

Phénoménologie et anthropologie : une postérité à venir pour Merleau-Ponty ?

JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article interroge la signification que pourrait revêtir l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty dans le contexte du retour qu'effectue le thème anthropologique au sein de la philosophie (et plus particulièrement de la phénoménologie) française. Dans cet effort, nous nous appuyons sur les travaux d'Étienne Bimbenet, figure bien connue au sein des études merleau-pontiennes et auteur d'une réflexion anthropologique originale. En réexaminant la thèse paradoxale défendue par Bimbenet dans l'ouvrage qu'il consacre au problème anthropologique chez Merleau-Ponty, nous suggérons que l'écart qui paraît irrémédiablement subsister entre l'enquête merleau-pontienne et le projet d'une authentique anthropologie philosophique possède une valeur positive. Merleau-Ponty représenterait en quelque sorte pour la réflexion anthropologique actuelle l'occasion d'un regard extérieur, à la fois étranger et familier.

Introduction

S'il est vrai, comme on a pu le suggérer, que le renouvellement philosophique que promettent sans cesse les textes de Merleau-Ponty demeure encore « essentiellement à venir¹ », alors le 75^e anniversaire de la publication de la *Phénoménologie de la perception* représente sans doute l'occasion de réfléchir aussi bien à la postérité attestée des analyses merleau-pontiennes qu'à leur postérité *future*. C'est à ce second legs, forcément ambigu parce qu'au-devant de nous, que nous voudrions ici nous intéresser, en interrogeant la portée de la philosophie de Merleau-Ponty au regard d'un problème qui se fait de plus en plus pressant, mais dont les contours restent à fixer : le problème de l'anthropologie philosophique. Que peut

nous dire la philosophie sur l'essence du phénomène humain, et quelles répercussions cette prise en charge peut-elle avoir en retour sur le discours philosophique lui-même ? Ces questions, pour n'être pas tout à fait nouvelles, nous placent aujourd'hui dans un embarras dont Max Scheler avait pressenti l'ampleur dès 1926 :

Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques, c'est-à-dire depuis environ dix mille ans, l'homme est devenu complètement un véritable « problème » pour lui-même ; où il ne sait plus ce qu'il est, mais en même temps sait qu'il ne le sait pas².

Après avoir longtemps tourné le dos à la question de l'homme (sauf, peut-être, à celle de sa disparition), la philosophie française, et en son sein, la phénoménologie française, paraissent aujourd'hui désireuses de se confronter à cet embarras refoulé. Elles s'attachent en effet depuis quelques années sinon à combler parfaitement leurs lacunes, au moins à prendre en charge un certain retard, et ce, sur deux fronts. Ce qui s'annonce sous les traits d'un possible « retour de l'anthropologie dans le champ philosophique en général et phénoménologique en particulier³ » traduit non seulement le souhait de reprendre l'interrogation au sujet de l'essence de l'humain, mais aussi et peut-être surtout la volonté de rouvrir certains problèmes classiques de la philosophie pour voir si, au fond, la solution n'aurait pas à voir avec la spécificité de l'être qui interroge.

La phénoménologie pourrait-elle cependant, alors qu'elle manifeste le désir de penser à nouveaux frais la question anthropologique, revisiter sa propre histoire et trouver dans le sous-sol de ses classiques des veines philosophiques inexploitées ? Dans le cas qui nous occupera ici : une œuvre comme celle de Merleau-Ponty, dans laquelle s'entremêlent la chair, la nature, l'enfance, la folie, pourrait-elle être relue à l'aune de ce retour annoncé du thème anthropologique et se voir du même coup investie d'une signification nouvelle ? Nous voudrions tâcher d'offrir un commencement de réponse à cette question en arpentant les travaux d'Étienne Bimbenet, figure bien connue au sein des études

merleau-pontiennes, mais aussi auteur d'une œuvre philosophique personnelle ayant fait de la question de l'humain son principal foyer d'interrogation. Le grand ouvrage que consacre Bimbenet à Merleau-Ponty, *Nature et humanité — Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*⁴, cherche à éprouver une hypothèse pour le moins étonnante, qui retiendra l'essentiel de notre attention : l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* serait à redécouvrir comme l'auteur d'une anthropologie philosophique cohérente et originale, ayant acquis sa forme au fil des secousses théoriques qui ponctuent le trajet menant de *La structure du comportement* au *Visible et l'invisible*. Mais, à rebours de ce que nous pourrions croire, Merleau-Ponty n'aurait fini « par éclairer d'une lumière nouvelle le phénomène humain » qu'au moment où il aurait décidé de « cesser » d'en parler⁵. Comprendre et déplier ce paradoxe, comme nous nous le proposons, nous permettra ici d'en mesurer la portée. Les efforts considérables déployés par Bimbenet afin de tirer Merleau-Ponty du côté d'une anthropologie qui ne correspond pourtant pas à son véritable « projet philosophique⁶ » pourraient peut-être en fin de compte nous mener à croire que la portée anthropologique de l'entreprise merleau-pontienne tient précisément à *l'écart* qui la sépare toujours d'une hypothétique « anthropologie philosophique ». Merleau-Ponty représenterait en quelque sorte pour la réflexion anthropologique actuelle l'occasion d'un regard extérieur, à la fois étranger et familier.

