

Laval théologique et philosophique



Merleau-Ponty et la déconstruction du logocentrisme

Gary Brent Madison

Volume 46, Number 1, février 1990

Révélation et herméneutique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400510ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400510ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Madison, G. B. (1990). Merleau-Ponty et la déconstruction du logocentrisme. *Laval théologique et philosophique*, 46(1), 65–79.
<https://doi.org/10.7202/400510ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1990

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

MERLEAU-PONTY ET LA DÉCONSTRUCTION DU LOGOCENTRISME

Gary Brent MADISON

RÉSUMÉ. — L'auteur montre que la philosophie de Merleau-Ponty, comme philosophie de l'ambiguïté, constitue une tentative réussie de déconstruire le logocentrisme ou l'inversionisme philosophique traditionnel, et de miner, par conséquent, ses applications contemporaines : la simulation cognitive et l'intelligence artificielle aussi bien que la logique informelle ou la « critique des raisonnements ».

1. Le primat de l'indéterminé

Dans le *Crépuscule des idoles*, après avoir remarqué que, dans la logique, « la réalité n'apparaît pas du tout, même pas en tant que problème », tout aussi peu que la question de savoir « quelle valeur pourrait posséder un système de signes conventionnels, telle que l'est la logique », Nietzsche entreprend de dénoncer une autre idiosyncrasie des philosophes tout particulièrement « périlleuse », qu'il décrit de la manière suivante :

Ils mettent au commencement ce qui vient à la fin — malheureusement ! car cela ne devrait pas venir du tout ! — les « concepts les plus hauts », c'est-à-dire, les plus généraux, les concepts les plus vides, les dernières vapeurs de la réalité qui s'évapore, ils les mettent au commencement *comme* le commencement. C'est encore seulement une expression de leur façon de rendre hommage : le plus haut ne *peut* pas se développer à partir du plus bas, ne *peut* en général pas s'être développé...¹

En un sens profond, il faut considérer l'entreprise philosophique de Merleau-Ponty comme une tentative réussie de renverser ou de déconstruire ce genre d'inversionisme philosophique dans lequel se complaît la philosophie telle qu'elle se présente traditionnellement. L'épithète que, très tôt, on a attachée à sa philosophie — « une

1. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, La « raison » dans la philosophie, 4.

philosophie de l'ambiguïté» — résume d'une façon superbement concise la visée essentielle de sa pensée. En effet Merleau-Ponty propose de réhabiliter et de resituer au centre de l'entreprise philosophique ce que, dans leur recherche de la clarté de l'idée, les philosophes ont traditionnellement condamné, ignoré, ou essayé de « relever » dans l'univocité lumineuse du *logos* pur, c'est-à-dire le vague, l'indéterminé, l'ambigu. Merleau-Ponty est loin de soutenir que l'essence des choses et l'expérience que nous en avons doivent être recherchées dans la pureté de l'idée intelligible et transparente ; tout au contraire, il insiste sur le fait suivant : « l'équivoque [“ambiguity”, selon la traduction anglaise] est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens »². L'ambiguïté, ajoute-t-il, « est dans les choses » (*Ph. P.*, 201). En opposition à Aristote qui déclare que « n'avoir pas *un* sens est n'avoir aucun sens » — déclaration qui constitue le principe fondamental, le principe directeur de la pensée philosophique et scientifique, dont le logicisme contemporain, fin-moderniste et le cybernétisme (comme dirait Heidegger) réclament, et avec raison, être l'incarnation suprême — en opposition, donc, à la déclaration d'Aristote, Merleau-Ponty affirme que « [l'] ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition » (*Ph. P.*, 383). La présentation paradoxale de l'ambiguïté comme la définition même de l'existence est pour Merleau-Ponty le moyen stratégique d'exprimer sa visée philosophique : l'inversion déconstructive de l'inversionisme philosophique.

Le caractère de la philosophie de Merleau-Ponty comme philosophie de l'ambiguïté n'est pas complètement compris même aujourd'hui, quelque quarante ans après la publication de son œuvre principale, la *Phénoménologie de la perception*. Depuis sa mort et, je le crains, dans une ignorance voulue de ce qu'il a effectivement réalisé, on a fait beaucoup de déclarations sur la fin de l'épistémologie, de la philosophie fondationnaliste, du représentationnalisme, et sur la déconstruction du logocentrisme et de « la métaphysique de la présence ». La signification de l'œuvre de Merleau-Ponty dans ce contexte n'est pas dûment reconnue, et on ne se rend pas suffisamment compte que sa phénoménologie pré-post-structuraliste a rompu, la première et de façon décisive, avec le logocentrisme. Qu'il en ait été ainsi, j'espère au moins le suggérer dans ce texte. Je le ferai en présentant une reconstruction imaginative d'un argument Merleau-Pontyien quant à l'*origine de la logique*.

Avant cependant d'aborder cette question, il convient de voir comment la tentative de conférer un statut philosophique à l'ambigu constitue, en elle-même, une renonciation décisive à la métaphysique classique. Depuis ses débuts, la philosophie dominante s'est toujours efforcée de déterminer avec précision et d'énoncer sans équivoque la nature exacte de ce qui est, de l'être, de la nature, de la réalité. La présupposition dirigeante de l'entreprise de fonder une épistémé, une science, est que l'être est, dans sa réalité intime, un et le même ; la réalité est une chose entièrement déterminée en soi, bien arrondie et auto-suffisante (comme l'affirme Parménide) ; la réalité est exactement ce qu'elle est et non pas quelque chose d'autre (c'est-à-dire que la réalité est substance, *ousia*). Quand alors un philosophe comme Merleau-Ponty

2. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 197. Dans cet article, le sigle Ph.P. renvoie à la *Phénoménologie de la perception*.

privilège l'indéterminé, il est de ce fait même en train de rompre avec quelque deux mille cinq cents ans de pensée philosophique. Contester de cette façon les principes directeurs de l'ousiologie logique revient à remettre en question les principes constitutifs de la pensée elle-même, telle qu'elle a été traditionnellement définie, le *principe d'identité* (et ses corrélaires, les principes de non-contradiction et du tiers-exclu).

