné comme “présence non médiatisée” ou encore comme

“une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit* [...], un originaire de l’ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux.”(V308)

Soit encore, dans le vocabulaire de la “vision” de la préface de *Signes* :

“Voir, c’est par principe voir plus qu’on ne voit, c’est accéder à un être de latence. L’invisible est le relief ou la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure.”(S29)

Cette “présence non médiatisée” sera appelée “*chair*” (du monde, du corps) (V302). C’est dans son élément qu’a lieu la double négation, qu’opère la “conscience”: elle en fait déjà partie et le couple sujet/objet que cette double négation constitue est un “artifice” puisque *originellement*

“nous sommes déjà *dans* l'être [...], nous *en sommes* [...] Mon corps est fait de la même chair que le monde.” (V302)

Voir (le monde) et *se voir* relèvent du même principe de “point aveugle”: il ne s'agit pas d'un *acte* (de conscience) mais d'“être à”, d'une *ouverture* au monde, à soi. Que la “chair” (l'Etre-monde, l'Etre-corps) puisse ainsi être à la fois *perçue* (donc “posée” comme objet et donc “niée”, arrachée à l'Etre) et *percevant* (par mon corps “mesurant de tous les perçus, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde”)

“tout cela n'est possible en fin de compte et ne veut dire quelque chose que parce *qu'il y a* l'Etre, non pas l'Etre en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Etre qui contient aussi sa négation, son *percipi*. “ (V304)

L'ontologie de Merleau-Ponty aboutit ainsi à ce qu'on pourrait appeler une ontologie de “*il y a* (l'Etre)”, où “*il y a*” est à entendre comme le *toujours déjà* là (de l'Etre), l'*Unverborgenheit* , et (l'Etre) – avec des parenthèses – comme sa “négation”, la *Verborgenheit* dans le “*percipi* “ des “ob-jets”. L'ontologie consistera donc à

“montrer que l'ontique [...] (les ob-jets, les “représentés”, bref toutes les idéalizations de la Psyché et de la Nature) est en réalité découpage abstrait dans l'étoffe ontologique [...] L'Etre est le “lieu” où les “modes de conscience” s'inscrivent comme des structurations de l'Etre. [...] L'intégration en soi-pour soi se fait non dans conscience [sic] absolue, mais dans Etre [sic] de promiscuité. La perception du monde se fait dans le monde, l'épreuve de la vérité se fait dans l'Etre” (V307)

Une dernière “touche” vient compléter ce dévoilement du “sens d'être” et éclaire dans l'abrupt même de sa formulation la “promiscuité” ou la “verticalité” de l'Etre, qui est le “présent”, en tous les sens possibles du mot, et donc aussi, en un sens “éternité” (mais ce mot est à entendre avec ses harmoniques rimbaldiennes: “C'est la mer *mêlée* / Au soleil”⁷⁾ – nous soulignons)

“Je révoque en doute la perspective évolutionniste, je la remplace par une cosmologie du visible [...] Il n’y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de série d’événements allant vers cause première [sic], mais un seul éclatement d’Être qui est à jamais. [...] – Poser l’éternité existentielle – le corps éternel.” (V318)

A partir de cette ontologie “où tout rapport à l’être est *simultanément* prendre et être pris”(V319), pourra donc s’élaborer une philosophie dont le discours, à savoir

“*ce qu’elle* dit, ses *significations*, ne sont pas de l’invisible absolu: elle fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s’installe pas dans l’envers du visible: elle est des deux côtés.”(*loc.cit.*)

Une telle philosophie ne sera donc pas une “ontologie” pure, coupée absolument de l’“ontique”. Elle se maintiendra donc dans ce qu’on a pu appeler une “philosophie de l’ambiguïté” mais cette “ambiguïté” n’aura rien de “négatif” et ne sera pas comme l’expression d’un “pis-aller” ou d’un renoncement, bon gré mal gré, à une “vision claire et distincte”. Elle est *de principe* et découle de la manière même dont nous sommes (et donc tous nos discours aussi, y compris le philosophique) *impliqués* dans l’Être.

*

Deuxième partie: Ontologie concrète (J.-L. Nancy)

“Aller aux choses mêmes” peut s’entendre, surtout à cause de ce “même” d’insistance, comme un “aller *au cœur* des choses”. Dans un texte datant de 1988 et repris dans son livre intitulé *Une Pensée finie*, Nancy élabore une pensée de ce “cœur des choses”⁽⁸⁾. Donner un tel titre à un texte philosophique, c’est annoncer d’emblée qu’il va être question, dans ce discours, de l’essentiel, de l’être-même des choses et qu’il se situe donc au niveau “ontologique” de la chose en tant que telle. Mais pour être tout à fait rigoureux, remarquons aussitôt que, avant même que nous disions quoi que ce soit des choses mêmes, elles semblent se dédoubler:

“il y a là quelque chose, et quelque chose encore, la chose même, au cœur de cette chose.”(PF197)

