

# Ambiguïté

---

(équivoque)

► Un phénomène, linguistique ou non linguistique, est ambigu ou équivoque quand s'y nouent des sens multiples. Cette ambiguïté peut être attribuée à la confusion de l'esprit ou à la nature des choses. Les philosophies pour lesquelles être et rationnel sont coextensifs prennent le premier parti : les choses sont en elles-mêmes parfaitement déterminées et l'univocité doit répondre, dans la pensée, à la détermination des choses par un rigoureux travail de discrimination catégoriale ; rien dans la constitution de l'être ne fait par principe obstacle à l'exigence d'univocité. Aristote va plutôt dans l'autre direction : l'indétermination hante notre séjour et l'être se dit en de multiples acceptions, selon la diversité des catégories mais aussi selon la puissance et l'acte (âme et corps ne sont pas deux êtres différents mais deux sens d'être complémentaires et opposés d'un seul et même être).

Merleau-Ponty, pensant l'émergence du sens dans l'existence incarnée, retrouve la conscience grecque d'une épaisseur irréductible de l'ambiguïté : « l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens » (*PP* 197). La philosophie ne peut prétendre réduire l'ambiguïté ; elle doit plutôt la penser et la rendre féconde en montrant ce que la pensée perd à vouloir l'éliminer en lui substituant des dichotomies. Le double sens du terme « sensible » (*VI* 313) ou du terme « vision » (*VI* 177) possède, pour qui sait l'entendre, une valeur ontologique.

► Si la psychologie de la forme a su reconnaître l'ambiguïté dans la perception — au sens où « [...] le propre du perçu est d'admettre l'ambiguïté, le "bougé", de se laisser modeler par son contexte » (*PP* 18) — il appartient à la philosophie de faire apparaître qu'il ne s'agit pas d'un phénomène limité à la perception (et que la pensée devrait dépasser par un travail de discrimination critique) mais que l'ambiguïté est inhérente à l'existence et appelle une critique des

« bifurcations » de la métaphysique : là où l'attitude réflexive distingue deux régions de l'être incommensurables : l'existence comme chose et l'existence comme conscience, une réflexion radicale comprend que cette distinction est problématique et que l'existence brouille leur frontière.

L'ambiguïté est inséparable de notre vie dans le monde. Elle est inséparable de notre vie corporelle, dans la mesure où le corps « est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment où il la dépasse par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé » (PP 231). L'ambiguïté est inséparable de notre vie temporelle au sens où le temps est indivisiblement éclatement et rassemblement ; il esquisse à travers la synthèse temporelle une « éternité de vie », tout en défaisant cette synthèse à même le jaillissement toujours nouveau du présent ; c'est pourquoi « la transcendance des moments du temps fonde et compromet la rationalité de mon histoire » (PP 398-399). L'ambiguïté est inséparable de l'histoire et de la politique : « une théorie existentielle de l'histoire est ambiguë, mais cette ambiguïté ne peut pas lui être reprochée, car elle est dans les choses » (PP 201) ; si l'histoire est rationnelle, il s'agit d'une rationalité ouverte et vulnérable, la trame de l'histoire est logique, mais d'une logique titubante, grevée de contingence. Machiavel a su le reconnaître et en tirer les conséquences politiques : en agissant, nous entrons dans « le nœud de la vie collective », dans un jeu incontrôlable d'interactions qui, comme dans la tragédie grecque peut donner à nos actes un sens objectif qui inverse celui que lui prêtaient nos intentions ; il y a comme un « maléfice de la vie à plusieurs » : « dans l'action historique, la volonté du bien est quelquefois catastrophique et la cruauté moins cruelle que l'action débonnaire » (« Note sur Machiavel »).

Enfin et plus radicalement l'ambiguïté est inséparable de notre pensée de l'être : le terme « chair » est ambigu, puisqu'il nomme à la fois *notre* chair qui sent et se sent et la chair du monde, qui « n'est pas *se sentir*, comme notre chair — elle est sensible et non sentant » (VI 304) ; cette ambiguïté est cependant bien fondée et répond à ce que Merleau-Ponty appelle entrelacs, chiasme ou réversibilité. Et c'est pourquoi une pensée dialectique doit être consciente de cette

ambiguïté : « la mauvaise dialectique est celle qui croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'entendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même » (VI 129).

