

Volume 4 No. 3 August 1971

# MAN AND WORLD

An International Philosophical Review



MARTINUS NIJHOFF / THE HAGUE / 1971

BERTRAND RIOUX

*Montreal, Canada*

## ONTOLOGIE DU SIGNIFIER

La dépendance dans un même être d'une couche sensible et d'une couche intelligible de sens qui qualifient notre rapport au monde demeure la croix du philosophe. Comment penser les rapports d'une passivité qui m'ouvre au monde et d'une activité qui transpose un soi-disant contact immédiat et aveugle dans un réseau de significations qui est mon langage sur le monde ? Comment suis-je auprès du monde sans me perdre comme sujet qui se sait au monde ? Fasciné par le discours universel qui médiatise les consciences singulières, dois-je affirmer la raison comme l'unité la plus haute de la connaissance d'un objet et de la connaissance de soi, ou bien, attentif au commencement de toute pensée dans le sensible, dois-je verser dans la thèse d'une naissance empirique de toute pensée ? Qu'est-ce donc que cette pensée qui exhausse le sensible jusqu'à l'universel dans un discours qui semble se suffire à lui-même alors qu'il se nourrit secrètement d'une présence révélatrice du monde ?

C'est cette énigme de l'esprit incarné que la réflexion contemporaine sur l'irréfléchi et l'antéprédicatif tente une fois de plus de décrire. Comment un esprit incarné s'ouvre-t-il au monde et comment un monde est-il révélé à un homme ? L'antéprédicatif n'est pas seulement ce monde du silence où baigne le discours, mais l'accès à une nouvelle idée de la conscience et du sens, une refonte des rapports entre l'entendement et la sensibilité, entre le vécu et le connu. Chez Merleau-Ponty par exemple, l'attention à décrire notre insertion dans le monde à travers l'intentionnalité du corps propre ne laisse pas intact le point de vue transcendantal d'une raison qui constitue le monde sans jamais l'habiter vraiment. Plutôt que de conduire à une nouvelle esthétique transcendente qui radicaliserait la raison critique, une réflexion sur la foi perceptive est de nature à mettre en lumière la dimension ontologique du sujet percevant comme fondement du sujet discourant et du sujet parlant et à faire apparaître sous les diverses couches de sens sédimentés la visée d'un monde sauvage qui fonde et enveloppe notre discours sur le monde.

## I

L'explicitation de notre rapport originaire au monde met d'abord en échec une conception autarcique de la raison qui culmine dans la dialectique hégélienne de l'universel et du singulier, de la certitude sensible et de la vérité vide de l'universel en route vers la conscience de soi pleinement assurée d'elle-même dans le savoir absolu comme auto-présentation de soi. Dans cette conception de l'idéalisme absolu, le premier rapport de la pensée au sensible prend la forme d'une négation du savoir immédiat d'un ceci, d'un ici et d'un maintenant concrets au profit d'un universel vide et indéterminé qui est la vérité du singulier sensible. La pensée médiatise l'apparaître du savoir de l'immédiat ou de l'étant comme dit Hegel dans la représentation la plus pauvre, celle de l'être de la chose. Le quelque chose que je perçois d'où est issu le mouvement de la conscience doit faire retour au sujet absolu comme un moment de la dialectique de l'être. La chose est le résultat spéculatif de ma visée du singulier ineffable comme universel déterminé. Elle est un milieu de propriétés déterminées. Dans ce grandiose déploiement de l'être pensé sous le mode spéculatif en tant que la méthode est « l'âme même de l'être, » le singulier concret est reconstitué sous la forme de l'universel concret dans l'ordre des déterminations univoques et essentielles préalable à l'existence. La totalité organique de l'être comme l'identité dialectique du même et de l'autre est le concret absolu, c'est-à-dire la synthèse a priori des divers moments. La raison absolue s'apparaît à elle-même dans le système de l'être constitué à l'intérieur de « l'élément de la pensée ». C'est pourquoi Hegel peut dire que le commencement qu'est l'être pur comme première objectivation de la pensée pure est aussi le résultat en tant que l'automouvement de l'être vient à sa plénitude comme sujet absolu. Le commencement est ainsi le résultat comme le choc en retour issu de l'achèvement du mouvement dialectique de la pensée qui se pense elle-même.<sup>1</sup>

C'est sous cette forme de la raison dialectique que s'achève la métaphysique comme mouvement de transcendance de l'étant. Le fondement de l'étant est le sujet pensant qui produit et se fournit à lui-même son objet et qui se produit lui-même comme ce devenir dialectique. On voit ainsi que le rapport de la perception à la pure pensée est compris de l'intérieur du présupposé moderne d'une philosophie de la subjectivité qui a déjà interprété la perception comme pensée de percevoir et l'être

comme l'ens qua ens perceptum posé pour et par le sujet déterminant. En cherchant l'essence du percevoir comme moment du devenir de l'être, Hegel a déjà pensé l'être d'une façon inappropriée. Il le réduit à l'objet à l'état pur comme milieu indéterminé de tous les objets. Il laisse ainsi impensé le surgissement de l'étant dans sa profondeur d'être qui interdit au départ qu'on l'interprète comme être dialectique. L'écart logique entre l'universel vide et la présence concrète des existants dans la certitude sensible n'est pas le véritable immédiat si du moins nous prenons en considération l'écart ontologique toujours déjà manifesté dans la conscience perceptive entre un quelque chose et le il y a quelque chose du monde qui le médiatise. C'est cet écart ontologique qui seul rend possible la médiation du singulier par le logos du concept universel. Il s'ensuit aussi qu'une pure pensée est impossible puisque le mouvement dialectique s'institue à tout jamais dans la poussée de l'être. C'est ce savoir ontologique qui depuis toujours est secrètement à l'œuvre dans la perception humaine en ouvrant l'horizon de toute connaissance et de toute vérité. C'est pourquoi, par ailleurs, le sens ultime de la conscience de soi comme subjectivité absolue ne peut être un savoir absolu qui se sait lui-même, mais le dessaisissement de soi de la raison dans une foi perceptive qui enracine le discours dans une attitude de soutenir l'interrogation de l'être dont la révélation dans le mode de la dissimulation a toujours déjà précédé et motivé toute connaissance de l'universel dans l'élément de la pensée.