Les choses ne seraient donc pas “simplement” des choses mais comporteraient une essentielle “duplicité”, un “dehors” et un “dedans”: celui-ci serait-il le soi de la chose-en-soi, la réalité sous l'apparence, l'Être des étants, l'essence de l'existence, l'invisible du visible ? Les pistes ne manquent pas que nous offre toute l'histoire des “ontologies” de Platon jusqu'à...Merleau-Ponty, pour “remonter” – ou “descendre” – au “cœur” des choses. Mais ici, avec cette allusion aux innombrables “ontologies”, les choses se compliquent encore: en effet, la pensée, dont cela a toujours été la tâche et la fonction d'aller à ce “cœur” des choses pour essayer de dire ce qu'il en est “en vérité”, est elle aussi une chose et comme toute chose, elle a aussi un “cœur”. Mais comme la pensée, c'est des mots ou des phrases qui “parlent” des choses, on peut, avec Hegel pour qui la langue allemande “trahissait” la connivence du dire et de la chose – *Sage/Sache* – , avancer qu'il y a “au cœur des mots, une pulsation véridique du cœur des choses” (PF198). Autrement dit: le réel est rationnel. Mais s'il en était réellement ainsi, et que le cœur des mots/de la pensée exprimait, reflétait comme en un fidèle miroir, le cœur des choses, on ne s'expliquerait pas cet acharnement séculaire de la philosophie à faire inlassablement “retour aux choses mêmes”. Il faut donc que quelque chose lui “échappe” dans les choses ou bien, ce qui revient au même, que les mots qu'elle emploie pour dire les choses, comportent, en leur cœur, une obscurité, une ambiguïté, quelque chose qui les rend incapables d'exposer ce que, justement, ils “veulent” (ou voudraient) dire.

“Au cœur de la pensée, il y a *quelque chose* qui défie toute appropriation de la pensée (par exemple son appropriation comme “concept”, ou comme “idée”, ou encore comme “philosophie” aussi bien que comme “méditation” ou...comme “pensée” même). Cette chose n'est pas autre chose que l'immobilité immanente de ceci, *qu'il y a* des choses.” (PF199)

Or, *qu'il y a* des choses, c'est la pensée qui le dit/pense: il y a donc toutes les choses *et* cette autre chose en plus, ce supplément qu'est la pensée comme “avoir-lieu” de cet “il y a”.

Mais dire cela ne revient-il pas, une fois de plus, à poser le dualisme: d'un côté les choses, la totalité des étants, et de l'autre la pensée de cette totalité ? Non, répond Nancy – et c'est ici qu'on peut saisir toute la “nouveauité” de son ontologie, sa manière de “sortir” des apories classiques (y compris celles de Merleau-Ponty). Ce qui est à saisir ici comme “nouveauité”, c'est *la renonciation à l'appropriation* . En effet, toute philosophie s'est toujours voulue, d'une manière ou d'une autre, franche ou détournée, positive ou négative, comme un “saisir”, un “comprendre”, un “concevoir”, un “voir”: tous synonymes qui décrivent le geste de la pensée tentant de *s'approprier* les choses. Chaque philosophie aura été un “dispositif” (réflexif, dialectique, phénoménologique, etc.) pour “capter” la chose même. Toute “nouvelle” ontologie était donc une nouvelle “machine” mise au point pour aller au cœur des choses, un peu à la manière des physiciens qui construisent des “cyclotrons” de plus en plus puissants pour aller au cœur de la matière et y déceler de nouvelles particules de particules. Or la nouveauté de la démarche philosophique de Nancy consiste à prendre acte du caractère *inappropriable* du cœur des choses et c'est ce qu'exprime cette “immobilité immanente”, ou comme le dit de façon plus imagée la première phrase de ce texte: “Ce cœur immobile ne bat même pas” (PF197). Le propre de la chose – y compris de cette “chose” qu'est aussi la pensée – c'est d'être inappropriable: penser, c'est découvrir, et donc dire cela. Dans la pensée, le “il y a” des choses “a lieu” et *c'est tout* :

“Ce qui, strictement compris, veut dire: sans réflexivité, sans intentionnalité, sans “adequatio rei intellectus”.”.(PF200)

Donc cet “avoir-lieu” de la chose dans la pensée, *n'est pas* une pensée, un concept ou une idée, c'est *la chose même* , “trou” (*loc.cit.*) dans la pensée: présence – “il y a” – *d'avant* toute présentification de “quelque chose”:

““il y a” *et* il n'y a pas “il y a”, car *il y* est sans qu'*il y* ait encore là quelque *présence* que ce soit.”(*loc.cit.*)

En ce point, en cet "il y a", la chose se fait pensée et la pensée se fait chose mais non pas comme dans la figure du "chiasme" où s'opère une sorte d'"entre-appropriation" de la chose et de la pensée, ni dans celle de la "chair" qui nomme l'"incarnation" de la pensée dans la chose. Lorsque la pensée énonce le "il y a", le "y" ne désigne aucun "lieu", et le "il" aucune présence, mais ce "aucun" n'est pas à entendre comme une négation: c'est la manière dont la chose est chose pour la pensée, c'est ainsi qu'elle "a lieu": posée, ex-posée à même elle-même. Le "y" ne désigne pas un lieu "universel", sorte d'espace "transcendental" où les choses viendraient se poser mais n'est que le "se poser" de l'être, c'est-à-dire l'*existence* .