1. L'« interdit anthropologique » chez Merleau-Ponty

Levons d'entrée de jeu une équivoque. N'est-ce pas d'emblée faire fausse route que de vouloir sonder la portée anthropologique d'une pensée qui n'a jamais cessé de prendre ses distances avec l'anthropologie, parfois d'ailleurs avec une certaine ostentation⁷ ? Même dans son effort pour penser l'impensé de la phénoménologie husserlienne et pour investir l'ordre préthéorique où s'ingèrent les spécificités de la conscience proprement humaine, Merleau-Ponty paraît soucieux de ne point franchir certaines limites établies par le maître : « Cela ne veut, bien entendu, pas dire que nous soyons

passés de la philosophie à la psychologie ou à l'anthropologie⁸.» La phénoménologie de Husserl, on le sait, fait de la critique du psychologisme et de l'anthropologisme le point de départ de la véritable philosophie, laquelle ne saurait admettre aucune « sortie hors de l'envoûtement de l'époque⁹ ».

Il ne fait aucun doute que l'on retrouve chez Merleau-Ponty les traces de cette interdiction inaugurale, comme si un spectre husserlien inquiétait chaque nouvelle percée : « Cela veut-il dire que l'on donne raison au psychologisme¹⁰ ? » Ces interrogations fréquentes constituent cependant moins la marque d'un désir de parfaite orthodoxie que l'indice d'une conscience particulièrement fine des risques associés à une activité de pensée qui se tient délibérément à la limite de l'orthodoxie lorsqu'elle explore le problème de l'« insertion dans l'être¹¹ » du philosophe lui-même. Et à vrai dire, à prendre l'œuvre merleau-pontienne dans son ensemble, c'est bien davantage son ouverture prudente à la question de l'homme que sa méfiance, héritée de Husserl, qui retient l'attention. En 1950, alors qu'il élabore sa candidature au Collège de France, Merleau-Ponty résume par exemple cet intérêt anthropologico-philosophique en des mots quelque peu aventureux : « Nos recherches doivent donc nous conduire finalement à réfléchir sur cet homme transcendantal¹² ». Certes, il s'agissait alors moins pour Merleau-Ponty d'enfermer la philosophie dans l'homme que de penser la possibilité historique de la philosophie elle-même comme « jaillissement de la raison dans un monde qu'elle n'a pas fait »¹³. Si l'homme retrouve un certain droit de cité dans la phénoménologie, c'est qu'il se trouve au centre de cette « infrastructure vitale sans laquelle raison et liberté se vident et se décomposent¹⁴ ». Il n'est ni le premier ni le dernier mot de la philosophie, mais il constitue pour elle un passage obligé : « Si on reconnaît, fût-ce à titre de phénomène, une existence de la conscience et de ses structures résistantes, notre connaissance dépend de ce que nous sommes¹⁵ ».

2. Nature et humanité : le parcours anthropologique de Merleau-Ponty

L'on doit aux travaux d'Étienne Bimbenet d'avoir circonscrit de façon remarquable ce clair-obscur anthropologique et cet appétit de la transgression au sein de l'œuvre merleau-pontienne. C'est une chose, cependant, de débusquer l'homme dans les écrits de Merleau-Ponty, c'en est une autre d'affirmer que cette présence annonce une véritable théorie de l'homme, capable d'épauler la philosophie contemporaine dans le traitement de ses perplexités anthropologiques. Peut-on effectuer un pas de plus vers l'avant et trouver dans les écrits de Merleau-Ponty une « anthropologie proprement philosophique¹⁶ » ? C'est là, en substance, l'hypothèse à laquelle Bimbenet, moyennant une certaine audace théorique, s'efforce de donner forme dans son ouvrage *Nature et humanité*. Rappelons-en donc la trame.

2.1. De l'homme à la nature

L'enquête anthropologique de Bimbenet dispose d'un point de départ solide. Dès *La structure du comportement*, Merleau-Ponty reconnaît explicitement un « propre » de l'homme face au reste de la nature : c'est ce qu'il nomme, avec Goldstein, « l'attitude catégoriale », soit « la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité¹⁷ ». Cet énoncé de la différence anthropologique comprend, on le remarque, une forme de négation, mais une négation qui est en vérité l'accomplissement d'une libération. Si l'examen général des rapports dialectiques de l'individu organique et de son milieu révèle que ce milieu se présente toujours déjà investi par l'organisme d'une signification particulière relative à ses besoins propres¹⁸, il permet aussi de mettre en évidence ce qu'a de spécifique cette opération de mise en forme dans le cas précis de l'homme : « l'action et la perception humaines [...] sont irréductibles à la dialectique vitale de l'organisme et de son milieu¹⁹ ». D'abord parce que l'homme détient, par le travail, la « capacité de créer une seconde nature, – économique, sociale, culturelle, – au-delà de la nature biologique »

avec laquelle tous les organismes interagissent, et qu'il possède ainsi la faculté inépuisable de « dépasser les structures créées pour en créer d'autres²⁰ ». Ensuite parce qu'à rebours des autres vivants, il ne perçoit pas seulement le monde comme le prolongement immédiat de ses intentions individuelles, mais se montre capable *d'objectiver* son champ perceptif : « Le sens du travail humain est [...] la reconnaissance d'un monde de choses visibles pour chaque Je sous une pluralité d'aspects²¹ ». La vision de l'homme, comme l'écrira Merleau-Ponty quelques années plus tard, est toujours déjà « une seule vision à mille regards²² ».