▮ Le philosophe est celui qui s'explique avec l'ambiguïté des choses sans l'é luder ni chercher à la faire disparaître : « le philosophe se reconnaît à ce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Quand il se borne à subir l'ambiguïté, elle s'appelle équivoque. Chez les plus grands, elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes au lieu de les menacer. Il faudrait donc distinguer une mauvaise et une bonne ambiguïté » (EP 10). La mauvaise ambiguïté serait celle à laquelle conduit (ou risque de conduire) une étude de la perception : montrant que les opposés sont inséparables, elle risque de mener au relativisme, au scepticisme et à l'abandon de la vérité ; la bonne ambiguïté serait celle à laquelle conduit une théorie de l'expression : le « miracle » ou la « merveille » de l'expression est d'inventer du sens dans l'unisson des opposés ; « L'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une "mauvaise ambiguïté", le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité. Mais il y a dans le phénomène de l'expression une "bonne ambiguïté", c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tout la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture. La constatation de cette merveille serait la métaphysique même et donnerait en même temps le principe d'une morale » (PA II 48).

# Animalité

---

(voir aussi *nature* et *vie*)

▮ L'animalité présente chez Merleau-Ponty une importance philosophique toute particulière dans la mesure où l'étude de l'animal appelle une critique des catégories *ontologiques*, explicites ou implicites, antithétiques et solidaires, à travers lesquelles la biologie (ou sa philosophie latente) pense habituellement son objet : le mécanisme et la finalité, l'intérieur et l'extérieur, l'en soi et le pour soi. « L'animal est-il chose, est-il esprit ? Apparemment pas de milieu. S'il n'y a pas de milieu, comme l'animal n'est pas esprit, il est chose. Rien entre l'être-objet et l'être-sujet qui est pure négativité. Ni "vie" ni incarnation — Situation de l'homme : pas de médiation vraie — Tout l'humain situé dans l'ordre du non-être, toute la communication humaine = appel d'un non-être à un non-être — L'humanisme est rapport violent avec le monde » (MBN XVI, 85). Cette note de travail rassemble toute la réflexion de Merleau-Ponty sur l'animalité : 1/ l'animal récuse notre pensée par bifurcations : il n'est ni une simple « chose », ni une pensée ou un esprit ; 2/ la connaissance de l'animal contribue à la connaissance de l'homme : comprendre l'animal, c'est comprendre l'institution naturelle ou l'*Urstiftung* [fondation originaire] de l'esprit ; 3/ la connaissance de l'animal a une importance ontologique, elle nous donne un témoignage sur l'être : si le philosophe ne peut penser ce que signifie « être » qu'à travers une connaissance des êtres, il ne peut ignorer le sens philosophique des travaux des biologistes sur l'animalité, qui, à défaut de nous dire ce qu'est l'animal, montrent dans quelles voies il n'est plus possible de s'engager.

▮ 1/ Dans *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty distingue trois types de structure correspondant à l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain. L'ordre médian présente une importance particulière : la notion de comportement et l'être auquel un comportement doit être attribué, l'animal, offrent (comme le titre de l'ouvrage le montre) une entrée privilégiée dans les phénomènes de structure,

précisément parce que le comportement ne relève ni de l'intériorité d'une conscience (il est visible du dehors et ne relève pas d'un *je pense*) ni de l'extériorité d'une chose spatiale *partes extra partes* (il fait apparaître du sens). L'étude de l'animal met l'ontologie du sujet et de l'objet dans l'embarras. Kant en est tout à fait conscient dans sa troisième *Critique*. Sartre en donne aussi le témoignage : il « ne semble même pas admettre qu'il y ait, au niveau de l'organisme [...] des significations opérantes avant d'être connues. Il parle de Goldstein avec une mauvaise humeur qui atteint aussi la *Critique du jugement*... » (AD 191). L'ordre vital, plus encore que l'ordre physique ou l'ordre humain impose à la conscience de reconnaître que tout sens ne vient pas au monde de sa souveraine donation de sens. La vie fait communiquer les ordres de l'être et propose à la philosophie la tâche de penser la totalité dans leur empiètement et leur enveloppement réciproques.