““La chose”, “quelque chose”, “toutes choses” nomment l’être en tant que position de l’existence qui est à elle-même, exposée à même elle-même [...]. Comme le vent use un caillou, ainsi l’existence est à même l’existence, et ainsi pense la pensée.”(PF202)

Mais si penser la chose même, c'est penser à *même* la chose et donc, pour la pensée, devenir chose,

“comment la pensée pourrait-elle encore s’y penser, et comment pourrait-elle penser la chose ? Comment la pensée ne s’avouerait-elle pas impossible ? L’impossible pensant son impossibilité.”(PF201)

N'est-ce pas une déclaration de faillite de toute pensée et donc de tout discours ontologique ? La pensée prise au piège de son propre mouvement, figée dans l'immobilité du cœur des choses:

“La pensée se trouve au cœur des choses. Mais ce cœur est immobile, et la pensée, qui pourtant s’y trouve et s’y accorde, ne sait se penser elle-même que comme mobilité, ou mobilisation. Le cœur des choses y fait empêchement, il y reste insensible.” (*loc.cit.*)

Il ne resterait alors qu'à faire de la littérature, à parler *des* choses, puisque dire *les* choses,

leur être propre, est hors de notre portée: définitivement inappropriable, le cœur des choses est un “trou noir” où s’engouffre même la lumière (de la pensée) qui devait nous faire *voir* ce que les choses sont “en vérité”.

Effondrée sous le poids des choses, la pensée serait-elle une activité “insensée” ? Dans un court texte intitulé *Le poids d’une pensée* et qui donne son titre à un recueil d’articles dont l’objectif commun est “de prévenir les appropriations pensantes, les philosophies”⁽⁹⁾, Nancy commence par rappeler que “penser” vient du latin “pensare” qui signifie “peser, apprécier, évaluer” et que ce que “pèse” la pensée, c’est justement les choses: elle est soumise au poids des choses. Mais peser une chose, ce n’est pas se l’approprier. Lorsqu’on pèse quelque chose sur une balance, la chose reste chose et la balance, balance mais “ce qui se passe” dans cette opération, c’est une *mesure* de quelque chose qui concerne la chose dans ce qu’elle a d’essentiel, son *poids* (d’existence). Et cette mesure, seule la fournit la balance: on peut y lire un *chiffre* qui est en quelque sorte cette chose en tant que son poids. Le cœur des choses pèse, il est donc “passible” de pesée. Ce poids est mesuré par la pensée :

“L’acte de la pensée *est* une pesée effective: la pesée même du monde, des choses, du *réel* en tant que *sens*.” (PdP3)

S’il y a *existence* (de quoi que ce soit) – et il y en a *nécessairement* ⁽¹⁰⁾ -, elle “a lieu” (comme le montre l’analyse précédente du “il y a”) dans la pensée, c’est-à-dire comme “sens” :

“la co-appropriation du sens et du réel est cela en quoi l’existence se précède toujours elle-même, en tant qu’elle même, c’est-à-dire [...] en tant qu’elle *est* le sans-essence.” (*loc.cit.*)

Mais cette *appropriation* mutuelle (le sens est “incorporé” au réel et le réel “fait” sens) comporte *immédiatement* son envers:

“nous n'avons pas accès au poids du sens, pas plus (par conséquent) qu'au sens du poids” (*loc.cit.*)

La conséquence s'impose donc d'elle-même :

“Le poids d'une pensée , c'est très exactement l'inappropriabilité de l'appropriation, ou l'impropriété du propre.” (PdP9)

Et Nancy de préciser que cette “aporie” bien loin de rendre vain tout effort philosophique en est la condition de possibilité même. En effet,

“c'est de ne pas avoir cet accès [au sens qu'*est* l'existence] qui nous fait pensants aussi bien que pesants, et qui accorde en nous, en tant que nous-mêmes, ce discord du poids et de la pensée, qui fait tout le poids d'une pensée.”(PdP3)

Nous pouvons donc, maintenant, entendre le “aller aux choses mêmes”, dans toute sa “gravité” (au double sens de “sérieux” et de “poids”) :

“dans ce “aux”[choses mêmes], il faut discerner toute la pesanteur nécessaire, toute la lourde tombée de pensée nécessaire pour faire peser dans le sens ce qui excède le sens, ce qui l'ouvre à la chose à laquelle il s'agit de donner, c'est-à-dire en vérité de laisser donner, de laisser délivrer son sens: ce qui fait le sens par excès sur tout sens.” (PdP7)

Pour penser ce qui, dans le sens, excède tout sens (ce à quoi se ramène, en définitive, toute “ontologie”), Nancy va tenter, dans le texte consacré au “cœur des choses”, de montrer que l'impensé de toutes les ontologies modernes consiste dans une non prise en compte du caractère *quelconque* de la chose considéré - à tort - comme une simple redondance: la chose, ce serait forcément “n'importe quelle” chose. Or, avec l'analyse de ce “quelconque” de la chose, Nancy va ouvrir une brèche dans l'ontologie moderne par où elle pourra “se laisser mener vers la pensée *concrète* .” (PF223, nous soulignons)