Il y a donc chez Merleau-Ponty, et ce, dès ses premiers écrits, une thèse anthropologique forte. Seul l'homme, selon la reformulation proposée par Bimbenet, est apte à prendre « un recul objectivant à l'égard de ses milieux de vie²³ », de sorte à voir apparaître un monde de *choses* pouvant être visées à partir d'une infinité de perspectives et être investies de significations multiples. Mais comme pour souligner que ce pouvoir objectivant de l'esprit est tout sauf une faculté abstraite, hypothétiquement séparable du reste de ce qui constitue une vie humaine, Merleau-Ponty ne manque pas d'insister sur les bouleversements importants qu'entraîne l'attitude catégoriale au sein de la totalité de notre expérience, qui se voit de ce fait pleinement arrachée à l'ordre vital. « L'apparition de la raison et de l'esprit ne laisse jamais une sphère des instincts fermée sur soi », lit-on par exemple dans *La structure du comportement*. « Les événements corporels ont cessé de constituer des cycles autonomes, de suivre les schémas abstraits de la biologie et de la psychologie, pour recevoir un sens nouveau²⁴. » Selon l'élégante formule de Bimbenet : la nature en nous est déjà « bruisante d'un *logos* qui imprègne toute la vie du corps propre²⁵ ».

Il ne faudrait donc point se méprendre sur ce point. S'il est vrai que Merleau-Ponty paraît définir la spécificité humaine en tablant sur le pouvoir de l'esprit, la constance avec laquelle l'auteur pense néanmoins *ensemble* le spirituel et le biologique le placerait en réalité, Bimbenet y insiste, dans une posture d'opposition face à la définition classique de l'homme comme « animal rationnel ».

Certains textes sont en effet parfaitement limpides : « l'homme n'est pas un animal raisonnable²⁶ ». Il n'y aurait pas ici un esprit et là un corps, parce que le corps humain, c'est-à-dire la part de nature en nous, ferait à chaque instant l'objet d'un travail d'« intégration ». De sorte que ce qui spécifierait finalement l'anthropologie merleau-pontienne, ce ne serait pas seulement l'identification de l'attitude catégoriale comme nœud de la différence anthropologique, ce serait aussi et peut-être même surtout l'effort pour « ressaisir le phénomène humain en deçà du dualisme qui voudrait opposer conscience et nature²⁷ ». Le legs anthropologique déterminant chez Merleau-Ponty réside pour Bimbenet dans l'exigence de penser une authentique filiation de sens entre la nature et l'esprit en l'homme.

Or cette continuité, manifestement, se laisse concevoir de deux manières. Reconnaître la dimension spirituelle du corps humain, ce n'est là, dans l'analyse de Bimbenet, que la « moitié de la vérité²⁸ ». L'autre moitié de l'anthropologie merleau-pontienne serait à trouver dans la thèse, bien mieux connue d'ailleurs, de l'enracinement naturel de la conscience humaine. L'esprit « ne peut reposer en lui-même », affirme déjà *La structure du comportement* ; il ne peut jamais opérer qu'à partir d'un « don de la nature²⁹ », précise la *Phénoménologie de la perception*. C'est en creusant le sens de cette « puissante continuité naturelle³⁰ » – une thèse que l'on rencontre si souvent chez Merleau-Ponty qu'il est possible d'en oublier la portée – que Bimbenet parvient à exhumer dans les premiers ouvrages de l'auteur le libellé d'une exigence anthropologique implicite, mais absolument cruciale : l'homme serait en fin de compte à envisager, dans une perspective historique, *comme un dépassement de la nature par elle-même*.

Certes, l'idée n'apparaît que discrètement dans les premiers écrits, mais cette discrétion a peut-être pour envers l'ampleur du défi théorique qui est lancé. En décrivant, dans son premier ouvrage, l'inauguration de l'ordre humain comme un « évènement dans le monde des idées » ou comme « l'institution d'une nouvelle dialectique³¹ », Merleau-Ponty tracerait les linéaments – c'est là la grande thèse de Bimbenet – d'une anthropologie *dynamique* nous sommant

de penser l'homme et l'esprit comme des productions historiques de la nature elle-même. Le thème de l'existence, qui se déploie dans la *Phénoménologie de la perception* comme une négociation perpétuelle entre la conscience personnelle et la vie anonyme du corps, réitérerait et préciserait en quelque sorte cette intuition fondatrice. Si la nature est à comprendre comme le « passé absolu³² » de la conscience humaine, et comme ce qui rend possible cette conscience en même temps qu'elle l'obscurcit, alors il faut penser l'activité catégoriale et ses suites « sous la forme historique d'un avènement³³ ». L'humanité serait bien réfléchie, dans la plénitude de ses droits, lorsqu'elle serait pensée à partir de son passé naturel.

2.2. De la nature à l'être

Alors qu'on fédère d'ordinaire les écrits de Merleau-Ponty sous le signe d'une « descente dans l'originaire³⁴ » nous faisant passer de l'esprit à son infrastructure vitale, le pari de Bimbenet est ainsi de nous inviter à interroger le corpus merleau-pontien comme si celui-ci regardait plutôt *vers le haut*. Il s'agirait, selon une perspective qui ne prévaut assurément pas chez les interprètes, de prêter attention à la façon dont les textes conçoivent la transition de la nature à la conscience, du vivant à l'humain. Ce recalibrage se laisse-t-il justifier par les textes eux-mêmes ? Sans nier la dimension exploratoire d'une telle entreprise, on admettra au moins avec Bimbenet qu'elle épouse parfaitement la « pudeur³⁵ » du discours anthropologique chez Merleau-Ponty – celle qui alimentait par exemple sa critique d'un certain humanisme désuet et qui le portait à croire que l'homme « ne saurait durer ni même être vraiment que sous certaines conditions très précises et très concrètes qui peuvent manquer³⁶ ». Une anthropologie merleau-pontienne, reconnaissons-le, saurait difficilement être autre chose qu'une anthropologie de la limite, c'est-à-dire une anthropologie qui « pense l'homme comme problème, et donc le pense à la frontière de l'humain, là où il n'est pas encore, et pourrait ne pas être³⁷ ». D'où l'invitation de Bimbenet à comprendre comme un défi ou comme une prouesse l'anthropologie qu'il reconstitue : dire l'homme à partir d'une nature

qui ne le présuppose en rien, inscrire l'esprit dans la continuité d'une vie qu'il réforme de fond en comble, faire tenir ensemble un *archè* et un *télos* qui ne s'annulent point dans un affrontement dialectique stérile.