Husserl C'est cet enracinement dans l'expérience préalable du monde que Husserl a voulu expliciter dans sa recherche toujours aporétique et jamais menée à terme d'un commencement de notre rapport à l'être déjà donné dans l'attitude naturelle. Cette tentative de Husserl de fonder l'intuition catégoriale et l'ordre du jugement sur la couche de sens originaire de la perception, en même temps qu'elle souligne l'originalité de sa pensée est aussi le lieu d'un échec fondamental de sa phénoménologie. Le retour au monde vécu s'institue dans le cadre d'une méthode et d'une philosophie transcendantales qui décrivent le perçu et le monde sur le fondement des opérations subjectives d'une conscience constitutive qui d'entrée de jeu neutralise la profondeur ontologique du vécu. Le monde vécu est pour la conscience en tant qu'il est par la conscience qui fonde ainsi l'apparaître de l'être. Il est symptomatique que Husserl ait commencé son œuvre par une philosophie de la signification et non

par une phénoménologie de la perception. Il évitait ainsi les pièges de l'empirisme qui, en privilégiant l'expérience sensible, s'empêche de passer du perçu à la pensée, non sans tomber à l'inverse dans les difficultés des philosophies réflexives qui, sous prétexte de maintenir les droits de la pensée sur la passivité de la sensibilité, va des significations au perçu en présupposant ainsi un horizon idéaliste pour la compréhension de la dualité du sens et de la présence. La pensée est alors d'ores et déjà interprétée comme intuition catégoriale, dans l'élément du langage et des significations de mots, d'unités idéales, d'objets stables et permanents. La pensée est originairement une signification à vide qui manifeste la transcendance du dire et du signifier sur le percevoir, du sens sur la présence. Paul Ricœur note très justement que « la grande œuvre de Husserl ne commence pas par la présence des choses, mais par la puissance de les signifier : le comble de la signification, c'est alors celle qui ne peut être remplie par principe, c'est la signification absurde : je suis puissance de significations absurdes ; ce seul pouvoir atteste que je ne m'épuise pas dans une intentionalité de présence remplie... »<sup>2</sup> Il y a donc à la racine du signifier, un moment où une couche d'objectivité idéale précède le remplissement par l'objet de l'intuition. S'il n'y a de véritable connaissance que dans la synthèse du vide orienté de l'intention et de la présence remplissante, il reste que la présence de l'objet n'intervient que dans la présupposition d'une signification de mots. Le sens est déjà constitué quand il devient signification remplie par sa relation intuitive à l'objet. C'est dans ce parcours du vide orienté de la signification à l'objet atteint dans une intuition que le rapport de la pensée au réel est compris. Le problème qui se pose alors peut se formuler ainsi : comment la présence du sensible peut-elle remplir une signification vide, à moins que le sensible lui-même ne soit prégnant d'un sens aperçu qui soit fondamentalement sens d'être et qui fonde complètement à neuf la signification elle-même du mot en instituant un rapport inédit qui échappe à la méthode idéaliste entre la pensée et le perçu. En même temps que le sens doit prendre dans l'objet perçu existant, il faut aussi pour qu'il dise rapport au concept qu'il enveloppe le concept lui-même, non par réduction de celui-ci au sensible, mais par la révélation du sensible dans sa profondeur ontologique qui peut alors fonder ultimement le vouloir dire de la pensée. Ce qui est critiquable, ce n'est pas de vouloir faire une phénoménologie de la perception en faisant inter-

La pensée

intention de si-  
gifier

venir une philosophie du discours, mais c'est la modalité idéaliste selon laquelle Husserl comprend cette dualité originaire du signifié et du percevoir.

Cette même démarche réflexive et transcendantale intervient dans l'élucidation phénoménologique de l'origine du jugement comme remontée de l'évidence prédicative à l'évidence non-prédicative. Cette démarche qui est à l'œuvre dans la « Logique formelle et transcendantale » comme aussi dans « Expérience et jugement » signifie que l'intentionnalité du jugement prédicatif nous renvoie en fin de compte à l'intentionnalité de l'expérience comme « théorie première du jugement ». Il s'agit d'une première couche de sens à laquelle renvoie la genèse du jugement de sorte que l'expérience est insérée dans le catégorial comme un au-dedans-de-soi.<sup>3</sup> Dans ce retour au monde de la vie et au domaine de la croyance passive en l'être, il s'agit de ressaisir comme Husserl le dit de façon très significative « le plus bas degré de l'activité inférieure d'objectivation. »<sup>4</sup> Loin que le concept de réceptivité qui est phénoménologiquement indispensable exclut le concept d'activité du sujet, il faut, au contraire, envisager la passivité comme le degré inférieur de l'activité.<sup>5</sup> C'est pourquoi, ce fondement qui concerne l'apparition de la perception catégoriale sur une prédonation passive de l'étant, ne diminue pas l'autonomie du catégorial puisqu'en son cœur ce dernier est

- la norme idéale du perçu et non pas son sens d'être.