En parlant des « philosophes », Nietzsche soutient que, pour eux, « avoir une origine dans quelque chose d'autre compte comme une objection, comme jetant un doute sur la valeur de la chose en question ». Exactement comme Nietzsche, Merleau-Ponty essaie de discréditer les revendications de la pensée rationaliste ou objectiviste — du logocentrisme — par le moyen d'une exposition de la généalogie de ses diverses productions idéationnelles. Je voudrais montrer que, pour Merleau-Ponty, les principes fondamentaux de la logique ne sont pas, selon l'expression de Nietzsche, *causa sui*, mais qu'ils ont plutôt leur origine dans notre expérience prélogique, perceptuelle du monde. Décentrer de cette manière la logique revient à lui enlever la valeur que les logiciens lui donnent, car, pour eux, la logique n'a de valeur que si cette valeur est absolue, non-conditionnée, et sans dérivation, c'est-à-dire, sans origine.

2. *L'origine de la logique*

Une des thèses centrales de la *Phénoménologie de la perception* porte sur l'origine corporelle, perceptuelle de toutes les formations « supérieures » de la conscience. En ce qui touche, par exemple, la discipline la plus paradigmatique, c'est-à-dire la géométrie, Merleau-Ponty affirme : « Le sujet de la géométrie est un sujet moteur. » (*Ph. P.*, 443). Ce n'est pas un intellect pur, sans corps, qui découvre en lui-même les principes idéaux de la géométrie ; c'est plutôt un sujet corporel engagé dans un monde perceptif qui est la source de toutes ces vérités « éternelles » qu'on appelle « géométriques ». « Loin que la pensée géométrique transcende la conscience perceptive, précise Merleau-Ponty, c'est au monde de la perception que j'emprunte la notion d'essence. » (*Ph. P.*, 444). Quand Merleau-Ponty affirme que « la certitude des idées n'est pas la fondation de la certitude de la perception mais est, plutôt, basée sur elle », il est clair que sa visée est l'inversion de l'inversionisme philosophique. Il résume son argument fondamental de la manière suivante : « Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel » (*Ph. P.*, 445). En somme : « toute conscience est conscience perceptuelle ».

Bien que Merleau-Ponty soulève la question de « l'origine de la géométrie » et, par implication, étende ce qu'il dit à cet égard à « toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel », il ne pose jamais la question de l'origine de la logique. Je pense, néanmoins, qu'il est possible de reconstruire ce qu'il en aurait dit. Il s'agit, tout simplement, de poursuivre les allusions de la *Phénoménologie* aux « possibilités prélogiques de la logique ». L'issue de toute cette affaire est, dès maintenant, clairement en vue : si la logique a son origine dans la perception, les « conditions de possibilité » de

la logique ne sont pas elles-mêmes « logiques ». La logique n'est pas fondation d'elle-même [self-grounding] ; elle n'est pas, et ne peut pas être, *une discipline fondationnelle*. Les premiers principes de la logique ne sont pas « selbstverständig » — ne vont pas de soi. Si les logiciens en ont la conviction, cette conviction est tributaire, à la manière d'un parasite, de la vie prélogique, perceptuelle du sujet incarné. Je passe maintenant à ma thèse principale.

Ce que je veux montrer, c'est, en bref, que dans notre expérience perceptuelle du monde nous faisons d'abord la connaissance de ce qui sera, plus tard, dans les envolées supérieures de l'imagination abstractive et idéalisante, cérémonieusement baptisé « le principe de l'identité ». Bien avant que l'identité obtienne un *statut* philosophique suprême, grâce à Aristote, elle était, comme elle continue de l'être, l'expérience commune de tout sujet incarné. « L'identité » n'est, au fond, rien d'autre qu'une caractéristique structurale du *champ perceptif*. Afin de voir qu'il en est bien ainsi, rappelons quelques-uns des résultats de l'analyse descriptive de la perception, telle que Merleau-Ponty la présente.

« Voir un objet, écrit Merleau-Ponty, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel et pouvoir le fixer, ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant. » (*Ph. P.*, 81). Se concentrer sur un objet, en devenir explicitement conscient, ou, en d'autres mots, le voir comme un objet spécifique, *identifiable*, comme un « ceci » plutôt qu'un « cela », c'est diriger ou fixer son regard attentif de manière à transformer ce qui a été, jusque-là, un vague, périphérique « quelque chose en général » en centre d'un champ visuel : « Le “quelque chose” perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un “champ” » (*Ph. P.*, 10). Donc, ce qui constitue l'expérience perceptive, c'est une *dialectique* du vague et du clair (des horizons vagues — disparaissant dans l'indéterminé complet — et *un foyer clair*), c'est-à-dire, un fond amorphe et non-thématisé, et une figure bien-définie, pour parler le langage de la *Gestaltpsychologie*.

Ce qu'il est important de noter à cet égard, c'est qu'une figure, c'est-à-dire, une figure *spécifique*, est *ce qu'elle est*, et peut être ce qu'elle est (identité) seulement en tant qu'elle se profile sur un fond horizontal, indéterminé qui, lui-même, n'est pas, et *ne peut pas être*, en tant que tel, un objet défini en lui-même : « il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure... » (*Ph. P.*, 81). Bien sûr, il est toujours possible que n'importe quel aspect du fond indéterminé devienne, à son tour, une figure à titre propre (c'est là, pour parler en termes husserliens, le trait eidétique de toute perception), mais, dans ce cas, il faut nécessairement que ce qui a été jusque-là une figure définie s'éloigne dans le vague de l'horizon, *cessant, de ce fait même, d'être un objet défini et identique à soi*. Un objet « ne peut se montrer sans en cacher d'autres » (*Ph. P.*, 82). Comme le dit Merleau-Ponty, « la vision est un acte à deux faces » (*Ph. P.*, 82). Dans la perception, il ne s'agit pas d'un choix de la présence (l'immanence) *en opposition* à l'absence (la transcendance), comme les catégories de la pensée objectiviste tentent de le faire croire, ou comme le principe du tiers-exclu y invite (un objet devrait être *ou* présent *ou* absent : il devrait être *ou* quelque chose de défini *ou* rien du tout). Les perspectives (et nous ne voyons jamais un objet que par perspectives) ne sont pas des « occasions » pour un objet

identique en soi de montrer sa (supposée) permanence intrinsèque. Tout au contraire, l'objet est, « en lui-même », « perspectif », ce qui revient à dire : « Sa présence est d'une telle sorte qu'elle ne va pas sans une absence possible. » (*Ph. P.*, 106). Ce « ne va pas sans », ou, ce qu'en anglais, dans un langage philosophique lourdement influencé par la logique, on appelle un « entailment », cet « entailment » n'est pas, bien sûr, logique mais bien plutôt existentiel.