Tout le projet de *Nature et humanité* consiste par suite à repérer, dans le dédale des analyses merleau-pontiennes, les jalons d'une réflexion paradoxale, décentrant de plus en plus l'être humain précisément afin de se montrer à la hauteur du problème anthropologique. La fin de cet itinéraire est en fin de compte, pour Bimbenet, la suspension de la question elle-même : Merleau-Ponty ne parviendrait à dire l'homme et à lui conférer son efficace philosophique qu'au moment où il cesserait d'en parler directement. Ce discours indirect commande tout d'abord, comme nous l'avons vu, de fonder toute conception anthropologique sur une exposition cohérente de la nature permettant son jaillissement. Mais si l'existence de l'esprit, chez Merleau-Ponty, est remise « au pouvoir créateur de la nature », alors la légitimité du discours anthropologique est aussitôt rapportée à ces questions quelque peu abruptes : « Quelle est donc la nature dont parle Merleau-Ponty ? Et surtout quel est son droit lorsque celle-ci prétend rendre compte à partir d'elle-même de l'esprit qui la connaît³⁸ ? » Ce déplacement inattendu de l'intrigue anthropologique, qui nous oblige à relire les premiers textes de Merleau-Ponty en quête d'une véritable philosophie de la nature, règle moins la question anthropologique qu'elle ne la met en péril. C'est que l'arrière-plan théorique de *La structure du comportement* et de la *Phénoménologie de la perception* ne paraît pas tout à fait à la hauteur du défi anthropologique que lancent par ailleurs ces deux ouvrages.

En tâchant d'unifier ces deux textes sous la bannière d'une même philosophie de la nature (dans des pages fort éclairantes, mais qui se paient d'une désinflation de l'ambiguïté constitutive de la *Phénoménologie de la perception*³⁹), Bimbenet exhume en effet les contours d'une réflexion propageant l'idée d'une nature narcissique, centrée sur elle-même ; idée qui se réconcilie donc difficilement avec l'exigence, précédemment mentionnée, d'un avènement

de l'humain et du monde objectif par le moyen d'un *autodépassement* de la nature. En des termes plus précis : un examen parallèle du traitement de la conscience naturée, dans *La structure du comportement*, et de la thèse bien connue d'un pacte primordial entre le corps et le monde perçu, dans la *Phénoménologie de la perception*, ne ferait en toute rigueur droit qu'à l'énoncé d'une philosophie de la nature « enfermant ». La nature en nous (qu'elle soit animale, enfantine ou corporelle), dans l'esprit de ces textes, serait le plus souvent le nom d'un spectacle *autoréférentiel*, c'est-à-dire d'une forme de corrélationalisme unissant si étroitement l'individu à son milieu qu'elle ne laisserait jamais miroiter la possibilité d'une quelconque *brèche* vers plus. Le geste de « décentrement naturel » de l'homme ne serait donc pas sans risque. Celui qui regarde de près la manière dont Merleau-Ponty thématise, dans ses premiers livres, la relation qui unit le sensible et la conscience « en amont » de l'attitude catégoriale ne peut que buter, dans l'idée de Bimbenet, sur l'image d'une nature dépourvue d'extériorité — « seul protagoniste⁴⁰ » sur une scène où l'on voudrait pourtant voir surgir l'esprit humain et ses facultés objectivantes. Une lacune qui, vis-à-vis du défi qui consiste à penser la provenance naturelle de l'esprit humain, paraît momentanément fatale : si la nature « enferme le vivant dans ses milieux de vie⁴¹ », et si par ailleurs l'homme se caractérise précisément par la capacité à dépasser son milieu de vie en direction de l'en soi, alors il semble bien malaisé de concevoir une réelle filiation d'existence et de sens entre la nature et l'homme.

L'anthropologie merleau-pontienne ne peut donc obtenir sa consistance véritable, dans l'itinéraire de *Nature et humanité*, qu'au moyen d'un second détour. Rendre compte de la provenance naturelle de l'esprit humain ne serait en définitive possible que dans le cadre d'une réflexion ontologique plus vaste, capable de surmonter les apories d'une première philosophie de la nature encore trop rudimentaire. Nous approchons ici du paradoxe. Pour donner corps à l'anthropologie merleau-pontienne, il s'agirait de porter notre regard au-delà de l'homme, et au-delà de la nature, en direction de *l'être de cette nature faisant l'homme*. Bimbenet

attire ainsi notre attention, dans le travail de Merleau-Ponty, sur une deuxième relativisation de la question de l'homme, cette fois déterminante : la réorientation des réflexions merleau-pontiennes, à partir du début des années 1950, en direction d'une ontologie concernée par la question de l'origine du sens « emporte avec elle un approfondissement radical du thème anthropologique⁴² ». Tout se passe autrement dit comme s'il était nécessaire, pour parfaire l'anthropologie précédemment esquissée, d'achever la dépossession de l'homme, et de penser son institution à partir d'un fond lui étant radicalement étranger. Dans les mots du *Visible et l'invisible* : il faudrait « décrire [...] le Logos [...] comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa propriété⁴³ ».