Enfin, l'eidétique du perçu confirme ce rapport de la pensée et de l'être que nous avons essayé de montrer. Jouant le rôle d'une proto-expérience, la perception est le lieu privilégié d'un débat avec l'être. La réflexion sur le perçu cherche à surmonter la pure facticité des choses qui s'imposent à moi dans l'attitude naturelle dans une évidence non-questionnée. Ce qui s'impose à la conscience comme un présent déjà donné doit faire place à l'être comme la présentation pour et par la conscience donatrice de sens. L'être présent du quelque chose prédonné dans une croyance passive en l'être sous la forme d'une simple « stimulation » dit Husserl qui émane d'un étant intramondain,<sup>6</sup> est interprété dans le comment de ses apparitions, comme « mode d'apparition de la chose réelle et donnée elle-même, » c'est-à-dire dans la façon dont se lient dans l'immanence les données impressives. La réalité perd ainsi son caractère d'absurde chose en soi puisqu'elle est le lieu où s'entremêlent les fils intentionnels de la conscience. C'est pourquoi, Husserl ne parle

*Origine du jugement*

*Passivité*

*Perception*

plus comme Brentano de perception interne et externe, mais bien de perception immanente et transcendante en tant que la chose telle qu'elle nous apparaît dans le vécu intentionnel est une transcendance comme phénomène et non plus comme existant, une transcendance dans l'immanence intentionnelle d'ordre idéal de la conscience. Par la réflexion transcendantale, Husserl se condamne à récupérer le monde concret et les choses comme une présence à la conscience dans l'horizon méthodologique de la réduction de l'être au phénomène. Sur le fondement de ces présupposés, Husserl s'emploie à rendre compte des caractères eidétiques du perçu qui sont les suivants : le perçu se présente en esquisses, mais aussi et à la fois la chose elle-même en personne est donnée dans les esquisses. Quelle est alors cette chose qui est montrée en personne dans les apparences et dans une conscience de présence qui exclut l'inférence et le déchiffrement en surimpression ? L'apparence n'est ni un signe, ni un effet, mais elle montre immédiatement la chose elle-même. La recherche de Husserl est à deux niveaux : le niveau hylétique qu'on trouve dans « La conscience intime du temps » où il cherche à réduire le caractère d'identité de la chose — la *même* chose — à l'unité d'un maintenant ponctuel sans cesse renouvelé à partir d'une impression originelle ; le deuxième niveau est celui de la phénoménologie transcendantale où l'unité du perçu est comprise comme une idée-limite au sens Kantien qui valide l'expérience. L'unité est ainsi immédiate et ouverte à la fois. Elle est intérieure aux esquisses et extérieure comme unité régulatrice idéale. Elle n'est pas le déploiement de l'être-chose, mais le paraître d'esquisses qui la donne comme un Index. Selon l'expression de Gérard Granel, la chose même donnée en chair et en os n'est finalement que « l'être-indiqué en tant qu'être-indiquant : l'Index. »<sup>7</sup> Husserl peut alors écrire que « l'existence des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée » puisque son être-présent comporte l'identification à l'infini de la concordance du divers des esquisses. Finalement, nous devons remarquer que « ce qui a pour sens eidétique propre de se montrer soi-même à partir de soi-même (phainomenon) la chose-perçue (« leibhaftig ») est pourtant de fond en comble produit par l'entrelacement des vécus d'esquisses, dont il est le corrélat immanent. »<sup>8</sup>

La limite de la pensée de Husserl, c'est de n'avoir effectué un retour au monde vécu que dans une assurance méthodologique à présupposé

métaphysique qui ne se laisse pas surprendre par « la mystérieuse puissance d'affirmation » des choses et du monde. La conscience perceptive n'ouvre pas sur un sens du quelque chose qui déborde l'unité de l'identique aux divers niveaux de sa présentation par la conscience transcendante. Husserl ne décrit pas l'intentionnalité de la conscience dans ses deux moments de signification et de perception à partir d'une compréhension d'étants qui déploient leur être sur fond de monde, mais à partir du présupposé de l'être phénoménal, de l'être *comme* visé. Sa phénoménologie du sens présuppose d'emblée que le sens est un sens-visant un étant alors que nous percevons un étant dans son sens d'être. C'est pourquoi le signifier lui-même n'est pas fondamentalement mis en question dans le retour à l'expérience du percevoir. Il n'est pas par ailleurs indifférent de souligner que sa description du vécu intentionnel et de la perception comme proto-expérience repose finalement sur du non-vécu et qu'elle implique l'hypothèse de constance en tant que l'étant intra-mondain nous affecte et agit sur nous dans une « stimulation. » Sa théorie des sensations insignifiantes qui ne prennent sens que dans une aperception perceptive et dans l'appréhension d'une signification repose sur le fondement idéaliste non-critiqué que le réel dans un sens fort est impénétrable à l'esprit et que, conséquemment, l'être pour la conscience est identique dans une philosophie de la subjectivité à sa présentation par la conscience. La métaphysique du sujet comme fondement de l'apparaissant est donc réaffirmée et la raison confirmée dans sa fonction de validité de l'expérience.