““Une chose”, c’est n’importe quoi. [...] Cependant, l’être-indéterminé de la chose n’est pas une privation, ni une pauvreté. Le “quelconque” de la chose constitue son affirmation la plus propre, avec la compacité, la concrétion où la chose se “chosifie” proprement. On peut définir: la chose est une concrétion quelconque d’être.”
(PF205)

Que quelque chose soit (plutôt que rien) est *nécessaire* ; mais que *quelque* chose – et ce singulier implique forcément un pluriel – donc que *quelques* choses soient, leur indétermination même qui va permettre, à chaque fois, pour chaque chose singulière d’être ce qu’elle est, telle ou telle, concrètement, c’est la *liberté* de l’être :

““Quelconque” est l’indéterminité d’être de ce qui, chaque fois, est posé et exposé dans la stricte concrétion déterminée d’une chose singulière, et de son existence singulière.”
(PF206)

Et Nancy ajoute ici une remarque par laquelle il circonscrit la tâche de toute ontologie “aujourd’hui”, c’est-à-dire *après* , entre autres, Heidegger et Merleau-Ponty :

“Penser cela: [...] qu’il y a quelque chose à penser, et penser le *quelque* de cette chose au cœur de la pensée. [...] Ce serait la pensée – elle-même indéterminée, car incluse dans la pensée – de ce qui nous détermine à penser: ni le concept, ni le projet, mais l’existence butée au cœur des choses. Notre histoire de la pensée est aujourd’hui concentrée, et suspendue, au point où cette exigence se ramasse.” (*loc.cit.*)

Merleau-Ponty voulait faire une “philosophie négative” par référence explicite à une “théologie négative” (V233). Mais cette “ontologie indirecte”, qui doit “dire quelque chose” de l’être en le niant aussitôt comme “nomination” inappropriée, n’est en fait qu’une reconnaissance implicite de ce qu’est effectivement toute nomination: de la fleur, de Dieu ou de l’être. Qu’est-ce en effet que nommer ? Puisqu’il y a nomination, c’est qu’on *peut* dire quelque chose de la chose et rien n’est ni ineffable, ni imprésentable; mais du côté de la

chose, la nomination *reste* un *énoncé*, un doigt pointé *vers* la chose, mais jamais la chose *elle-même*. L'énoncé désigne la chose et s'efface devant elle: "Au cœur des choses, il n'y a pas langage." (PF207) Ce qui amène Nancy à parler de "défaillance générale des noms devant les choses" (*loc.cit.*) et l'oblige non pas à recourir à une ontologie indirecte ou négative, ni encore moins à une mystique de l'indicible, mais à cette "chose" qu'il s'agit désormais de penser et qui, n'ayant pas encore été pensée par la tradition philosophique, donne naissance à un néologisme: l'*excription* . Ce mot, créé sur le modèle de l'*in*-scription dont le *in*- peut s'entendre comme l'*in*-troduction de la chose désignée *dans* le mot qui la désigne, l'*ex*- de l'excription donne à saisir que le mot (la "scription" ou "monstration"), qui seul a pouvoir de montrer la chose, la montre cependant comme "hors" (*ex*-) de lui-même. Le "propre" de tout nom, de toute nomination, ou encore l'essence du langage, est de montrer la chose "de loin"⁽¹⁾ :

"L'"excription" signifie que le nom de la chose, en s'inscrivant, inscrit sa propriété de nom *hors* de lui-même, dans un dehors que seul il montre, mais où, le montrant, il montre *cette* propre extériorité de nom. Pas de chose sans nom, mais pas de nom qui, en nommant et du fait de nommer, ne s'excrive "dans" la chose, ou "comme" elle, tout en restant cet autre de la chose qui seulement de loin la montre." (PF208)

Donc, si je *dis* "il y a (quelque chose)", cet énoncé donne lieu, fait être la chose même (ce qui d'ailleurs amènerait à penser "une performativité générale du langage" [*loc.cit.*]) mais comme "excrit". Inversement, toute chose serait ainsi "excription" d'énoncé. Et ici, il est capital de ne pas oublier qu'il en va de même pour la pensée, qui est aussi une "chose": "penser" se fait dans le langage, donc dans l'excription, dans "l'unité infiniment différente" où la chose *qui* est pensée (énoncée dans la pensée), *n'est pas* la chose pensée:

"La pensée s'excrit. Elle ne *se* répond à elle-même (comme elle doit le faire pour être ce qu'elle est) que dans ce dehors d'elle-même auquel seule elle renvoie (ou plutôt: envoie, et jette, et abandonne)." (*loc.cit.*)

Munis de cette nouvelle manière de concevoir la pensée de la chose même, se faisant pour ainsi dire *en amont* des approches “négatives” ou “indirectes” qui tentent de contourner les apories classiques de l’ontologie, nous sommes mieux à même de saisir toutes les implications du caractère “quelconque” de la chose. Et d’abord celle-ci: penser “cette” chose comme “quelque”, la nécessité de son “il y a” comme la liberté de son indétermination “quelconque”,

“c’est le contenu d’un savoir absolu *qui précède toute pensée dans la pensée même.*”
(PF209)