La clef du dénouement, dans le récit proposé par Bimbenet, est la notion d'expression, qui est certes déjà présente dans les premiers textes de Merleau-Ponty, mais qui se voit approfondie vers la fin des années 1940 pour être investie d'une portée historique et ontologique nouvelle. Comprise comme « un événement faisant advenir un sens que rien ne préméditait⁴⁴ », l'expression déverrouille enfin – et comme par accident – la possibilité de penser l'homme et l'esprit dans leur historicité véritable, comme des phénomènes ayant surgi des profondeurs de la nature, là où rien ne les annonçait. De fait, si *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* n'arrivaient point à dépasser tout à fait l'idée d'une nature égoïste, exclusivement concernée par elle-même, l'irruption de la notion d'expression dans les divers champs d'enquête de Merleau-Ponty compte parmi ses conséquences les plus étonnantes l'apparition d'une nature elle-même expressive, c'est-à-dire d'une nature affairée à « implante[r] un sens dans ce qui n'en avait pas⁴⁵ ». On devine l'importance de ce revirement.

Afin d'en déplier les conséquences anthropologiques, Bimbenet attire notamment notre attention sur la réforme spectaculaire que connaît le concept de nature dans les cours donnés au Collège de France entre 1957 et 1960 : sur la base d'incursions dans le domaine de la science positive (embryologie, physiologie, théorie de l'évolution, etc.), ces leçons nous inviteraient à repenser l'ordre

vital lui-même « dans les termes d'une historicité de l'évènement⁴⁶ ». Or c'est là précisément ce que la première philosophie de la nature, chez Merleau-Ponty, ne permettait pas. D'où un véritable déblocage dans le traitement de la question de l'homme, que nous ne pouvons ici décrire qu'en des termes généraux. C'est avant tout l'assimilation du corps vivant à une totalité toujours en train de se faire, c'est-à-dire, à une totalité « sans terme assignable », constamment en devenir en raison du jeu imprévisible de ses organes et de ses comportements, qui s'avère déterminante pour Bimbenet. De fait, dès qu'on applique la logique de l'expression au corps vivant lui-même, plus rien n'empêche de considérer l'homme, avec sa manière spécifique d'être corps et de mettre en forme le monde, comme le fruit d'une exploration menée par la nature seule, du fait de son « être interrogatif⁴⁷ ». Dans le mouvement poussant toujours la nature au-delà d'elle-même, l'humain pourrait émerger comme le sens faisant irruption dans la parole.

Il est vrai que cette anthropogenèse n'est pas décrite dans son processus exact par Merleau-Ponty. Elle n'en demeure pas moins incontestablement annoncée dans ses cours⁴⁸. Du reste, c'est sans doute moins la mécanique fine de l'institution naturelle de l'homme qui doit ici nous intéresser que sa possibilité. Les premiers ouvrages de Merleau-Ponty, après avoir cerné le nœud de la différence anthropologique, nous enjoignaient de penser cette dernière à partir de son origine naturelle, sans par ailleurs fournir le cadre théorique convenant à cette tâche. En s'appuyant sur une conception expressive de la nature, il devient cependant possible d'imaginer le glissement, au fil de quelques changements anatomiques subtils (par exemple la libération de la main) d'un corps vivant centré sur lui-même vers « une autre corporéité⁴⁹ » plus diffuse et plus générale, vers une corporéité décentrée et proprement humaine — en un mot : vers la chair⁵⁰.

Or avec l'irruption de la chair, que Bimbenet interprète au passage comme « désir de l'absolu ou de la totalité comme telle⁵¹ », il s'agirait carrément de penser l'avènement de l'horizon universel de la rationalité, et donc de l'humanité elle-même.

Ce serait autrement dit l'expérience charnelle, en tant qu'elle pousse l'homme à hanter les « autres » et la totalité de l'être « comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu⁵² », qui se trouverait à l'origine de la faculté humaine de viser un monde objectif et universel. Bimbenet peut ainsi parler à bon droit d'un coup de force de la nature, correspondant à une fondation non rationnelle de la raison⁵³, ou à une genèse naturelle de l'idéalité. En nous faisant provenir d'une nature qui ne nous prédestinait pas, puis en ancrant notre humanité dans une « corporéité vagabonde » qui nous exile « dehors à jamais⁵⁴ » en même temps qu'elle nous rend solidaires de tout le visible, Merleau-Ponty parviendrait en même temps – il s'agit du point d'orgue de la démonstration – à dire l'homme sans le présupposer et à « ouvrir l'horizon d'une rationalité véritable⁵⁵ » à partir de la nature elle-même. C'est dire à quel point la question de l'homme se révèle intriquée aux problèmes cardinaux de la philosophie. La provenance naturelle de l'humanité fait exploser le partage entre le fait et l'idéal : il ne peut plus y avoir de raison surplombant sans inquiétude le monde si cette raison est en vérité héritée de la dynamique même de notre chair. Mais alors, il semble que le produit du parcours anthropologique merleau-pontien soit peut-être moins une doctrine extensive de l'homme qu'une « nouvelle idée de la raison ».

Conclusion. Une autre postérité anthropologique pour Merleau-Ponty ?

Rappelons, pour prendre la mesure du chemin parcouru, notre intention initiale. En prenant appui sur l'interprétation de Bimbenet et en restituant telles qu'il les envisage les grandes lignes du problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il s'agissait de sonder prospectivement la possible postérité de cette œuvre vis-à-vis de ce qui s'annonce comme un retour en force de la question de l'homme dans le champ de la phénoménologie. Pourrait-on trouver chez Merleau-Ponty les traces d'une doctrine anthropologique unifiée et conséquente, qui représenterait un héritage dont on aurait jusqu'à présent méconnu l'importance ? À cette

question, Bimbenet répond par l'affirmative dans les travaux qu'il consacre au phénoménologue français. On trouverait chez Merleau-Ponty « la formule d'une anthropologie philosophique cohérente », à laquelle l'auteur serait « resté jusqu'à la fin fidèle⁵⁶ ».