## II

La différence fondamentale entre la foi perceptive de Merleau-Ponty et l'Ur-doxa de Husserl consiste dans la portée ontologique de l'expérience. En refusant la réduction phénoménologique de Husserl, en n'opposant pas ainsi en principe la transcendance du perçu comme perçu à la transcendance réelle des choses, enfin en intégrant dans la perception humaine une pensée au fondement de la raison-discours, Merleau-Ponty délivrait le phénomène dans son sens authentique comme étant dans son sens d'être, situait la raison elle-même dans son moment propre du signifier dans la poussée de l'être et ouvrait la voie à une ontologie du vécu et du visible. L'étant perçu n'est plus alors comme un simple corrélat de nos actes intentionnels, mais une source de sens en tant qu'il

se présente en quelque sorte lui-même. Le monde à son tour n'est plus alors seulement un horizon d'apparition des choses-phénomènes, mais une dimension qui médiatise les étants-choses eux-mêmes. La réflexion n'est plus ce retour à l'antéprédicatif retenu dans l'immanence de la subjectivité, mais l'approfondissement de cette ouverture au monde qui nous jette à l'être. Nous allons développer brièvement dans la suite de ce texte chacun de ces aspects de la foi perceptive.

Dans « *La structure du comportement*, » Merleau-Ponty caractérise le comportement humain par les formes symboliques. Il est capable de transcender une situation réelle et d'adopter des conduites qui concernent le virtuel et le possible. Il est capable de prendre un donné comme signifiant un non-donné. Or cette attitude n'est possible, comme d'ailleurs le travail qui implique l'instrumentation, que parce que l'homme libère un monde de choses unies qui sont corrélatives de l'unité de son corps, mais qui s'affirment aussi à partir d'elles-mêmes. L'intérêt qui structure les choses comme un monde d'objets utiles rapportés à mon projet dans la préoccupation quotidienne se fonde implicitement sur l'intérêt désintéressé qui fait apparaître la chose-outil sur le fondement de la chose comme chose, de la chose-être. Par ailleurs, le principe des insuffisances du comportement de l'animal réside dans son incapacité de saisir une chose identique sous plusieurs aspects. La chose n'est pas perçue par l'animal pour ce qu'elle est, mais dans sa pure valeur vitale. Si pour le singe de Koehler la caisse-siège et la caisse-escabeau sont deux objets distincts et alternatifs, c'est qu'elle n'est interprétée que comme valeur fonctionnelle. La chose identique disparaît dans cette relation fonctionnelle. C'est bien pourquoi, il n'y a pas un monde de choses en soi pour l'animal, il n'y a pas de monde vrai, ni d'instrumentalité véritable, ni de symbolisation. La racine de l'originalité de l'homme consiste dans la rencontre de l'*autre*, d'autrui comme autrui, d'une chose comme chose, d'un je comme je et du monde comme monde. C'est la même dimension ontologique qui me donne chaque autre dans son altérité ontologique à distance de tout projet vital. C'est pourquoi l'homme, au contraire de l'animal, peut saisir *simultanément* la chose dans ses *deux* significations : la caisse-siège et la caisse-escabeau sont *deux* aspects d'une chose identique. L'homme seul peut créer ainsi des instruments « non pas sous la pression d'une situation de fait, mais pour un usage *virtuel* et en particulier pour en créer d'autres. » Ajoutons avec Merleau-

Ponty que « le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au-delà du milieu actuel, d'un monde de choses visibles pour chaque Je sous une pluralité d'aspects... »<sup>9</sup>

Les choses que nous percevons nous apparaissent comme des *êtres perspectifs* qui s'enracinent dans le monde. L'unité ontologique immédiate d'un quelque chose est l'unité d'un être qui a toujours précédé toute autre unité constituée par nous sous la forme d'un objet, d'un invariant au sens de l'eidos husserlien ou d'une idée-limite. L'apparaître de la chose n'est pas un monde de paraître qui indique la chose-des-esquisses de Husserl, mais le déploiement d'une chose à partir d'elle-même. La conscience de présence et de réalité ne peut être décrite en termes d'une cohérence des apparences dont le cours ordonné se confirme dans le déroulement concordant des esquisses. Au lieu que la réalité soit due à l'auto-confirmation des apparences, il y a cohérence parce qu'il y a réalité, comme il y a association et discernement des contiguités et des ressemblances parce que nous percevons un ensemble comme chose. Les aspects d'une chose n'ont pas un pur statut d'apparences, mais ils sont les aspects, les qualités et les côtés *d'un être existant*. « Les choses sont là, mais plus seulement, comme dans la perspective de la Renaissance selon leur apparence projective et selon l'exigence du panorama, mais au contraire debout, insistant, écorchant le regard de leurs arêtes, chacune revendiquant une présence absolue qui est impossible avec celle des autres, et qu'elles ont pourtant toutes ensemble... Les autres aussi sont là... tels par exemple que nous les affrontons dans la colère, dans l'amour... »<sup>10</sup> On ne saurait en effet séparer autrui et les choses en regard du fondement de leur altérité ontologique. C'est quelque chose et quelqu'un que nous rencontrons.