Faire droit au “quelque” de la chose même, ce sera, pour la philosophie, la nécessité de se rappeler sans cesse qu’elle est *aussi* “quelque” chose et donc dans l’impossibilité de s’approprier ce qu’elle pense. Le “quelque” indique en effet qu’il y a de la pensée, qu’elle est *toujours déjà* arrivée et que, dans un sens, ce n’est pas la pensée qui s’approprie quelque chose mais exactement l’inverse: l’existence précède son appropriation par la pensée (ce que Nancy appelle: “liberté” de l’existence). La pensée est donc “appropriée” par l’existence :

“Dès que la philosophie veut s’approprier cette appropriation, elle renverse ce mouvement, et elle prétend pour finir se faire la chose de la chose.” (PF210)

Mais de Hegel à Merleau-Ponty, en passant par Husserl et Heidegger, la prise en compte du “quelque” qui *s’écrit* dans la pensée de la “chose même” ne cesse de se faire plus insistante et plus “pesante”: c’est en fait de cela qu’il est question dans tous les appels et injonctions que la philosophie nous adresse d’aller aux choses, au vécu, à l’expérience. Mais qu’il s’agisse de “chair”, de “chiasme”, de “réversibilité”, toutes ces “vérités ultimes” aboutissent toujours, dans leur “ambiguïté” même, dans la vérité de leurs “métaphores”, à établir

“une correspondance, par le son ou par le sens, par le son en tant que sens, par le sens comme chose sonore, il s’agit toujours de réponse accordée, appropriée.” (PF211)

Donc la tâche philosophique d'aujourd'hui, en s'inscrivant dans le prolongement de ces pensées qui, tout en "sentant" le poids de la "pensée des choses mêmes", n'ont pas su ou pu en tirer toutes les conséquences, consistera à "désapproprier toute appropriation". Aussi "ouverte" et "accueillante" que la "conscience" de Merleau-Ponty se montre à l'égard du monde, au point de se laisser traverser, investir, transir, voire "parler" par les choses, il reste que cet "entrelacs" ne cesse de se dire "magique", "merveilleux", "miraculeux", preuve qu'il y a là quelque chose qui, justement, ne se laisse pas *approprier*. Or, pour Nancy, au contraire, c'est le signe d'une exigence même de la raison, dont c'est le "propre" de se laisser "désapproprier" par le cœur des choses mais cela, la philosophie a le plus grand mal à le penser et c'est pourquoi

"il y a toujours trop d'alchimie, trop de magie, trop de "correspondances", de mystique ou de gnose y compris dans les philosophies qui se réclament d'abord de la raison (et sérieusement, y en a-t-il d'autres?). La raison ne peut pas ne pas exiger sans relâche une appropriation de la chose [...] En tant que matière et/ou esprit, en tant qu'apparence et/ou réalité, en tant que présence et/ou absence [...], etc."(PF212)

Ce à quoi la pensée doit s'appliquer, – et en cela elle est raison et elle a raison (et aussi elle est "raisonnable", humble et modeste) – , c'est au *quelque* de la chose, c'est-à-dire

"ce que la pensée n'approche pas, ni ne peut laisser approcher, mais qui tout d'abord soumet la pensée à ceci: qu'elle n'est elle-même que quelque pensée, une pensée quelconque. Une chose quelconque parmi tant de choses quelconques." (*loc.cit.*)

Comme nous le disions plus haut, ce qui est important dans l'opération de la pesée, ce n'est pas la balance, mais le *poids* de la chose pesée. Pour autant, cette reconnaissance de la secondarité de la "raison" par rapport à *ce qu'elle* pense, n'aboutit nullement à une "dévalorisation" du rationnel. En effet, comme *logos* de l'onto-logie, la raison doit être en chaque *chose* "ce qui fait la chose chose", non pas sa "cause" (ou encore sa "raison" d'être),

mais ce qui, dans chaque chose, la fait “être-quelque” et “être-telle”, cette chose-*ci* “avant” sa *cause* : chose sans cause, ni fondement, ni “explication”, donc “sans raison”:

“Ontologie d’une coïncidence à soi de la chose, dérochant son existence à toute cause, d’essence ou de principe.[...] L’être y assigne le logos et non l’inverse. Non-dépendance de la chose, en elle-même – dans son “quelque”- tributaire de rien, sinon de son propre venir, advenir et gésir en son *ici* .“Ici”[...] nomme et excrit le *ci* comme quoi la chose existe, et l’existence *gît* , jetée au monde. Dans son gisement, elle expose une *raison* qui n’est rien d’autre que la singulière liberté de ce *ci-gît* .” (PF214)

Mais parler de “co-incidence” de la chose avec elle-même ou encore de *ci/gît*, c’est donner à penser une identité dans la différence, donc du “non-immédiat”, mais qui serait *sans médiation*:

“Le registre propre de la chose est le registre de *l’immanence sans immédiat*.” (PF216)