La leçon importante que la perception nous enseigne c'est, donc, ceci : la présence à soi, l'identité d'un objet avec lui-même (ce qui fait qu'un objet est un objet, c'est-à-dire une « substance »), n'est pas le « contraire » de, n'est pas l'*opposé* métaphysique de l'absence. Au contraire, la présence est présence sur la base seulement d'une absence possible, une absence qui non seulement n'est pas externe à la présence, mais est même sa possibilité la plus interne, la plus constitutive. Exactement comme une figure est ce qu'elle est *seulement* dans son rapport dialectique interne à un fond essentiellement indéfini, une vague frange, « domaine de l'indéterminité déterminable », comme dirait Husserl, ainsi l'identité présuppose la non-identité, et elle en est inséparable. L'identité n'est pas « un concept logique primitif » ; sa « condition de possibilité » existentielle réside dans l'ambiguïté et la non-identité. Disons, donc, pour paraphraser Merleau-Ponty : *Loin que la pensée logique transcende la conscience perceptive, c'est au monde de la perception que j'emprunte la notion d'identité.*

À ce moment de nos réflexions, mentionnons deux conséquences qui découlent du « primat de la perception ». La première concerne la notion tout à fait fondamentale de la « chose ». *Was ist ein Ding?* L'ousiologie logiciste maintient qu'une chose, a *thing*, une *res* ou substance est ce qui existe en et pour soi (*in se et per se*) ; une chose est ce qui est identique à elle-même ; elle est exactement ce qu'elle est, pas plus, pas moins. Nous arrivons ainsi à la notion d'*objet absolu*. Cependant, ce que le retour à l'expérience perceptive peut nous enseigner, c'est l'impossibilité, c'est-à-dire, le nonsens d'une chose absolue, une chose qui serait exactement ce qu'elle est, tout à fait *autre* que (c'est-à-dire, indépendante de) tout ce qu'elle *n'est pas*, c'est-à-dire pure coïncidence avec elle-même, pure identité. L'objet « complet », l'objet transparent, Merleau-Ponty l'affirme, est une illusion de la pensée rationaliste. Une chose n'est déterminée que par ses relations internes à un horizon indéterminé. L'horizon « anonyme » entre, donc, dans la définition de la chose elle-même (en tant que *figure focale*). De cela découle une conséquence : si l'horizon est, comme en effet par définition il l'est, ouvert et indéfini, alors, comme le dit Merleau-Ponty : « Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule. » (*Ph. P.* 84). La notion métaphysique de « substance » (« pleine présence », comme le dit Derrida) est possible seulement quand dans notre pensée nous *oublions* ce que nous avons originairement appris dans notre expérience perceptuelle du monde.

La seconde conséquence philosophique du primat de la perception se rapporte à une notion qui est tout aussi fondamentale, celle de *monde*. Ce que nous expérimentons dans nos vies perceptives est un monde. Mais, qu'est-ce que « le monde » ? Pour la pensée objectiviste, le monde est tout simplement, comme Merleau-Ponty le dit d'une façon superbe, « le grand Objet ». Le monde est une *chose* déterminée ; il est, en effet, une super-chose, la totalité de toute la collection des choses atomistiques existant

« dans le monde ». Seulement, comme le remarque Merleau-Ponty, ce monde-là est seulement une *idée*. Ce n'est assurément pas quelque chose dont on pourrait avoir l'*expérience*. Un tel concept n'est rien d'autre qu'une invention de l'imagination idéalisante et abstraite. Il renferme en lui-même non pas seulement un oubli mais un double oubli, puisqu'il repose sur l'oubli de la chose, telle qu'on l'expérimente. Le monde de notre expérience vécue, le monde perçu, n'est pas un *univers*, « c'est-à-dire une totalité achevée, explicite » (*Ph. P.* 85), une construction rationaliste, « une entité métaphysique », comme dirait William James. En contraste à un univers, qui existe seulement dans le royaume de l'idéalité logocentrique, un *monde* est « une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque ». Le monde perçu est un horizon indéterminé — mais, aussi, infiniment déterminable. Il est, en effet, l'« horizon de tous les horizons ». Comme tel, il est quelque chose que l'ousiologie logiciste ne peut en aucun cas penser, quelque chose à quoi elle doit rester congénitalement aveugle, du fait qu'elle opère avec le principe impérieux de l'identité. Ceci a des implications importantes, nous le verrons bien, quand nous confronterons la « généalogie de la logique » de Merleau-Ponty à quelques avatars contemporains du logocentrisme.

3. *Le manque de mémoire de la logique*

Un des plus grands mérites des investigations généalogiques de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie*, c'est la façon dont elles peuvent nous rappeler le degré incroyable de « mort à soi-même » (comme dirait Kierkegaard) qui est demandé au logicien qui veut réussir et avoir confiance en soi. En effet, qu'est-ce qui caractérise la transition de l'expérience perceptive à la pensée logique ? Le récit que Husserl nous en donne dans la *Krisis*³ est exemplaire. Je ne le résumerai pas ici, puisque je suppose qu'il est connu de tous. Il porte sur la manière dont Galilée a abstrait et *idéalisé* le monde que nous habitons, le *Lebenswelt*. Ce que Galilée a accompli est peut-être l'inversion philosophique la plus significative qui ait jamais été accomplie.