C'est dire que la perception humaine comporte déjà une lumière ontologique qui découvre l'existant en tant que tel, non seulement un environnement spécifique comme c'est le cas pour l'animal, mais le monde de l'autre qui me fait face. Nous percevons des formes et des qualités *de* quelque chose. La plupart du temps nous aveuglons ce savoir ontologique au profit des problèmes de l'organisation de l'expérience et de la construction du réel. Même lorsque nous affirmons un sens qui n'est pas engendré et qui naît sous nos yeux emmêlé dans l'existence, nous oublions que la forme a une profondeur d'être en tant que forme d'un quelque chose qui existe. Jamais, dans l'apparition des choses, nous ne

percevons d'abord et proprement « une pure affluence de sensations, par exemple de sons et de bruits. C'est le vent que nous entendons hurler dans la cheminée, c'est l'avion trimoteur qui fait ce bruit là-haut et c'est la Mercedes que nous distinguons immédiatement d'une Adler. Les choses elles-mêmes nous sont beaucoup plus proches que toutes les sensations. Nous entendons claquer la porte dans la maison et n'entendons jamais des sensations acoustiques ou même des bruits purs. Pour entendre un bruit pur nous devons détourner l'ouïe des choses, en retirer notre oreille, c'est-à-dire écouter abstraitement.»<sup>11</sup> C'est cette ouverture immédiate à quelque chose qui transit d'emblée toute genèse empirique de sens. L'activité accommodatrice et assimilatrice dont parle Piaget ne peut s'exercer qu'en présupposant qu'il y a « quelque chose » à assimiler. Cette profondeur du quelque chose situe l'objet perçu en-deça de l'opposition de l'empirisme et de l'intellectualisme, des impressions senties ou des objets vrais pour l'entendement dans un domaine qui est celui où le sensible apparaît dans son épaisseur d'être. C'est ce quelque chose oublié au profit des données empiriques de la perception qui ouvre le domaine de tout sens pour nous et au sein duquel toute connaissance de l'universel trouve un fondement pour se constituer. C'est cette *découverte* de l'autre comme être qui rend aussi possible les sentiments proprement humains d'étonnement, d'admiration, d'amour et de haine, d'angoisse et de joie. La perception ne précède pas seulement la sphère prédicative, mais elle est milieu de vérité où s'enracine l'essence même du signifier comme origine de toute nomination et de tout discours.

Cependant, les choses ne sont pas des substrats absolus, de purs existants fermés sur eux-mêmes. Elles ont une structure d'horizon, ce en quoi elles sont des êtres perspectifs dont je n'aurai jamais fini de prospecter la richesse. Mais plus profondément encore elles m'échappent comme choses du monde, comme « modes de l'Oouvert » de l'Être. Notre perception « est toute entière sous-tendue par la certitude du monde » et « on ne sort pas du quelque chose. » Ce monde n'est pas un a priori, une condition de possibilité de l'expérience. Il ne tient pas de l'homme son existence ou son inexistence. Il est plutôt notre implication dans l'Être, la profondeur de notre expérience et le sens de notre langage et de notre discours sur le réel. Il opère en nous comme condition effective et dernière de tout rapport aux choses, à autrui et à nous-mêmes. Le « il y a du monde, » s'il doit envelopper les choses dans leur épaisseur

ontologique, doit être compris, non plus seulement comme l'horizon d'une co-présence spatiale et temporelle du système des apparences, mais comme une dimension qui déploie les choses elles-mêmes, en les remettant à elles-mêmes dans un accord à tout, un irrélatif qui ne peut plus être le simple corrélat dialectique de mon rapport à quoi que ce soit, qui n'est donc pas simplement monde humain, mais monde de l'être. Il est « une possibilité plus fondamentale que les essences qui ouvre mon expérience à l'Être et organise la facticité. »<sup>12</sup> Si l'universel médiatise le ceci sensible en l'objectivant pour nous, le monde médiatise les choses en les faisant apparaître comme choses *du* monde comme nous avons parlé des qualités *des* choses. Et c'est ainsi que finalement les choses me sont plus proches que les sensations, mais, en même temps, lointaines. L'autre apparaît dans la transcendance de l'être comme différent de l'étant et dans le mode de l'historicité du monde. Ainsi l'homme ne transcende le donné dans un non-donné que dans la poussée de la transcendance de l'être lui-même. Le monde comme totalité n'est pas un concept collectif qui rassemblerait des étants donnés, par ailleurs, mais une dimension qui transit radicalement l'autre-étant en le faisant surgir non seulement comme donnée à constater, mais comme don à accueillir en ce qu'il est et pour ce qu'il est.

Cet approfondissement de la perception implique un nouveau rapport du penser et du percevoir. La pensée, bien loin de partir des mots et des significations pour viser des choses, s'inverse dans une compréhension du sensible lui-même en le révélant comme un ceci qui a une profondeur d'être sur fond de monde comme ce qui l'ouvre à tous les autres ceci. La pensée ne peut plus se comprendre comme le survol et la maîtrise des apparences pour s'en donner un équivalent rationnel comme la source unique de leur sens. Parce que l'homme est impliqué dans l'être, il ne donne sens qu'en prenant sens lui-même.

S'il en est ainsi, on ne peut pas identifier la pensée à une raison synthétique ou à un dire constitutif d'unités idéales et opposer le discours et le signifier au percevoir. Il faut plutôt intégrer la pensée à la perception et opposer au discours objectivant la perception humaine sensible et non-sensible comme présence révélatrice d'un ce qui est. Ce que Merleau-Ponty dit de Cézanne, nous devons l'appliquer à toute réflexion qui s'institue dans une compréhension de l'être et qui n'oublie pas sa mystérieuse origine : « Cézanne, écrit-il, n'a pas cru devoir choisir

entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre... Il ne sert à rien d'opposer ici les distinctions de l'âme et du corps, de la pensée et de la vision, puisque Cézanne revient justement à l'expérience primordiale d'où ces notions sont tirées et qui nous les donne inséparables.»<sup>13</sup> Il nous faut donc abandonner des notions issues de la tradition idéaliste ou empiriste et qui appartiennent déjà à une réflexion sur le monde objectif, réflexion qui a déjà recouvert et oublié la charge ontologique qui transit toutes nos connaissances. Il faut séjourner dans le voisinage du quelque chose si nous voulons réenraciner la pensée dans l'élément de l'être. C'est pourquoi, écrit Merleau-Ponty, « nous excluons le terme de perception dans toute la mesure où il sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des « choses » dont le statut n'est pas précisé, ou seulement une opposition du visible et de l'invisible. Non que ces distinctions soient définitivement dépourvues de sens, mais parce que, si nous les admettions d'emblée, nous rentrerions dans les impasses d'où il s'agit de sortir. Quand nous parlons de foi perceptive et quand nous nous donnons pour tâche de revenir à la foi perceptive, nous ne sous-entendons par là, non seulement aucune des « conditions » physiques ou physiologiques qui délimitent la perception pour le savant, aucun des postulats d'une philosophie sensualiste ou empiriste, mais même aucune définition d'une « première couche » d'expérience qui concernait des êtres existant en un point du temps et de l'espace, par opposition au concept ou à l'idée. Nous ne savons pas encore ce que c'est que voir et ce que c'est que penser, si cette distinction est valable, et en quel sens. Pour nous, la « foi perceptive » enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne, selon une vue qui, pour lui, est ultime.... La perception comme rencontre des choses naturelles est au premier plan de notre recherche, non pas comme une fonction sensorielle simple qui expliquerait les autres, mais comme archétype de la rencontre originaire, imité et renouvelé dans la rencontre du passé de l'imaginaire, de l'idée.»<sup>14</sup> C'est seulement ainsi que nous éviterons d'être victime d'une « exploration immanente des significations de mots » et que nous resituerons le dire dans la mouvance du monde qui veut parler. S'« il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde plutôt qu'elle ne le pose,»<sup>15</sup> ne faut-il pas dire que « c'est

directement dans l'infrastructure de la vision qu'il faut la faire apparaître [la pensée] .... La faire apparaître, disons-nous, et non la faire naître : car nous laissons en suspens pour le moment la question de savoir si elle n'y était pas déjà impliquée.»<sup>16</sup> Pour nous, la pensée de Merleau-Ponty ne prend toute sa signification ontologique que si la pensée est en effet déjà présente dans la perception. En cela, l'auteur rejoint l'affirmation de Heidegger : « La pensée peut être appelée une ouïe et une saisie par l'ouïe, une vue et une saisie par la vue.»<sup>17</sup> Je ne perçois donc quelque chose, par exemple le rouge du tapis, que si penser c'est entendre et voir. La pensée ne dit les choses dans des concepts universels que si elle parle en montrant un ceci sur fond de monde.

C'est dire que la foi perceptive ne doit pas être comprise à notre avis comme le développement d'une nouvelle esthétique transcendante fondée sur le corps propre comme sujet, mais bien plutôt comme une ontologie du vécu. Faire du corps-sujet le rapport fondamental au monde, c'est oublier que si mon corps agit comme médiateur du monde, cependant il « n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose. » C'est bien pourquoi, si la chose perçue a une structure d'objet-horizon et si elle est vécue comme le corrélatif de l'unité de mon corps, elle ne s'épuise pas dans ce sens pour moi comme terme d'une téléologie corporelle. Elle s'affirme justement comme en soi et pose le problème d'un « véritable en-soi-pour-nous. » Le pour-nous n'est pas identique au par nous. Bien au contraire, quelque chose n'est pour nous qu'en se déployant comme étant dans l'être. C'est comme « en soi, » c'est-à-dire comme ils sont et pour ce qu'ils sont, que les êtres entrent dans notre expérience. Aucune découverte réflexive portant sur les diverses médiations par lesquelles je dis le monde ne saurait aveugler ce savoir ontologique qui creuse notre expérience et fait du sens un événement de l'être. Ce n'est pas par mon corps comme condition suffisante que je suis présent au monde, mais c'est parce que j'existe comme mouvement de transcendance de tout mon être que je suis présent au monde à travers mon corps.

La foi perceptive n'est pas ainsi une simple présence vitale par laquelle l'homme s'éprouverait dans sa connivence avec le monde avant toute division d'objet et de sujet. L'homme et les choses participent d'une même unité dans un accord originaire creusé par un être d'enveloppement qui retient ensemble les diverses régions de l'étant. Et cette

adhésion est anonyme non pas en tant qu'elle serait le propre du sujet corporel, mais parce qu'en elle l'être de l'homme s'accomplit en deça de toute position critique et qu'il ne peut prendre du recul et se récupérer par une initiative libre sur cette affirmation ontologique massive qui le jette au monde comme monde de l'être et non seulement monde humain. L'expérience qui semblait nous river à la conscience comme milieu d'univers devient « ce retournement qui nous installe bien loin de « nous, » en autrui et dans les choses. »<sup>18</sup> L'approfondissement de la croyance originaire nous éloigne ainsi d'une philosophie de la conscience. « Il fallait cette tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la « conscience, » au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions, de ses impositions de sens, — il fallait pousser jusqu'au bout le portrait d'un monde sage que la philosophie classique nous a laissé, — pour révéler tout le reste : ces êtres au-dessus de nos idéalizations et de nos objectivations, qui les nourrissent secrètement, et où l'on a peine à reconnaître des noèmes... »<sup>19</sup> Cette présence au monde et du monde n'est pas non plus de l'ordre du spectacle et d'une présence représentée et constatée, mais de l'ouverture du monde comme milieu de sens.