En effet, si l’être était “immédiat”, il n’y aurait pas de “y”, ou de “ci”, donc il n’y aurait rien: “ontologie nulle”. D’autre part, avec la “médiation”, réapparaît “l’autre” de la chose – ou la chose comme “autre” – par exemple comme “objet”, comme “sujet”, comme “phénomène”: “ontologie comme phénoménologie”. Il nous faut donc une ontologie où la pensée a à faire immédiatement à la chose qu’elle est et qui “lui fait connaître qu’elle *n’est pas* la pensée de la chose”(PF216). *A contrario* , ce que l’on pourrait appeler “l’impensé” de la philosophie, c’est cette incapacité à – ou peut-être cette peur de – penser la chose comme “finie”, c’est-à-dire comme non-appropriée à aucun Soi (Etre, Vie, Mort, Histoire, Dieu...), et à reconnaître que

“l’être-chose-en-soi de toute chose a lieu en tant que l’“il y a”, et n’a lieu que de cette manière.”(PF218)

Si le “il y a” est la seule manière dont la chose “a lieu”, il contient aussi – étant fini – un “il

n'y a plus": si cette chose-ci "vient", arrive, existe (sans raison, origine de soi-même, finie), elle "s'en ira" de même, avec la même "discrétion": la finitude de l'existence, c'est cet "aller-venir" infini. Ce qui, entre autres conséquences, fait perdre à toute "pensée de la mort" son pathétique, ou comme dit Nancy, sa "monumentalité" (de même d'ailleurs que l'existence perd son côté "merveille de l'être"). Se lamenter, ou rire, ou se révolter, ou se résigner en parlant du "peu" du "il y a" des choses, de sa vanité, de son néant, etc., c'est encore rêver à un "plus", à un "autre" monde: les "nihilismes" de tout bord ne sont-ils pas tous teintés soit de résignation, soit de cynisme ?

"Dans la mesure exacte où nous manque une pensée des choses, le dégoût et la peur que nous avons projetés sur "les choses"(les objets) refluent sur nous (les sujets) [...] Au fond, l'Occident n'a pas cessé de chercher à donner un supplément d'âme à un monde de choses [...] Et c'est pourquoi, tout en y étant déjà, *nous ne sommes même pas encore au monde*, aux choses, à quelque chose." (PF220, nous soulignons)

Nous pouvons tenter maintenant de dégager les traits constitutifs de cette ontologie "concrète" encore à venir, de cette pensée du "cœur des choses", à laquelle il nous faut accéder pour être, enfin, "au monde".

Premier trait : la chose est "quelconque", c'est-à-dire "banale", "commune" et ce qui est *commun* à toutes les choses c'est évidemment d'*être* . Mais il faut immédiatement penser cette communauté (cette non-différence) comme une infinie différence: chaque chose a en commun avec toutes les autres d'être chaque fois *quelque* chose, *telle* chose-ci , donc d'être chaque fois *singulière* . *Communauté* de choses *singulières* : tel est le monde. Mais ici, il faut veiller une fois de plus à ne pas retomber dans une pensée de la "substance", de l'Être (avec une majuscule), sorte de matière première dont seraient faites toutes choses. La "singularité" est à penser comme *originaire* , comme chaque fois celle-ci, une, unique mais "avec" les autres, à côté, en commun. L'être de chaque "singularité", c'est donc non pas un "substrat" commun mais la "co-incidence" *avec* , c'est "être-ensemble". Nancy développera longuement les implications et les conséquences de cette "structure" de l'"être" dans *Etre*

singulier pluriel mais nous avons déjà dans ce texte l'affirmation centrale de cette "singulière" ontologie :

"Communauté ne veut pas dire: posséder un être commun [...] Cela veut dire: être en commun, se tenir dans cet "en", dans cet "entre" de la discontinuité-continue, de la discrétion-singulière selon laquelle il y a chaque fois "coïncidence". (PF221)

Deuxième trait : si la communauté des choses tient à leur caractère "quelconque", elles seront donc *substituables* les unes aux autres: le monde des choses, à ce niveau ontologique de leur "être-quelconque" n'est pas structuré comme un système linguistique où chaque "chose" (mot) est déterminée par différence et relation avec les autres et avec l'ensemble. Le monde n'est pas une syntaxe. En tant que quelconque, indéterminée et donc substituable, la chose ne répond qu'à la nécessité de l'*il y a* qui, étant sans cause, ni fondement, ni...nécessité, est parfaitement "*libre*". Ce qui ne signifie pas que chaque chose *vaut* chaque chose car elle n'ont pas en commun *un* être: elles sont "incommensurables" et peuvent donc offrir "les plus grandes différences ontologiques".

"Il y a" est "libre" parce que, en lui, toute nécessité de *cause* (principe, production, raison, finalité) se retire dans une nécessité de *chose*." (PF222)

C'est peut-être dans ce passage d'une logique de la cause à une logique de la chose que réside toute la "nouveau" d'une ontologie comme celle à laquelle voudrait ouvrir et donner accès les textes de Nancy. Nous l'avons vu, "logos", c'est la "raison" (la cause) de la chose, et le savoir de l'être - l'ontologie - c'est la "coïncidence" de la cause (raison) et de l'effet (chose). Or, que ce passe-t-il dans une ontologie qui reste tributaire d'une *logique de la cause* ?