2/ Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty fait voir que le comportement animal, en récusant nos bifurcations, contribue à rendre intelligible le comportement humain. Le comportement animal se déploie sur fond d'être au monde : « ce qu'on trouve derrière le phénomène de suppléance, c'est le mouvement de l'être au monde [...]. Quand on dit qu'un animal *existe*, qu'il *a* un monde ou qu'il *est* à un monde, on ne veut pas dire qu'il en ait perception ou conscience objective » (PP 92) ; on veut dire qu'il projette autour de lui ses propres normes, ouvre une « situation » qui sollicite dans tel ou tel sens son courant d'activité et ne saurait relever ni du mécanisme ni de la conscience thétique. De même certains phénomènes de la pathologie humaine restent insaisissables si l'on réduit le corporel au mécanisme et le psychique à la pensée objective ; le membre fantôme ou les agnosies résultant de certaines affections neurologiques ne sont compréhensibles que sur fond d'être au monde. Ce rapprochement entre comportement animal et comportement humain n'exclut pas mais au contraire rend intelligible la différence, la spécificité humaine : « Si l'homme ne doit pas être enfermé dans la gangue du milieu syncrétique où l'animal vit comme en état d'extase, s'il doit avoir conscience d'un monde comme raison commune de tous les milieux et théâtre de tous les comportements, il faut qu'entre lui-même et ce qui appelle

son action s'établisse une distance, il faut que, comme disait Malebranche, les stimulations du dehors ne le touchent plus qu'avec "respect", que chaque situation momentanée cesse d'être pour lui la totalité de l'être [...]. Ainsi c'est en renonçant à une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera voir » (PP 103). En se dégageant ainsi de son milieu, l'homme se fait productivité, échappement, invention de sens, il crée une histoire et une culture.

3/ Les esquisses plus tardives soulignent que rien de l'animal ne peut être compris si on néglige l'ouverture perceptive de l'animal à un monde ambiant ainsi que *notre* ouverture perceptive à l'animal.

L'ouverture perceptive de l'animal fonde la cohésion entre l'animal et son milieu et exclut la réduction de leur rapport à un mécanisme d'adaptation darwinien, tout comme elle permet d'échapper au finalisme. Cette ouverture permet aussi de penser la relation interanimale : l'animal est corporellement ouvert à ses congénères et aux animaux d'autres espèces ; son organisation n'obéit pas au seul principe de survie, elle est articulée à la coexistence, son corps est un spectacle, il se donne à voir ; et c'est par ce symbolisme inhérent à la corporéité que nous pouvons dire que l'animal est « *Logos* du monde sensible » (Nat, 219) : « son corps n'est pas compréhensible hors de la fonction d'être vu. Il voit selon qu'il est visible. Ceci veut dire : référence au congénère : les ornements d'un animal sont des organes de la vision de l'autre. De même que, tout à l'heure, rapport perceptif animal/milieu < est > sorte de vision pré-objective, de même ici rapports spéculaires entre animaux, chacun le miroir de l'autre, chacun autre que lui-même, et nous, qui avons à comprendre l'animalité, il nous faut le *voir* et non seulement le *disséquer*. Le rapport entre semblables, tel qu'il nous est donné en spectacle, n'est pas réalité seconde, superposée, perspective humaine, à un ordre de l'en soi : ce rapport < est > réalisé dans corps animaux qui s'entrevoient et forment une "interanimalité". Aucune spéculation ici touchant la "conscience animale" : il ne s'agit que de la vision et de la réciprocité comme comportement. On constate que les relations entre animaux, entre organismes animaux, ne peuvent

être comprises que par la médiation de notre perception de l'animal, par emprunt à ce champ. Il y a "empiètement interanimal" faute de quoi on ne saisit pas l'animal. Voir et être vu sont des ingrédients de l'animalité » (MBN XVI, 68-69).