Revenons au logicien. Après avoir opéré une abstraction à partir de l'expérience et être arrivé de la sorte à des concepts « purs », il tourne sur lui-même et lit ces abstractions de nouveau dans la réalité concrète de l'expérience. De cette façon, il agit en accord avec ce que Gabriel Marcel appelait « l'esprit d'abstraction », c'est-à-dire que non seulement il fait abstraction du « concret » — une opération tout à fait légitime, indispensable, en effet, si jamais on se propose d'arriver à une « connaissance des choses » — mais il *identifie*, d'une façon tout à fait subreptice, ces abstractions avec la réalité tout court. Cela, c'est du réductionnisme à l'état pur, « criant » (blatant), comme on dit en anglais. Selon Husserl, l'erreur de Galilée a consisté à prendre pour *l'être véritable* ce qui est en fait une *méthode*. C'est là un exemple de ce que William James appelait « the stock rationalist trick » : on tire par abstraction une idée de la concrétude de l'expérience et on s'en sert pour contester et nier ce à partir de quoi elle est abstraite. C'est ainsi, comme l'affirme Nietzsche, que les « philosophes » prennent

3. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, 1976, pp. 27-70.

d'une façon tout à fait perverse ce qui vient à la fin, « les toutes dernières vapeurs de la réalité qui s'évapore » et le placent au commencement et en *font* le commencement. Nietzsche décrit bien les « idolâtres conceptuels » : « Tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires s'est transformé en momies conceptuelles ; rien de réel n'a échappé vivant de leurs mains ». L'inversion rationaliste, cette maladie insidieuse de l'entendement humain, est la cible de l'« archéologie » de Husserl aussi bien que de la « généalogie » de Merleau-Ponty.

Comme l'a montré Heidegger, la « métaphysique de la présence » logocentrique prend à notre époque la forme du technologisme. À l'encontre de certains critiques du technologisme, Merleau-Ponty n'était pas un Luddite philosophique. Et à l'encontre de Heidegger, Merleau-Ponty n'a jamais essayé de critiquer ou de supprimer la pensée « objectivante » en tant que telle. Bien qu'il se soit efforcé de mettre en question « la valeur ontologique du *Gegen-stand* », l'objet pur, il affirme néanmoins : « Mais un retour à la pré-science n'est pas le but. La reconquête du *Lebenswelt*, c'est la reconquête d'une *dimension*, dans laquelle les objectivations de la science gardent elles-mêmes un sens et sont à comprendre comme *vraies*... »⁴ Le texte suivant montre avec toute la clarté souhaitable la nature, pour ainsi dire, « non-destructive » de la critique déconstructive que fait Merleau-Ponty de la pensée objectiviste :

On ne demande pas au logicien de prendre en considération des expériences qui, pour la raison, fassent non-sens ou faux-sens, on veut seulement reculer les limites de ce qui a sens pour nous et replacer la zone étroite du sens thématique dans celle du sens non thématique qui l'embrasse (*Ph. P.*, 318).

La visée de Merleau-Ponty n'était pas la destruction ou même la transformation de la logique — comme s'il avait pensé que la logique peut et doit rendre compte de notre expérience prélogique. Il voulait simplement exposer les conditions de possibilité prélogiques de la logique, que celle-ci doit, nécessairement, ignorer. Tout comme la notion de « sensation pure », la notion de chose absolue, subsistante en soi, atomiste et la notion d'un univers parfaitement déterminé en soi (la totalité de tous ces « atomes ») sont des « illusions ». Elles sont des « erreurs » de l'entendement. Ce qu'il est important de noter, cependant (et ceci témoigne de la subtilité de sa pensée), c'est que ces erreurs sont des erreurs « naturelles » ; elles sont inévitables. Merleau-Ponty dit de la « sensation pure » et de l'illusion qui nous amène à en faire le commencement et à croire qu'elle est antérieure à la connaissance : « Elle est la manière nécessaire et nécessairement trompeuse dont un esprit se représente sa propre histoire. » (*Ph. P.*, 47). *La compréhension humaine est de telle sorte qu'elle tend inévitablement et nécessairement à se mécomprendre, à s'interpréter elle-même en termes objectivistes* : « La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. » (*Ph. P.* 377). La préoccupation philosophique de Merleau-Ponty n'est pas d'inaugurer un mode non- ou post-métaphysique, un règne post-épochal de l'innocence aléthéologique. Il veut simplement exposer ce que Sextus Empiricus appelait « la tricherie de la raison » et rappeler le

4. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 236. Le sigle VI renvoie à *Le visible et l'invisible*.

caractère potentiellement trompeur des catégories objectivantes auxquelles nous avons recours quand nous essayons d'arriver à une compréhension théorique de l'expérience vécue.

Bien qu'il n'ait pas l'intention de supprimer la logique elle-même — le « retour » qu'effectue Merleau-Ponty à l'expérience perceptive a des conséquences tout à fait désastreuses pour le projet logiciste, c'est-à-dire pour la position qui maintient que la logique est le moyen suprême d'atteindre à la compréhension de la réalité. En fin de compte, comme Nietzsche l'a bien vu, la logique n'a rien à nous dire au sujet de la réalité, et elle est, à cet égard, sans valeur. Cependant, elle n'est pas tout à fait inutile ; elle possède, pour reprendre un terme nietzschéen, une certaine « valeur ». Cette valeur n'est pas « épistémologique », mais plutôt « technologique ». La logique, qui est un mode tout à fait artificiel de l'entendement humain, peut nous aider à inventer des modèles d'intelligence artificielle, qui nous permettront de construire des ordinateurs plus grands et plus perfectionnés orientés vers l'extension de notre maîtrise de la nature physique et humaine. Il va sans dire que cette entreprise — le vieux rêve cartésien de mettre les hommes, au moyen d'une méthode pour la direction de l'esprit (*regulae ad directionem ingenii*) en état de devenir « maîtres et possesseurs de la nature » — n'est pas sans présenter certains dangers pour le mode d'être au monde proprement humain.