On aura toutefois remarqué qu'alors même qu'il se propose, dans *Nature et humanité*, d'offrir à cette anthropologie une consistance appréciable, Bimbenet se voit progressivement déporté hors du lieu de son interrogation première. Pour dire pleinement l'humain, dont *La structure du comportement* indique d'entrée de jeu la spécificité, il faudrait s'en détacher, et d'abord penser la nature qui le produit, et plus radicalement encore, penser l'être lui-même. De sorte que si le point de départ de l'itinéraire proposé par Bimbenet est solide – il y a indubitablement, avec l'attitude catégoriale, l'énoncé d'une différence anthropologique chez Merleau-Ponty –, son point d'arrivée peut malgré tout paraître équivoque. Comment comprendre, en effet, la thèse paradoxale voulant que Merleau-Ponty achève sa réflexion anthropologique en délaissant l'homme lui-même ? Il demeure difficile de déterminer, à terme, si les postures anthropologiques initiales de Merleau-Ponty ont bel et bien fourni l'impulsion pour une véritable doctrine de l'homme, ou si au contraire il convient d'envisager cette doctrine que reconstitue Bimbenet comme un prolongement *possible* de l'œuvre merleau-pontienne, qu'il reviendrait à l'interprète de cultiver. Et comment aurait-on pu éviter cette ambiguïté finale si, comme le reconnaît Bimbenet en d'autres circonstances, « [i]l est clair par ailleurs que le projet philosophique de Merleau-Ponty ne fut pas d'élaborer une anthropologie philosophique », mais plutôt de « construire une phénoménologie de la perception et finalement une ontologie du sensible⁵⁷ » ?

Même si la recherche d'une anthropologie philosophique chez Merleau-Ponty fait incontestablement mouche en ce qu'elle permet de mettre au jour des thèses fécondes et originales au regard du reste de la tradition phénoménologique, il se pourrait donc, à bien y regarder, que ces thèses ne se conforment qu'imparfaitement aux exigences qui seraient celles d'une anthropologie philosophique

parfaitement unifiée. Les travaux anthropologiques de Bimbenet lui-même, sur cette question, sont de nature à alimenter la réflexion. Par la trajectoire particulière qu'ils empruntent, ils paraissent en effet eux-mêmes suggérer qu'un écart subsiste entre le projet merleau-pontien et le projet d'une anthropologie proprement philosophique (si ambiguë cette étiquette demeure-t-elle par ailleurs). Si les visées anthropologiques de Bimbenet se sont manifestement constituées au fil d'un long commerce avec la philosophie merleau-pontienne, on ne peut effectivement s'empêcher de faire remarquer que ce chantier acquiert sa forme à la faveur d'un dépassement de certaines intuitions dont le statut demeure énigmatique chez Merleau-Ponty. Lorsque son travail n'est plus encadré par le devoir de fidélité qui est celui de l'interprète, Bimbenet nous semble plus précisément se trouver à *trancher certains nœuds* au sein de la problématique anthropologique, comme si l'élaboration d'une anthropologie philosophique plus substantielle commandait d'aller avec Merleau-Ponty par-delà Merleau-Ponty. Nous voudrions, pour finir, indiquer trois de ces possibles dépassements.

1/ Chez Merleau-Ponty, il semble que l'homme ne se laisse observer qu'à partir d'un ensemble de points de vue distincts. C'est la raison pour laquelle il émerge, ainsi que le rappelle souvent Bimbenet, comme le nom d'un « problème ». En faisant constamment se succéder les perspectives archéologique et téléologique sur l'homme, en faisant de la nature « le partenaire de la conscience », mais aussi l'« objet dont nous avons surgi⁵⁸ », ou encore en insistant pour spiritualiser le corps en même temps qu'il ancre l'esprit dans ce corps⁵⁹, Merleau-Ponty se plaît visiblement à priver tout discours rationnel sur l'homme d'un sol définitif. Comme chez Montaigne, la réflexion anthropologique ne paraît donc pouvoir s'actualiser que sous la forme d'« une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode possible lorsqu'il s'agit de décrire l'homme⁶⁰ ».

Afin d'asseoir sa propre démarche, Bimbenet semble cependant avoir choisi de stabiliser cette valse des points de vue. Ce qui ne signifie bien entendu pas qu'il ait cédé à la facilité d'un quelconque

réductionnisme, ses ouvrages s'attachant au contraire à combattre le naturalisme qui est aujourd'hui hégémonique et qui passe à côté de ce qui fait « l'essentiel d'une vie humaine⁶¹ ». Mais il n'en demeure pas moins que les diverses contributions de l'auteur, lorsqu'elles tâchent de mettre en mots la spécificité et la richesse de l'expérience humaine, privilégient toutes très clairement une certaine orientation du regard, suivant une trajectoire ascendante rappelant celle que Bimbenet retrouve dans *La structure du comportement*. « Penser l'humanisation⁶² », renouveler nos vues sur l'homme et sur ses privilèges en reconnaissant la vérité définitive du darwinisme : tel serait en substance le défi à relever pour les discours anthropologiques à venir. Notre provenance animale ne constitue pas seulement, à suivre Bimbenet, une *dimension* de la réflexion anthropologique ; il semble qu'elle doive aussi déterminer la *direction* de cette réflexion.