Nous percevons l'animal, nous avons avec l'animal un rapport de « participation latérale » : nous formons avec lui une « communauté naturelle » dans laquelle la différence entre animalité et humanité ne doit pas être pensée comme supériorité (l'homme n'est pas animal plus une raison) mais comme rapport d'échappement : il y a à la fois une communauté que l'*Einfühlung* [empathie] révèle par sa possibilité même, et cependant rupture, séparation radicale par passage à un autre plan, à une nouvelle dimension d'être. Et cette implication de notre perception de l'animal dans le sens d'être de l'animalité crée une issue hors de l'opposition de l'en soi et du pour soi : « Ce qu'il faudrait : sortir si résolument de l'univers de l'en soi et du pour soi que notre reconnaissance d'une *vue* dans la chose perçue ou dans l'animal inférieur, ne soit en rien attribution d'une réalité "psychoïde" à l'une et à l'autre. Il y a exactement cela qui apparaît, la couleur ou la chose comme savoir endormi et qui va se réveiller à travers nous — l'animal inférieur comme prêt à être perçu à titre d'animal régnant sur un domaine d'*Umwelt* [monde ambiant], en portant le dessein ou *Bauplan* (Uexküll), non pas à titre de fin artificialiste, mais à titre de modulation de sens. Cette modulation ne se sait pas elle-même dans l'intemporel, ne se saisit pas en survol absolu, n'est pas une « vue privée » ou une « perspective » sur le monde. Elle ne se sait que comme la couleur se sait — mais dire cela, n'est-ce pas finalement ramener tout l'univers au perçu humain ? n'est-ce pas philosophie anthropologique ? avec simplement cette différence que Brunschvicg faisait tout dépendre du sujet pensant et que nous faisons tout dépendre du sujet percevant ? Mais le sujet percevant, l'univers de la perception, quand il est vraiment pris pour premier, n'est pas un univers « anthropologique » à la surface de l'en soi inconnaissable » (MBN VIII-2, 203).

Si Merleau-Ponty emploie ici le terme de « vue » (qui s'apparente grammaticalement à un participe passé, à une forme passive), c'est pour souligner que cette « vue dans la chose » n'est pas une « vision », ni la nôtre (notre vision *de* la chose ou de l'animal inférieur), ni la

sienne (au sens d'une vision, d'une conscience « psychoïde » que la chose ou l'animal inférieur auraient de leur forme, de leurs qualités ou de leur monde ambiant) ; cette « vue » n'est ni *par* une vision (ou fondée dans une vision dont elle serait simplement le revers dans la passivité), ni sans une vision (car la corrélation de la vue et de la vision ne peut pas être rompue). Ce que Merleau-Ponty propose, ce n'est pas d'inverser ce que nous nous représentons comme la relation d'ordre légitime entre vue et vision (au lieu de dire : c'est *notre* vision qui rend possible la vue *de la chose*, il faudrait dire : c'est la vue *de la chose* qui rend possible *notre* vision), c'est plutôt de penser un enveloppement ou un empiètement : la vue de la chose enveloppe (anticipe et appelle) notre vision comme notre vision enveloppe la vue de la chose (en achève le sens visuel inchoatif). Cette situation d'enveloppement réciproque, c'est la catégorie de sens qui permet de la penser. Sens et compréhension sont dans le même rapport que vue et vision ; le sens enveloppe la compréhension (dont il est l'*Urstiftung* ou l'anticipation) comme la compréhension enveloppe le sens (dont elle est l'achèvement ou la *Nachstiftung*). L'animal inférieur est une modulation de sens, qui n'est ni pour soi (soit au sens de Ruyer : tout être réel est une « unité domaniale » qui enveloppe un savoir de soi ; soit au sens de Leibniz : tout être réel est une perspective sur le monde), ni en soi (un *sens en soi* serait un monstre logique, une contradiction dans les termes), mais qui serait plutôt un sens ou un savoir endormi, attendant qu'une vision, qu'une compréhension le réveille.

▮ Ce que Merleau-Ponty donne ici à entendre vaut non seulement pour le vivant, mais pour l'être naturel : « ce qui habite la nature, ce n'est pas l'esprit, mais ce commencement de sens en train de s'arranger et qui n'est pas tout à fait dégagé [...]. Il faut que le sujet intervienne pour dégager ce sens, mais ce dégagement de sens n'est pas constituant » (*Nat* 68) ; et cela nous conduit même à une ontologie car la notion de chair, la réversibilité du voyant et du visible ne dit pas autre chose. Une réflexion sur l'animalité contribue à une entente juste de l'être.