4. *La nature horizontale du langage*

La critique que fait Merleau-Ponty du logocentrisme peut nous aider à porter un jugement sur le programme de recherche qui se nomme *Artificial Intelligence*. On a souvent reproché à Merleau-Ponty (et lui-même s'est fait ce reproche) de ne pas avoir relié, dans la *Phénoménologie de la perception*, ce qu'il dit de la perception et ce qu'il dit du langage. Quoi qu'il en soit, il existe dans cette œuvre une certaine relation isomorphique entre la perception et le langage. La thèse que je voudrais défendre est celle-ci : de même que la perception, le langage lui-même est essentiellement d'une nature « horizontale » ; la notion d'horizon est tout aussi indispensable pour penser le langage qu'elle l'est pour penser la perception. Permettez-moi de m'expliquer.

Comme sujets humains, nous ne sommes pas seulement des sujets percevants mais aussi des sujets parlants. On pourrait même dire — et je ne pense pas que Merleau-Ponty (le dernier Merleau-Ponty, du moins) serait en désaccord sur ce point — que nous ne serions pas en premier lieu des sujets percevants si, primordialement, nous n'étions pas des sujets parlants. Cette entité que traditionnellement on appelle l'« homme » est, dans son « essence », un *animal parlant* : *zoon logon ekon*, selon la définition des Grecs. Quand je dis « animal parlant » je n'ai pas en vue ce qu'un anthropologue objectiviste pourrait vouloir signifier en définissant l'homme comme un « animal qui se sert d'outils ». Le langage n'est pas un outil ; il n'est pas une chose « à la portée de la main », une chose que l'homme « possède ». Comme Merleau-Ponty le remarque à plusieurs reprises, le langage nous possède. Le langage est le *milieu* dans lequel, en tant qu'êtres de compréhension, « nous vivons, et même nous avons notre être » ; le langage est le *monde* que nous habitons en tant qu'êtres *humains*, justement comme l'eau est le monde élémentaire des poissons. La relation qui existe entre le sujet

parlant et le langage est exactement de même ordre que la relation qui existe entre le sujet percevant et le monde perçu ; dans les deux cas, la notion d'*horizon* est indispensable à la compréhension appropriée du phénomène.

Depuis le temps de Platon, les philosophes considèrent les mots comme des *signes* et ils pensent qu'un langage (un « système » linguistique) est la totalité des signes, avec en plus les règles syntaxiques qui ordonnent la manière dont ces signes-entités peuvent être combinés. Dans la conception objectiviste du langage, (*partes extra partes* comme dirait Merleau-Ponty), la signification du « signe » est en dehors de lui ; la signification du signe réside dans son référent, conçu ou bien comme une « pensée » (comme dirait le logicien Frege) bien-définie, prélinguistique, ou bien comme une chose atomistique et identique à elle-même existant dans le monde « réel ». Quand, cependant, nous envisageons le langage selon le modèle de la perception décrite phénoménologiquement, tout change.

Rappelons ce que nous avons dit au sujet de la chose « identique » : elle est le résultat d'une dialectique entre figure et fond. Une chose n'a de détermination et n'a, comme disent les phénoménologues, de « sens » (*Sinn*) qu'en relation à un horizon indéterminé (mais déterminable), un horizon qui entre donc dans la constitution *interne* de la chose elle-même. On pourrait faire la même affirmation au sujet du langage. Il existe des parallèles exacts entre, d'un côté, *chose* et *mot* et, de l'autre, *monde* et *langage*.

En ce qui concerne le mot, on est obligé de dire, à l'encontre de ce que voudrait croire la pensée analytique, qu'un mot n'a pas de sens par lui-même ; les mots ont des sens définis seulement à cause de leurs rapports diacritiques et oppositionnels à tous les autres mots dans une langue. Le caractère déterminé d'un mot est donc fonction de la manière dont il se « profile » sur le fond d'autres mots, il est fonction des ombres qu'il projette, de l'horizon d'autres sens ou significations déterminés dans lequel il se situe ; le rapport figure/fond est tout à fait valide ici. Tout comme dans la perception, dans le langage naturel le phénomène de fond n'est pas l'univocité mais la polysémie. Ainsi que l'affirme Merleau-Ponty, l'ambiguïté « est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens ». Nous pouvons même dire que le caractère déterminé du sens est lui-même rendu possible uniquement grâce à l'ambiguïté sémantique qui caractérise tout langage naturel. L'univocité pure, l'identité pure du sens, n'est qu'un concept limite et elle ne se retrouve que dans des langages formels, artificiellement construits. Mais le caractère particulier des langages logistiques, c'est qu'ils ne se réfèrent à rien, ils ne portent sur rien ; ils n'« expriment » rien d'autre qu'eux-mêmes (pas plus que le principe d'identité, « $A = A$ », a quoi que ce soit à dire sur quelque chose d'autre que lui-même). L'identité pure du sens n'est pas tout à fait différente de l'absence de sens. Par définition, le « monde » au sens phénoménologique du mot échappe aux langages formalistes qui l'ignorent et ne peuvent que l'ignorer.

La nature horizontale du langage dans lequel nous vivons se différencie essentiellement des langages artificiels. Le langage est un « monde » au sens phénoménologique, c'est-à-dire qu'il n'est pas une *totalité*, ou le simple total de tous les mots-entités qui, supposément, le constituent. À l'encontre des langages logistiques qui, aussi extensifs