Qu'est-ce donc alors que cette foi perceptive comme mode originaire d'être-au-monde ? Nous dirons qu'elle est moins un acte particulier que notre être lui-même. De même qu'aucune perception de quelque chose n'est séparable d'un fond qui est le monde, ainsi tout acte perceptif est porté par une adhésion globale au monde. Nous n'avons pas cette opinion parmi d'autres, nous n'opérons pas cette foi par un acte distinct, nous sommes cette foi de sorte que c'est en elle que l'homme accomplit son rapport à l'Être. Mon être même est ce mouvement de transcendance qui me porte au-delà de la subjectivité et de l'objectivité dans le « il y a quelque chose, » comme milieu de vie et de pensée.

Être homme, c'est entrer en rapport d'échange avec tout au sein d'une affirmation originaire qui porte toutes nos certitudes particulières. C'est cette affirmation originaire qui enracine la négativité du pour-soi dans l'être. Je ne peux prendre une distance en regard de l'être donné du monde qu'en appartenant et en participant à l'être manifesté dans sa différence de l'étant. C'est parce que le néant transit l'étant lui-même qui apparaît comme ce qui n'est pas l'être qu'il m'est possible de transcender l'étant sous forme de monde. L'historicité de l'homme s'institue dans ce jeu de la différence ontologique de l'étant et de l'être

qui se dérobe comme néant de l'étant. La négativité auquel nos contemporains sont si sensibles s'enracine dans une ouverture à l'être qui est déjà compréhension interprétative de l'être qui se recouvre comme interprétation. La conscience rationnelle s'instaure sur le fondement d'une fausse clarté du monde et de l'être. L'origine de notre discours est transiée par cette profondeur oubliée du monde qui motive sous le mode historique nos affirmations sur le sens ou le non-sens du monde. Il nous faut donc revenir à cette question-savoir de la foi perceptive, « qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou « réponse », peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions. « Que sais-je ? », c'est non seulement « qu'est-ce que savoir ? » et non seulement : « qui suis-je ? », mais finalement : « qu'y a-t-il ? », et même : « qu'est-ce que le *il y a* ? »...<sup>20</sup>

Nous sommes passés d'une raison toute-puissante et auto-suffisante qui croyait détenir les clefs de toutes choses dans l'immanence au sujet absolu et d'une raison téléologique qui s'enracine dans la perception et dans l'histoire, mais centrée encore sur elle-même dans l'élaboration d'un discours rationnel qui ne s'ouvre pas à un sens du sens de ses opérations subjectives, à une raison décentrée d'elle même dans l'affirmation originaire et ontologique du monde. Ce faisant, nous n'avons pas remplacé le discours rationnel par l'exploration de l'irrationnel dans ses formes multiples, ce qui serait demeurer à l'intérieur de la raison objective, fût-ce dans le passage à son contraire. Reste cependant que la critique de la raison absolue et transcendantale nous rend vulnérables en regard de ces nouveaux dogmatismes qui, non seulement explorent avec raison les structures inconscientes du langage de la culture et du désir, mais voudraient réduire le tout de l'homme à ces structures. A notre avis, le retour à la foi perceptive ne sera valable que si nous savons élaborer une philosophie de la signification sur cette nouvelle base d'un enracinement dans l'être. L'ontologie du vécu de Merleau-Ponty et la pensée essentielle de Heidegger ne constitueront un abri pour notre essence historique que si nous savons intégrer à ce savoir originaire de la foi perceptive les structures rationnelles de l'objectivité que la métaphysique a exploré depuis toujours et nos plus récentes conquêtes portant sur les structures irrationnelles qui opèrent dans notre rapport au monde.

BERTRAND RIOUX

NOTES

- 1 M. Heidegger, *Identité et différence in Question I*, Paris, 1968, p. 287.
- 2 *Négativité et affirmation in Aspects de la dialectique*, Paris, 1956, p. 107.
- 3 *Logique formelle et transcendantale, traduction*, Paris, 1957, p. 160.
- 4 *Expérience et jugement*, Paris, 1970, p. 122.
- 5 *Ibid.*, p. 93.
- 6 *Expérience et jugement*, p. 70.
- 7 *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, 1968.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Structure du comportement*, p. 190.
- 10 *Signes*, p. 228.
- 11 M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962, p. 18.
- 12 *Le visible et l'invisible*, Paris, 1969, p. 248.
- 13 *Sens et non-sens*, Paris, 1958, p. 27.
- 14 *Le visible et l'invisible*, pp. 209-220.
- 15 *Ibid.*, p. 138.
- 16 *Ibid.*, p. 191.
- 17 *Der Satz vom Grund*, Paris, p. 123.
- 18 VI, p. 212.
- 19 *Signes*, Paris, 1960, pp. 227-228.
- 20 VI, p. 171.

COMMENTARY ON "ONTOLOGIE DU SIGNIFIER"

Professor Rioux's paper argues that contemporary thinkers such as Merleau-Ponty and Martin Heidegger have laid new foundations for the analysis of meaning in experience, thought and discourse, and that these new foundations are more adequate than those laid by Hegel and Husserl.

The question to which all modern and contemporary thought addresses itself is formulated as follows: "What is this thing we call thought and which we take to transcend the sensible for the sake of the universal within discourse — discourse apparently self-sufficient in itself and yet evidently drawing its nourishment covertly from the revelatory presence of a world?"