"on rassemble sur la chose causante toutes les propriétés de la chose causée [...] En droit, cause et effet y sont indiscernables. Le monde y est indiscernable du monument érigé à son principe et à sa fin." (PF *loc. cit.*)

Et c'est exactement ce qui se passe chez Merleau-Ponty: dans son ontologie le monde ("l'effet", le "visible") est *indiscernable* de l'idée (la "cause", l'"invisible") par l'opération du "chiasme" ou de la "réversibilité" au point que le "discours" philosophique sera le monde "se parlant". Et si le "monument" n'est plus "discernable", ce à quoi aboutit forcément cette quête phénoménologique de la "vérité ultime" c'est en fin de compte à *l'appropriation* de l'effet par la cause comme on peut le lire si évidemment dans un passage comme celui-ci tiré du chapitre *L'entrelacs - le chiasme* :

"L'idée est [...] l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant." (V198)

Par contre, dans une *logique de la chose*, chaque chose, chaque fois, en tant que cette chose-ci, singulière, apparaît, en soi, comme occurrence, incidence, "cas" d'un "il y a". Rien, aucune cause, aucune "idée", aucun "invisible", aucun "Être" ne peut "tenir lieu de" cette chose-ci: elle est donc, en ce sens, *insubstituable*, c'est-à-dire *inappropriable*, résistante à toute tentative de "saisie". Le cœur des choses peut ainsi être dit "immobile": aucun "logos" ne pourra le faire "parler", ni l'ébranler dans le mouvement d'une dialectique, d'un chiasme ou d'une réversibilité.

Troisième trait : l'occurrence de la chose, son "avoir lieu", *ouvre* - et c'est ce que signifie le "y" de l'*il y a* - un "espace" et un "temps". La langue française exprime justement cette ambiguïté dans la locution "avoir lieu" qui peut répondre à la question *où* ? autant qu'à la question *quand* ? Mais la chose ne "tombe" pas dans un lieu et à un moment qui existeraient "avant" elle: c'est le "il y a" qui est "ouverture" (inauguration), au sens "performatif" du mot, d'espace et de temps, ainsi que de toutes les autres "déterminations" (sujet, pensée, monde, etc...). Être, c'est donc "y" être, donc *présence*. Et "présence" signifie *espacement* qui *fait* l'espace et le temps. Les choses (et nous aussi, et la pensée aussi) sont *partes extra partes* mais non pas *dans* l'espace (et le temps) mais par la "quantité discrète d'un y" (PF222) que chacune pose en ex-posant son existence. Le monde

est – n’est que – une “dis- position” de quelques choses .

Penser les choses mêmes, le “cœur” des choses et celui de cette chose qu’est la pensée, c’est donc se trouver en présence “de cette chaque fois unique et quelconque concrétion de l’être”(PF223): “présence”, “unique” et “quelconque” nous rappellent et nous renvoient à l’espace, la singularité et la liberté en lesquels s’ex- pose le cœur des choses. Ainsi “comprise”, la pensée pourra être dite “concrète”, en ce sens qu’elle devra tenter l’impossible pour se mettre “à hauteur de choses”, pour dire le sens, ce qu’il en est de la chose même, mais le sens de *cette* chose-ci . “Pensée concrète” peut s’entendre comme un oxymoron, une contradiction dans les termes mais cela indique qu’il n’y a de pensée *qu’écrite* : pensée littéralement “hors de soi”, “exaspérée” car elle n’a affaire – c’est sa *raison d’être* – qu’à de l’*inappropriable* . Son “affaire”, c’est le sens, mais le sens à *même* le cœur des choses: ni caché, ni énigmatique, ni dessous, ni derrière, ni “incarné”, ni transcendant, ni ailleurs, ni “autre”.

“Le cœur des choses: là où la pensée se cogne, et cogne. Pensée dure: cela ne veut pas dire “difficile”. Elle est au contraire toujours trop simple. Simple dureté de pierre que la pensée endure pour être simplement la pensée, c’est-à-dire pour être “la pierre *même*”.” (PF217)

Penser ainsi va entraîner une foule de conséquences dont l’explicitation est encore “devant” nous, comme tâche de ce qui est “à penser”, philosophie “à venir” ou “avenir” de la philosophie. Nancy, à longueur d’articles et de livres tente patiemment et courageusement de “tirer” ces conséquences: du côté de la politique et du vivre ensemble (*La communauté desœuvrée*), de la liberté (*L’expérience de la liberté*), de l’art (*Les Muses*), du corps (*Corpus*), du monde (*Le sens du monde*) ...: tout est à “re-penser”, bien sûr, comme toujours. Oui, mais pour nous, ce “toujours” c’est maintenant , *notre* monde: celui de l’après guerre froide, de l’après communisme soviétique ; le monde du “capitalisme” mondialisé, de l’“écotechnie”, et du Web. Penser, après Heidegger, après Merleau-Ponty, cette “co-existence”, cette “co-incidence” de tous les “il y a” qui font ce monde-ci: tâche aussi

urgente (les candidats prêts à prendre les places laissées vacantes par les "Soi" effondrés ne manquent pas !) qu'impossible.

*

En guise de conclusion, et en une sorte de raccourci de ce que nous venons d'exposer, juxtaposons deux énoncés, choisis presque au hasard, concernant l'"être": le premier de Merleau-Ponty et le second de Nancy.