et compréhensifs qu'ils soient, ne sont, néanmoins et nécessairement, que des systèmes clos où un signe ne signifie jamais plus d'une chose et où deux signes ne signifient jamais une même chose, les langages naturels, du fait qu'ils se caractérisent par une horizontalité ouverte, sont, en ce sens, infinis. Les grammairiens (s'appuyant sur leur compétence linguistique) aiment dire que les langues sont telles qu'il est possible, avec un nombre fini d'éléments, de dire un nombre potentiellement infini de choses nouvelles. C'est une façon de parler qui peut cependant induire en erreur. Car un langage naturel n'est pas quelque chose de « fini ». Même dans le cas du vocabulaire, il est impossible, en principe, de composer une liste complète (un dictionnaire compréhensif) de toutes les « significations » que « contient » une langue, puisque des « significations » nouvelles sont en train de se constituer à tout moment. « Peut-on, Merleau-Ponty le demande, dénombrer un langage ? » (VI, 253). On ne le peut pas, évidemment, et c'est précisément ce qu'on veut dire quand on parle de la polysémie et de l'indétermination horizontale. Les langages naturels ne sont pas des systèmes clos dans lesquels les sujets parlants seraient emprisonnés et qui détermineraient d'avance ce qui peut être dit et ce qui ne peut pas être dit (ce qui a du sens et ce qui n'a pas de sens — comme c'est le cas des langages formels). Comme le dirait Gadamer, le caractère essentiel d'un langage naturel est, en principe, qu'il n'est rien qui ne peut être dit en lui ; les langages naturels sont *infiniment expressifs*.

Notons, finalement, que c'est le caractère « horizontal » des langages naturels qui rend compte de la différence la plus saillante qui les oppose aux langages formalistes. Alors qu'il existe des limites essentielles à ce qui peut être dit dans un langage logique (en effet, il est impossible à un langage logique de parler de lui-même [to speak about its own enabling conditions] — pour cela il faut passer à un langage de niveau supérieur, à un méta-langage), les langages naturels sont au contraire leurs propres méta-langages ; non seulement ils sont infiniment expressifs, mais ils sont aussi infiniment réflexifs. Habermas en fait la remarque : « Grâce à la structure réflexive des langages naturels, l'usager d'un tel langage a à sa commande un royaume unique de libre jeu méta-communicatif. » Ce caractère unique des langages naturels découle précisément de ce qui, pour le logicisme, est un défaut et une imperfection, c'est-à-dire, leur indétermination constitutive, le fait que, comme le champ visuel, le champ de significations linguistiques ne peut jamais être complètement objectivé, que le fond de significations indéterminées — la polysémie — ne peut jamais être, en principe, complètement thématiqué.

5. *Le logocentrisme et ses avatars*

Ce qui peut servir à rendre plus plausible la thèse apparemment paradoxale de Merleau-Ponty sur la tendance nécessaire de la compréhension humaine à se mécomprendre, ce sont assurément les deux formes particulièrement déchaînées de l'objectivisme logocentriste qui se nomment *Cognitive Science* et *Artificial Intelligence*. En effet, il serait difficile de trouver deux mécompréhensions plus complètes de la compréhension humaine. Dans leur recherche de l'algorithme universel, elles représentent une sorte de maladie génétique programmée dans l'esprit humain ou, au moins, dans la conscience moderniste occidentale logocentriste. Charles Taylor, qui depuis un bon

nombre d'années, mène une lutte vaillante contre les forces de l'objectivisme analytique, se demande avec perplexité comment ce genre de pensée perverse a pu en toute innocence continuer à assumer des formes toujours nouvelles, en apparence à l'abri des critiques qui, depuis l'époque de Merleau-Ponty et avant, ont été formulées contre lui. « Pourquoi, demande-t-il, continue-t-on à dépenser tant d'efforts pour démontrer l'insuffisance d'une façon de voir les choses qui, en fin de compte, est si totalement invraisemblable ? » Le mode naturaliste (*partes extra partes*) d'explication que Merleau-Ponty attaque dans *La structure du comportement*⁵ et dans la *Phénoménologie de la perception* est plus vivant et plus répandu que jamais. Bien que le behaviorisme soit aujourd'hui peu en faveur chez les praticiens des sciences humaines qui aspirent à devenir des « scientifiques », les développements de la technologie de l'ordinateur ont rendu possible une nouvelle mode objectiviste dans les sciences de l'homme, que Hubert Dreyfus appelle « computer-Cartesianism »⁶.

S'il est vrai que l'expérience perceptuelle et linguistique humaine est essentiellement de nature « horizontale », *Cognitive Science* et *Artificial Intelligence* sont des entreprises engagées sur une fausse piste ; ce sont des « research programs » qui ne peuvent mener nulle part. Ces disciplines tentent en effet de traduire l'expérience humaine en langages formalistes, logistiques (les seuls qu'un ordinateur est capable de « comprendre »), et il n'y a pas de place dans ces langages pour l'ambiguïté du sens. Comme Taylor le remarque, « dans une machine, il n'y a rien de comparable à une connaissance tacite ». La *machina ratiatrix* qu'est l'ordinateur est une incarnation vivante du principe stérile d'identité, « la non-contradiction stérile de la logique formelle », comme le dit Merleau-Ponty. En tant que tel, l'ordinateur ne peut rien nous enseigner sur les formes de compréhension typiquement humaines. Bien sûr, dans la mesure où nous pensons comme un ordinateur, ce que nous faisons parfois — en logique par exemple — les ordinateurs peuvent nous aider à « clarifier » notre pensée ; peut-être peuvent-ils même nous aider à devenir des logiciens plus compétents.

Mais, si ce que nous autres humains expérimentons n'est pas un « univers » mais un « monde », la compréhension humaine n'est pas complètement formalisable. Si elle n'est pas formalisable, elle n'est pas non plus compréhensible au moyen de langages formalisés. Si, dans le monde réel de l'expérience vécue, il existe toujours un fond qui ne peut être thématiqué que par recours à un fond ultérieur, le projet même de *Cognitive Science* est fondamentalement mal orienté : il est une entreprise illusoire, la vaine poursuite d'une chimère métaphysique. H. Dreyfus dit des choses pertinentes à cet égard. Il observe, par exemple, que les chercheurs du domaine de l'informatique savent que pour réussir à construire un modèle computationnel de la compréhension humaine, ils doivent découvrir un moyen de traiter « le contexte le plus étendu ou le fond comme un objet qui possède son propre ensemble de traits descriptifs présélectionnés ». En d'autres mots, ils doivent découvrir un moyen d'*encadrer* l'horizon, de transformer le « monde », l'horizon indéfini de l'indéterminé déterminable, en un « univers », en une collection de « choses » identiques, déterminées. Dreyfus dit de

5. ID., *La Structure du comportement*, Paris, 1942.

6. Hubert L. DREYFUS, *What Computers Can't Do, A Critique of Artificial Reason*, 1972, p. 179 sq.

plus : « Cette présomption, à savoir que le fond peut être traité comme n'importe quel autre objet et être représenté par la même sorte de description structurée par laquelle les objets quotidiens sont représentés est essentielle à toute notre tradition philosophique. » Cette présomption, comme il le note avec raison, est « une présomption métaphysique ».