2/ Les travaux de Bimbenet, du fait de leur unité d'intention, paraissent ensuite plus catégoriques que ceux de Merleau-Ponty en ce qui concerne la priorité philosophique qu'il convient d'accorder à la question de l'homme. Chez Merleau-Ponty, l'approche en biais rend bien difficile de déterminer si l'anthropologie est à comprendre comme le préalable d'une philosophie renouvelée, ou si une nouvelle philosophie plus radicale est plutôt la seule voie d'accès à une éventuelle anthropologie philosophique. La conclusion de *Nature et humanité* reflète d'ailleurs implicitement ce flou persistant. La réflexion merleau-pontienne sur l'homme, écrit Bimbenet à la fin de l'ouvrage, ne laisse pas la philosophie « indemne », et finit « par ébranler tous les partages fondateurs de notre raison⁶³ » en accouchant d'une nouvelle conception de l'idéalité. Pourtant, alors même qu'elle paraît destinée à transformer la pensée, cette anthropologie n'arrive véritablement à se constituer, dans l'analyse de Bimbenet, que sur le fond d'une réflexion philosophique qui la précède et qui semble autrement radicale. C'est l'ontologie du sensible, et plus précisément le remaniement du concept d'expression, qui constitue le véritable Sésame du problème anthropologique. L'ambiguïté est donc maintenue : faut-il

supposer que l'anthropologie est chez Merleau-Ponty le vecteur des bouleversements philosophiques qu'annoncent ses ouvrages, ou faut-il plutôt ranger le renouvellement du discours anthropologique parmi les multiples conséquences d'une philosophie inédite ?

Sans rompre tout à fait avec l'énigme posée par cette intrication, l'œuvre personnelle de Bimbenet se veut plus assertive quant au rang philosophique qu'il faut accorder à l'anthropologie. Celle-ci n'est plus un champ régional de la philosophie, comme c'est explicitement le cas ailleurs en phénoménologie⁶⁴, mais bien un discours fondateur prenant les airs d'une *prima philosophia*. Bimbenet ne cache nullement ses intentions : il s'agit, par le truchement de l'homme, d'offrir à la philosophie (et plus spécifiquement à la phénoménologie) « la chance d'un nouveau commencement⁶⁵ ». L'examen du « parcours empirique de l'hominisation⁶⁶ » précède et prépare l'entreprise philosophique, car il est pour elle porteur d'une nouvelle « topique⁶⁷ » dont l'adoption signifierait la fin d'une longue dispersion dans une série de dualismes improductifs jouant constamment l'ici-bas contre le là-haut, le multiple contre l'unité, le réel contre l'idée, etc. La sortie de la dialectique qui caractérise la philosophie moderne passerait par un retour à l'homme et à son passé naturel, lesquels se trouvent pour Bimbenet au principe de tous ces dualismes.

3/ En toute conséquence, cette réévaluation du discours anthropologique mène, chez Bimbenet, à la réécriture des problèmes constitutifs de la philosophie contemporaine. Là encore, le flou qu'admettait la pensée merleau-pontienne quant à l'ampleur des bouleversements théoriques à attendre d'une réhabilitation philosophique de l'humain paraît dépassé. Si la présence en clair-obscur de l'homme, dans les contributions de Merleau-Ponty, a certes à voir avec l'espoir d'accoucher d'une nouvelle idée de la raison, il demeure pourtant toujours ardu de cerner avec précision l'envergure des transformations annoncées. Celui qui s'efforce de mettre au clair l'efficace réelle de la réflexion anthropologique chez Merleau-Ponty bute en effet sur le caractère programmatique de ses ouvrages. Le lecteur de la *Phénoménologie de la perception*,

par exemple, peine à déterminer si l'ambition de Merleau-Ponty, lorsqu'il thématise l'incarnation de la philosophie, est d'en retra-vailler tout le cadre théorique, ou s'il s'agit surtout de forcer le philosophe, en élargissant son champ d'enquête, à prendre conscience des origines humaines et fragiles de sa réflexion. « Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique⁶⁸. » Urgence conceptuelle, ou devoir de remémoration ?

On retrouve assurément, dans les contributions de Bimbenet, des réminiscences de cette « modestie anthropologique » qui point partout chez Merleau-Ponty, mais il est évident que la réflexion anthropologique représente moins à ses yeux l'occasion d'inquiéter la pensée que le moyen de la libérer. Ce n'est en effet rien de moins qu'une « réforme de notre entendement philosophique⁶⁹ » que Bimbenet se propose de mettre en œuvre, en prenant pour point archimédien la suggestion discrète, issue de *La structure du comportement*, selon laquelle la nature elle-même aurait fourni à l'homme le pouvoir de dépasser le perspectivisme animal. Si l'on envisage « la multiplicité perspective comme une « performance » du vivant⁷⁰ », et si l'on admet de concert que la capacité à viser un monde d'objets fait le propre de l'humain, ce sont par exemple les termes mêmes de la « querelle » du réalisme et de l'idéalisme qu'il nous faut replacer dans un rapport chronologique. L'idéalisme et le réalisme ne feraient que refléter, dans leur permanente contradiction, l'obscur transition entre une vie animale se déroulant tout entière sous le signe de la corrélation et une vie proprement humaine, dans laquelle les choses se présentent comme universellement accessibles sur la scène d'un monde commun. En dépliant au maximum les conséquences de la découverte de l'attitude catégoriale chez Merleau-Ponty, Bimbenet transforme ainsi un débat en énigme : il faudrait chercher à comprendre comment il est possible pour l'animal, cet idéaliste qui subsiste toujours en nous, de sortir de la corrélation pour devenir « viscéralement réaliste⁷¹ ». Il faudrait parvenir à élucider le processus par lequel l'homme, « par une étrange dépossession de soi⁷² », en est venu à inventer le réalisme. Une tâche qui, si elle n'est

assurément pas étrangère à la philosophie merleau-pontienne, n'est pas non plus tout à fait la sienne.