Hegel developed his own notion of dialectic and phenomenology to answer this question. Consciousness confronts the immediate only to discover that whatever presents itself in this way is empty and that consciousness itself is recurrently left with itself as the source of meaning. The first movement of the *Phenomenology of Mind* adumbrates the final movement culminating in absolute knowledge. Self-transcending subjectivity, but nonetheless subjectivity, is the location

of meaning. The world of culture indeed transcends isolated subjectivity, but there is no room in Hegel's thought for a return to the particular, sensible and immediate things and persons presenting themselves recurrently at the moment. "In looking for the essence of perception as a moment in the becoming of being, Hegel has already thought being in an inappropriate way. He reduces it to the pure state of the object, to the indeterminant place of all objects. He thus leaves unthought the resurgence of beings in their own profundity of being, a profundity which forbids one at the start from interpreting being in dialectical terms."

Husserl, in contrast to Hegel, aspired above all else to explicate the rootedness of discursive thought in man's initial and primordial experience of things. Proceeding in a manner more traditional than he was willing to admit, Husserl developed a style of thought taking consciousness as constitutive of the meaning of what it confronts. Although this style of thought, familiar to us already through Descartes and Kant, may remain in close contact with what is immediately presented to man, it introduces right at the start the assumption that what is confronted is itself without meaning. Consciousness is still the location of meaning, and any possibility of an ontological depth for what presents itself immediately to man is henceforth precluded. According to Husserl, "thought is at its origin an empty pattern of signification manifesting the transcendence of speech and of signifying over and above perception, of sense over and above presence." In order to show how empty patterns of signification can be filled up by presence of the sensible without according to the sensible its own profundity of meaning, Husserl develops a rather ingenious theory of perception: The sensible presenting itself at any given moment functions not indeed as the location of meaning, but as the otherness occasioning an intermixing or configuration of the multiple strands of intentional consciousness. "An appearance is neither a sign nor an effect of anything else, it immediately shows the things itself," not however as itself meaningful, but as occasioning the constitutive activity of consciousness. The thing is the "immanent correlate" of "the interlacement of features actually experienced."

Merleau-Ponty, in contrast to both Hegel and Husserl, describes the intentionality of consciousness in and through "comprehending beings

unfurling their being in terms of a world." Whereas Husserl undertook what he called a phenomenological reduction, whereby the presence of beings was reduced to constitutive and intentional acts of consciousness and so that which consciousness aims at, Merleau-Ponty undertakes to understand consciousness as itself grounded in the presentation of meaning.

Professor Rioux points out rather succinctly how Merleau-Ponty's project entails a modification of our sense of thing, our sense of world, and our sense of thought (*la chose, le monde, la pensée*).

The new foundation must allow meanings to unfurl from the things which present themselves at the moment. For "the most primordial roots of man lie in his encounter with otherness as otherness, with people as other people, with things as other things, with an I as an I, and with a world as a world." Thus a being which is perceived is not a mere "correlate of our intentional acts," but as a source of meaning.

To preserve the integrity of what man encounters as other than man, the new foundation must develop and display a new sense of world. The sense of world systematically worked out for the first time in Heidegger's *Being and Time* is adumbrated in philological and linguistic studies, where world appears to mean both historically and colloquially something like a pattern of man's involvement with things rather than an assemblage of things. If this involvement is one in which we first find our being and one through which other beings emerge as they are and for what they are, world is indeed, as Professor Rioux puts in, "our implication in being," the "dimension mediating things as the beings they are."

Finally, such a new foundation alters the nature and task of reflective thought. Since Descartes, but not before, we have over and over again implicitly presumed that the function of reflection is not only to rise above appearances (Plato would have agreed with Descartes in this respect), but also to exercise sovereignty over them: to be the source of their meaning. If man is already implicated in being as a participant rather than as a source, the service we perform as reflective thinkers must be one of upholding the primacy of the world itself — and in so doing to deepen its presence. If reflection transcends, it has nowhere to go unless it retains its roots in the presence of things themselves. "Il faut séjourner dans le voisinage de quelque chose si nous voulons réenraciner

la pensée dans l'élément de l'être." The new task is then one of remaining true to things rather than one of determining their truth.

The positive upshot of the argument is this : the location of meaning is the opening of the world : "la présence au monde et du monde (est de l'ordre) de l'ouverture du monde comme milieu de sens," presence is of the order of an opening of the world as the milieu of meaning.

The one critical comment I would like to make is this : The world can also be closed. That is, precisely, when the source of meaning is no longer presumed to be subjectivity, the availability of meaning loses its self-evidence. We can no longer avail ourselves of meaning : we are ourselves availed by the world in which we find ourselves, a world which may be either meaningful or meaningless.

That this world is at once closed off and opened up, is subjected to a most detailed analysis by Heidegger in *Being and Time*. Man's peculiar mode of response to these alternatives is defined in terms of his varying responses to dread, responsibility, death and heritage. It is occasionally said that Merleau-Ponty's analysis of the worldly character of signification in his *Phenomenology of Perception* stops short of articulating human response as fraught with these two modes of world. Professor Rioux's reservations about Merleau-Ponty's notion of the body as intentional subject, as well as his final comments on the nature of interrogation, suggests a sensitivity to the alternatives.

If man is the source of meaning, our discourse about the source already instantiates it. Reason is self-justifying for Descartes and his long train of followers. But if man relates to meaning as to a source, namely to a world, our discourse may just as easily be closed as open : there are no guarantees. If reason is, as Professor Rioux puts it, "decentred" it is not self-justifying, and philosophical discourse must above all take its stand within an articulation of the world which is simultaneously and alternatively closed off and opened up.

CYRIL WELCH

Mount Allison University