Je voudrais parler brièvement d'une autre forme de logocentrisme contemporain, la « logique informelle », un premier exemple, s'il en est un, de « momification » ou de « vampirisme » philosophique. Depuis qu'on a commencé à faire beaucoup de bruit au sujet de la « logique informelle » ou « critical reasoning », j'ai de la peine à comprendre exactement quelle valeur cette discipline pourrait avoir, du moins en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie. Considérons seulement deux points.

Est-ce que la visée de « critical reasoning » ne serait pas de rendre des gens capables, en les entraînant à la variété et à la subtilité des formes illogiques de la pensée, de se défendre contre des arguments « non valables » ? Si telle est sa justification, on est obligé de dire que IL/CR incarne une conception de la philosophie particulièrement logocentriste et agonistique. La philosophie est ici envisagée non comme la rencontre dialogale d'une personne avec une autre personne ou avec un texte, dans l'espoir d'en arriver à un « accord », mais bien plutôt comme la confection monologale d'« arguments » qui ont pour seul but la « démonstration » irréfutable (et donc non-discutable) de quelques « vérités ». Il faut reconnaître, cependant, que l'« argument » (dans n'importe quel sens logiciste qu'on voudra) n'est pas, et n'a jamais été, l'essence de la philosophie. Quand un philosophe emploie toute une gamme de procédés argumentatifs, ce qui compte en définitive ce n'est pas la solidité logique de ces « arguments », mais bien plutôt leur pouvoir de persuasion rhétorique. Prétendre avoir « démontré » une chose ou une autre est en effet un des moyens rhétoriques les plus sûrs de s'assurer l'adhésion d'un auditoire.

Même quand ils ont recours à des « arguments » soi-disant décisifs, les philosophes sont engagés dans une entreprise non pas « argumentative » mais plutôt *interprétative*. Ce qui importe, c'est la force compréhensive du point de vue qu'ils arrivent à communiquer, d'une façon ou d'une autre. Ce qui, d'un point de vue logique, est un argument « faux » peut contribuer, néanmoins, à l'illumination philosophique. Et, de même, les erreurs « logiques », comme les erreurs sémantiques ou syntaxiques dans la conversation ordinaire, n'ont souvent aucun effet sur la qualité du discours philosophique et ne sont même pas normalement perçues. Réciproquement, nous éprouvons souvent des difficultés avec un « argument » philosophique logiquement bien construit, et refusons même de l'accréditer, non pas pour des raisons logiques, mais pour des raisons extra-logiques, morales. Une grande œuvre philosophique est une œuvre qui — même si elle contient des « erreurs » logiques (et pourrait même parfois fournir aux logiciens, comme Schéhérazade, de quoi prolonger leur vie) — est capable de faire voir le monde d'une façon nouvelle et moins contraignante. Le discours philosophique postmoderne en particulier ignore souvent d'une façon délibérée les exigences de la logique, puisque ce qu'il veut dire ne peut pas être dit par le moyen de la logique. Pour en arriver à comprendre un texte philosophique, il faut pouvoir se frayer un chemin à travers tout le bric-à-brac argumentatif jusqu'à *die Sache selbst*, ce qui, dans le texte,

est en question. Un entraînement formaliste à l'argumentation ne pourra jamais enseigner aux étudiants à le faire. Bien plus, si un étudiant a suivi ce seul entraînement, il risque d'être handicapé pour tout ce qui touche à la compréhension philosophique.

Peut-être pourrait-on dire que la valeur de IL/CR consiste en ce qu'il nous rend capables non seulement de répondre aux arguments d'autrui [to « knock down » other peoples' arguments, comme l'analyste aime le dire], mais de penser philosophiquement nous-mêmes. Si c'est là la réponse, IL/CR démontre encore une fois ses préjugés logocentristes. Le fait de concevoir le raisonnement philosophique comme une forme amoindrie de la pensée logique — et c'est ce qu'implique le terme logique « informel » — démontre qu'on travaille avec une conception du langage qui est étrangère à l'entreprise philosophique. À l'encontre de la logique, la philosophie se sert du langage naturel et dépend entièrement de ses ressources ; elle dépend tout particulièrement de la nature horizontale du langage. Comprendre un concept philosophique, c'est apprécier la manière dont un terme particulier fonctionne comme agent cristallisant dans un champ d'ambiguïté sémantique, polysémantique. En contrastant les usages scientifique et philosophique du langage, Gadamer écrit :

... dans la science, les concepts, comme les signes ou les symboles, sont choisis et définis. Ils ont une fonction purement communicative, qui est d'assurer que par leur moyen l'expérience est désignée de la façon la plus univoque possible et est, par là, rendue contrôlable. Ceci est une expérience qui permet l'identification univoque et, par là, une symbolisation univoque... On peut reconnaître le fait que ce souci de définir fait bon sens quand il est question d'un arrangement des unités d'expérience. Mais quand on arrive à la philosophie, un tel désir de définition montre qu'on n'est qu'un dilettante. La philosophie doit prêter l'oreille à une sagesse plus vieille qui parle dans la langue vivante.