Il ne s'agit bien sûr nullement, par ces exemples, de critiquer Bimbenet au nom d'une orthodoxie qui interdirait toute forme de variation sur les motifs fournis par Merleau-Ponty. S'il nous apparaît utile de mettre en évidence l'écart qui sépare les ambitions des deux auteurs, c'est en vérité parce que celui-ci nous permet d'envisager sous un autre jour la portée anthropologique de l'œuvre merleau-pontienne. Ne pas chercher chez Merleau-Ponty les traces d'une doctrine anthropologique englobante ne revient pas forcément à affirmer que ses ouvrages ne possèdent qu'une valeur accessoire, et comme accidentelle, pour la pensée anthropologique à venir. Il se pourrait en réalité que la valeur de l'œuvre tienne précisément à ce fait qu'elle n'ait jamais tout à fait cherché à remplir le cahier de charges d'une anthropologie philosophique. Cette distance, nous n'avons au fond voulu suggérer rien d'autre que cela, désigne Merleau-Ponty comme un interlocuteur de choix pour qui entend s'aventurer sur le territoire encore largement indéfini de l'anthropologie philosophique. On ne sait toujours pas très bien à l'heure actuelle, « s'agissant de cette discipline, ce que l'on doit, mais aussi ce que l'on peut seulement questionner⁷³ ». Il faut donc, avant toute chose, trouver le moyen d'ouvrir le questionnement anthropologique, d'identifier ses plus belles promesses et de sonder ses limites. Un dialogue soutenu avec Merleau-Ponty peut nous aider dans cet effort.

-
1. Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* Paris, Vrin, 2011, p. 9.
 2. Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad. Maurice Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 14.
 3. Christian Sommer, « Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant théologique » de la phénoménologie française » dans *Revue germanique internationale*, vol. 13 (2011), en ligne, § 37.
 4. Il s'agit de sa thèse de doctorat, réalisée sous la direction de Renaud Barbaras.

5. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 33.
6. Comme le reconnaît au demeurant explicitement Bimbenet. Cf. «L'homme ne peut jamais être un animal» dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6 (2010), p. 165.
7. Cf. Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 36-43.
8. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 281.
9. Edmund Husserl, *Anthropologie et phénoménologie*, trad. Didier Franck, dans *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 57.
10. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2004, p. 344.
11. *Id.*, *Signes*, p. 200.
12. *Id.*, *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 47.
13. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 83. Cf. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2016, p. 322 : «Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach-Marx 1844)».
14. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 83.
15. *Id.*, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 240.
16. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 9.
17. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190.
18. Cf. *Ibid.*, p. 136 : «Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce».
19. *Ibid.*, p. 191.
20. *Ibid.*, p. 189.
21. *Id.*, *La structure du comportement*, p. 190.
22. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 98.
23. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 62.
24. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196, 219. Cf. aussi *Phénoménologie de la perception*, p. 230.
25. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 87.
26. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196.
27. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 35.

28. *Ibid.*, p. 88.
29. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196 ; *Phénoménologie de la perception*, p. 159.
30. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 57.
31. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 224.
32. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 171.
33. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 137.
34. Jean Hyppolite, *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 21 (nous soulignons).
35. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 10.
36. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 368.
37. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 11.
38. *Ibid.*, p. 141, 142.
39. Bimbenet admet ouvertement, au demeurant, une certaine infidélité à la lettre de la *Phénoménologie de la perception*.
40. *Ibid.*, p. 181.
41. *Ibid.*, p. 191.
42. *Ibid.*, p. 206.
43. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 322.
44. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 208.
45. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 108.
46. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 247.
47. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 207.
48. Cf. *Ibid.*, p. 269 : «à propos de l'homme, il s'agit de le prendre à son point d'émergence dans la nature».
49. *Ibid.*
50. Cf. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 272 : «Or la chair ne dit pas seulement notre provenance naturelle, mais aussi bien le devenir humain de la nature ; elle représente une réaffirmation spécifiquement humaine du mode d'être de la nature vivante.»
51. *Ibid.*, p. 296.
52. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2018, p. 13.
53. Bimbenet joue ici avec le thème de «l'origine déraisonnable du raisonnable», expression forgée par Vincent Descombes dans *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française. 1933-1978*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, p. 26.

54. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 271, 314.
55. *Ibid.*, p. 273.
56. *Id.*, «L'homme ne peut jamais être un animal», p. 164-165.
57. *Ibid.*, p. 165.
58. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 94.
59. Cf. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 494.
60. *Id.*, *Signes*, p. 328-329. Texte cité par Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 11.
61. Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 20.
62. Cf. *Id.*, «Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique?» dans *Le Débat*, vol. 180, n° 3 (2014), p. 45-55.
63. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 315.
64. Cf. par exemple Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica (hors commerce), 1985, § 10.
65. Étienne Bimbenet, «To Have Done (Truly) with Metaphysics», dans *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 50, n° 2 (2012), p. 325 (nous traduisons).
66. *Id.*, *L'invention du réalisme*, Paris, Cerf, 2015, p. 12.
67. *Id.*, «Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique?», p. 53.
68. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 56.
69. Étienne Bimbenet, *loc. cit.*, p. 46.
70. *Id.*, *L'animal que je ne suis plus*, p. 218.
71. *Id.*, «Le point de vue animal», dans Emmanuel Alloa et Élie During (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p. 203-204.
72. *Id.*, *L'animal que je ne suis plus*, p. 405.
73. Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Le Cerf, 2011, p. 466.