"A la vérité, mouvements, repos, distances, grandeurs apparents, etc., ne sont que différents indices de réfraction du milieu transparent qui me sépare des *choses mêmes*, différentes expressions de ce gonflement cohérent à travers lequel se montre et se cache l'Etre." (V283)

"Une singularité ne se découpe pas sur le fond de l'être, elle est, lorsque'elle est, l'être même ou son origine. [...] L'être n'a lieu qu'au coup par coup. L'essence de l'être est le coup. "Etre", c'est toujours, chaque fois, un coup d'être" (ESP52)

L'"être" a beau être dit "pollakôs" – de plusieurs façons – il y a entre ces deux manières de le dire plus qu'un écart dans la "façon" de parler, plus qu'une différence de "dialecte" dans une seule et même "langue" philosophique: la différence est radicale,..."ontologique". D'un côté, l'Etre est pensé comme "milieu" (visible/invisible), "élément", "fond" sur lequel apparaissent par transparence, comme "phénomènes", les "choses mêmes"; de l'autre, l'Etre *est* chaque "il y a", originairement, dans sa "concrétude", son "coup" singulier. Dans une telle pensée, l'être reste – pour ainsi dire par "essence" – absolument "inappropriable" dans l'universel d'un "logos" qui pour Merleau-Ponty, dans cette "bonne ambiguïté" que comporte le phénomène de l'expression, est "cette spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible", à savoir cette "merveille" de réunir "en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture." (*Inédit* 409) Il s'agit donc, de Merleau-Ponty à Nancy, de toute la différence du "possible" à l'"impossible": du sens

comme “appropriable” au sens comme ce qui est l’“inappropriable même”.

Les témoins ont “comparu”, nous les avons écoutés: leurs discours sont incommensurables, inconciliables et nulle “assomption” (*Aufhebung*) ne les “relèvera” dans un “vrai” sens. La comparution est cela même qui interdit de “choisir” ou de “relever”: elle introduit dans chaque pensée (dans celle de Merleau-Ponty et dans celle de Nancy) l’inquiétude (ou la brèche, ou l’ouverture) que suscite la “parution” de l’autre et c’est ainsi que le “logos” de chacun se trouve “partagé” et devient, littéralement, pour soi-même et pour “autrui”, *dia-*logue. Ce qui amènerait à penser l’Être, et donc le “sens” (ou encore la “vérité”) comme “l’être-partagé”, où “partagé” est à entendre dans son *double* sens de “commun” *et* de “séparé”, le sens comme “ligne de partage”, “limite” et “non-lieu” commun où nous sommes exposés, “abandonnés”, chacun, à l’être-ensemble: le sens est *entre* nous. Et c’est pourquoi, de Merleau-Ponty à Nancy, d’une ontologie à l’autre, il ne saurait être question de “négation” du premier par le second, ni d’approfondissement, ni de “relève”, ni même peut-être de “déconstruction” mais seulement de recommencement, de reprise, de “répétition”. Nancy le sait bien: laissons-lui le “dernier” mot :

“Ce qui importe, c’est précisément cette répétition: la concentration et le creusement de la question – ce qui ne signifie pas nécessairement un progrès, ni son contraire, un appauvrissement, mais plutôt, sans doute un déplacement, une dérive, un emportement vers autre chose, vers une autre posture philosophique.” (ESP59)

*

Notes :

- (1) Pour les citations de Merleau-Ponty, “V” suivi d’un chiffre réfère à une page de *Le visible et l’invisible*. “PP” renvoie à *Phénoménologie de la Perception*; “S” renvoie à *Signes* ; pour les citations de Nancy, “PF” renvoie à *Une Pensée finie*, Galilée 1990, “ESP” à *Être singulier pluriel* , Galilée 1996 et “PdP” à *Le poids d’une pensée*, Presses Universitaires de Grenoble, 1991
- (2) Dans l’*Avertissement* de ESP

- (3) Ce "il n'y a qu'à reconnaître" est la seule réponse au "mystère" que sont le monde et la raison: cf. PPXVI.
- (4) Publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.- déc. 1962
- (5) *L'œil et l'esprit*, p.85
- (6) Xavier Tilliette, *La démarche ontologique de Merleau-Ponty*, in *Recherches sur la philosophie et le langage* 15, 1993.
- (7) Rimbaud, *Une Saison en enfer*, Pléiade, p.110
- (8) *Le cœur des choses*, in *Une Pensée finie*, pp.197-223
- (9) PdP, 4ème de couverture.
- (10) "Constater qu'"il y a quelque chose et non pas rien" ne se résume pas à convoquer un pathos de l'émerveillement devant l'Être. Cela renvoie d'abord, de manière plus sobre, à la *nécessité* de ce constat lui-même. Qu'il y ait *quelque chose* est surprenant et dans le constat [...], la possibilité qu'il y ait quelque chose *ou rien* n'a aucun sens s'il n'existe pas, tout d'abord, quelque chose."(PF204)
- (11) Cette notion d'*excription* est approfondie dans un autre texte de PF, *L'excrit*, pp.55-64.