On n'enseigne pas la philosophie — et on n'apprend pas à philosopher soi-même — par le moyen d'une « reconstruction rationnelle » analytique d'« arguments », qui fait un tri entre les os fossilisés et les écailles vampirisées de ce qui a été, une fois, une pensée vivante. Ce qui est demandé, c'est plutôt qu'on plonge, ou qu'on soit plongé (apprenant par là à philosopher comme on apprend à nager) dans la densité surabondante, polysémique d'un *texte* actuel, vivant. La lecture n'est pas sans ressembler à la perception ; un texte est lui-même un « monde », un *fringe realm* (comme dirait William James), de l'indéterminé déterminable dans lequel on apprend à se déplacer et à s'orienter comme le sujet incarné apprend à habiter un monde perceptuel. Les concepts philosophiques, comme les « choses » perceptuelles, existent et possèdent un sens seulement par leurs relations diacritiques à tous ces indéterminés déterminables qui les entourent. Chaque texte philosophique a son propre style « perceptuel ». L'éducation philosophique devrait, donc, de façon prioritaire, rendre chaque étudiant de plus en plus capable d'apprécier le style unique qu'est, en premier lieu, tout texte philosophique.

Je ne veux pas dire par là, — je crois que Merleau-Ponty ne le dirait pas s'il était encore vivant —, que IL/CR est sans aucune utilité. Je dis seulement — en réfléchissant à la question que Nietzsche soulève quant à « la valeur que pourrait posséder un système de signes conventionnels, telle que l'est la logique » — que c'est un sujet qui pourrait être mieux enseigné (c'est-à-dire, avec une plus grande utilité) en

dehors des départements de philosophie aux gens de *Cognitive Science* et *Artificial Intelligence*, par exemple, qui ne sont aucunement enclins à comprendre philosophiquement les choses. Il vaut certainement mieux pouvoir jouer de manière quelque peu décente une partie d'échecs en utilisant un ordinateur que de ne rien comprendre du tout.

6. Conclusion

À l'encontre de la « déconstruction » contemporaine, la critique théorique du logocentrisme chez Merleau-Ponty est animée par une visée tout à fait définie et discernable. Il essaie d'élaborer un mode de discours philosophique apte à exprimer la liberté et la dignité de l'homme. Pour lui, la notion d'« ambiguïté » ou d'« indéterminé » est essentielle à la compréhension de la manière dont dans nos vies nous créons du sens, à la compréhension, par conséquent, de la « transcendance » humaine, un des thèmes les plus importants de la *Phénoménologie*. « L'existence, dit-il, est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens. » (*Ph. P.*, 197). Pour Merleau-Ponty, la « dignité » de la personne consiste en ce qu'elle est, comme corps sujet qui transcende l'être purement naturel, un « Sinn-geben », un élément qui donne du sens au monde, un « animal » dont le trait essentiel, définissant, est ce que Charles Taylor appelle « significance feature ». Nous comprenons d'une façon tout à fait erronée les êtres humains quand nous les comprenons d'une façon objectiviste, sur le modèle des machines. En effet, toutes les tentatives de construire des modèles-machines de la compréhension humaine découlent d'un oubli herméneutique fondamental : les « faits » sont eux-mêmes le résultat de la façon dont les humains interprètent, avec créativité, le monde vécu de l'existential indéterminé. H. Dreyfus remarque avec raison : « Les ordinateurs ne peuvent traiter que des faits, mais l'homme — l'origine des faits — n'est pas un fait ou un ensemble de faits, mais plutôt un être qui se crée et qui crée le monde des faits par le fait qu'il vit dans le monde. »

La valeur de *Cognitive Science*, comme de n'importe quelle autre « science » au sens moderne du mot, réside dans son utilité technologique. Mais ici réside aussi son danger. Précisément parce que l'être humain est un être qui s'interprète — et s'interprète dans les termes des produits de sa propre imagination idéalisante et objectivante —, il y a une possibilité très grande qu'en essayant de se comprendre par le moyen d'une machine computationnelle, il se transforme en une machine et fabrique pour lui-même une société-machine structurée d'après les principes de la rationalité calculatrice et instrumentale. Merleau-Ponty écrivait dans sa toute dernière publication, *L'Œil et l'Esprit* :

Jamais comme aujourd'hui la science n'a été sensible aux modes intellectuelles. Quand un modèle a réussi dans un ordre de problèmes, elle l'essaie partout... La pensée « opératoire » devient une sorte d'artificialisme absolu, comme on voit dans l'idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d'un processus naturel d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines. Si ce genre de pensée prend en charge l'homme et l'histoire, et si, feignant d'ignorer ce que nous en savons par contact et par position, elle

entreprind de les construire à partir de quelques indices abstraits... puisque l'homme devient vraiment le *manipulandum* qu'il pense être, on entre dans un régime de culture où il n'y a plus ni vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire, dans un sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveiller⁷.

En règle générale (une règle pour la direction de notre entendement), nous devrions prêter une oreille plus attentive à Nietzsche qui, avec une vision aussi claire que celle de Tirésias (mais, espérons-le, sans la malédiction de Cassandre), a prédit le cauchemardesque, momiférique nihilisme que nous sommes en train de construire pour nous-mêmes actuellement :

... un « monde de vérité » qui peut être maîtrisé complètement et pour toujours à l'aide de notre petite raison. Quoi ? Est-ce que nous voulons vraiment permettre à l'existence d'être réduite pour nous comme cela — réduite à un simple exercice pour un calculateur ou une diversion de salon pour les mathématiciens ? Avant tout, on ne devrait pas vouloir enlever à l'existence son *ambiguïté très riche* : cela, c'est une commande du bon goût, messieurs, le goût de respecter tout ce qui dépasse votre horizon.

Pour paraphraser Nietzsche, les « philosophes » n'ont pas seulement été, comme ils l'ont été depuis deux mille cent ans, des momifères et des vampires, ils sont aussi, dans cet âge technocratique, des *zombis*. La critique que fait Merleau-Ponty du logocentrisme est une exhortation pressante à ne pas succomber à cette forme de somnambulisme philosophique. « Le philosophe », affirme Merleau-Ponty dans les toutes dernières lignes de sa leçon inaugurale au Collège de France en 1953 (sans doute en pensant aussi à l'avenir), « le vrai philosophe, est l'homme qui s'éveille et qui parle »⁸.

7. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, 1964, p. 10-12.

8. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie*, Paris, 1953, p. 100.