



Thèse

1987

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Idée de philosophie chez Maurice Merleau-Ponty : introduction générale à
la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty : analyse des
concepts

Owandjalola, Welo Okitawato

How to cite

OWANDJALOLA, Welo Okitawato. Idée de philosophie chez Maurice Merleau-Ponty : introduction générale à la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty : analyse des concepts. Doctoral Thesis, 1987. doi: [10.13097/archive-ouverte/unige:600](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:600)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:600>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:600](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:600)

**IDEE DE PHILOSOPHIE
CHEZ
MAURICE MERLEAU-PONTY**
*INTRODUCTION GENERALE A LA PHILOSOPHIE
PHENOMENOLOGIQUE DE MERLEAU-PONTY*
Analyse des concepts

*Par Antoine Welo Okitawato OWANDJALOLA
Docteur ès Lettres
Université de Genève /Suisse
Professeur à l'Enseignement Supérieur et Universitaire en R.D.C.*

2004

TABLES DES MATIERES

PREFACE.....	2
AVANT - PROPOS	5
INTRODUCTION	8
§ 1. Choix du sujet.....	10
§ 2 L'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty	12
§ 3. En quoi ce travail sur Merleau-Ponty est-il utile pour la philosophie en Afrique?	17
CHAPITRE I : LA CONSCIENCE EN PHENOMENOLOGIE	24
I. Le concept de conscience dans la phénoménologie de Husserl.....	25
II. Le concept de "conscience" chez J.P. Sartre	62
III. La Place du mot "conscience" dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty	67
CHAPITRE II : QU'EST-CE QUE LA PHENOMENOLOGIE?	85
(DE HUSSERL A MERLEAU-PONTY)	85
I. E. Husserl.....	86
II. Maurice Merleau-Ponty.....	97
CHAPITRE III : LE CORPS EN PHILOSOPHIE SELON MERLEAU-PONTY	118
I. QU'EST-CE QUE LE CORPS?.....	119
II. LA PERCEPTION DU CORPS.....	123
CHAPITRE IV : LA PERCEPTION DANS LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY	166
I. CONSIDERATIONS GENERALES SUR LA PERCEPTION	166

II. CONSIDERATIONS SPECIFIQUES SUR LA PERCEPTION CHEZ MERLEAU-PONTY	178
CHAPITRE V : LANGAGE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE CHEZ MERLEAU-PONTY.	215
REMARQUES SUR LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE DE MERLEAU-PONTY	234
1. La philosophie du langage de Merleau-Ponty par rapport à ses contemporains	234
2. Quelle est l'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty de Merleau-Ponty?	237
CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ MERLEAU-PONTY	242
1. L'histoire a-t-elle une logique?	247
2. La gauche non-communiste	253
3. La fin de la dialectique	254
4. Le marxisme et les illusions	255
5. A quelle théorie politique conduirait la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty ?	255
6. Synthèse du marxisme	258
7. Evolution intellectuelle de Merleau-Ponty	259
7.1 Point de vue de Merleau-Ponty sur Max Weber	259
7.2 Merleau-Ponty et Luckàcs	262
7.4 La dialectique	271
CHAPITRE VII : AUTOUR DU DEBAT ENTRE SARTRE ET MERLEAU-PONTY SUR LA LIBERTE	275
II. La liberté chez J.P. Sartre	285
III. Confrontation entre Sartre et Merleau-Ponty sur la liberté.	292
III.2. Les différences entre les deux théories de la liberté	293
CHAPITRE VIII: LA TEMPORALITE CHEZ MERLEAU- PONTY.	297
CONCLUSION	311

CHAPITRE IX: LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY	
.....	320
CONCLUSION GENERALE.....	342
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES LUS ET UTILISES	353
TABLES DES MATIERES	365

PREFACE

Parler de l'**Idée de Philosophie chez Maurice MERLEAU-PONTY** c'est vouloir dégager la particularité du contenu de la phénoménologie française par rapport à la phénoménologie allemande avec Edmund Husserl.

La phénoménologie était devenue synonyme de philosophie car il n'y a de philosophie que phénoménologique. Les phénomènes étudiés relèvent du champs perceptif, considéré comme point de départ de toute réflexion philosophique rigoureuse.

Le recours au champs perceptif rend possible « le retour aux choses elles-mêmes » dont parlait Husserl avec ferme conviction d'aborder la vraie philosophie qui serait la reprise de l'idée ou de l'idéal antique.

L'idée de philosophie chez Merleau-Ponty s'oppose à l'idée cartésienne et husserlienne prônant le « moi pur transcendantal » comme point de départ de la réflexion philosophique. Pour Merleau-Ponty ce « moi pur transcendantal » ne serait qu'une illusion de ma corporéité (ou de mon corps propre, sujet percevant et philosopant).

La phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas la reprise de celle de Husserl, car elle accepte l'attitude transcendantale sans sujet transcendantal pur, le moi percevant et philosopant ne peut oublier son ancrage au monde, il demeure un « égo-homme », un « corps propre », un sujet humain. L'égo-pur serait une perfection toujours visée mais jamais atteint, la réduction phénoménologique n'est jamais complète.

L'idée de philosophie est celle qui prône l'éloge de la philosophie, la pertinence de la philosophie parmi les sciences enseignées dans les universités et grandes écoles. La philosophie ne sera jamais de trop à l'université et dans la société, elle restera la lumière qui éclaire le ténèbre, la critique positive sans laquelle les sciences ne sauront pas avancer, les sociétés ne sauront progresser.

Merleau-Ponty restait convaincu que la philosophie était capable de mettre de l'ordre dans toute organisation sociale et humaine. La véritable philosophie c'est la phénoménologie c'est-à-dire l'étude des phénomènes qui tombent dans notre champ perceptif. Il y a là une pensée riche à découvrir par la lecture attentive de cette publication de ma thèse de doctorat en philosophie.

PRESENTATION DE L'AUTEUR

Professeur Dr OWANDJALOLA Welo O. Antoine

- *Docteur ès Lettres*, Université de Genève
- *Diplômé en Sciences et Techniques de Développement*, I.U.E.D., Université de Genève
- *Diplômé en Philosophie*, I.S.P., Université de Louvain-La-Neuve
- *Licencié et Agrégé de l'UNAZA Campus de Lubumbashi*
- *Professeur à temps plein*, à l'Institut Supérieur des Techniques Médicales à Kinshasa / R.D Congo (1989-2004)
- *Professeur visiteur* : Universités, Instituts Supérieurs et Grands Séminaires Catholiques (1989-2004).

Kinshasa, le 30 juillet 2004

ABREVIATIONS

1. Maurice MERLEAU-PONTY

- S.U. : La Structure du comportement
- P.P. : La Phénoménologie de la perception
- P.M. : La Prose du monde
- V.I. : Le Visible et l'Invisible
- O.E. : L'Oeil et l'Esprit
- E.Ph. : Eloge de la philosophie
- A.D. : Les Aventures de la dialectique
- H.T. : Humanisme et terreur

2. J.-P. SARTRE

- E.N. : L'Etre et le Néant
- E.T.E. : Essai sur la Transcendance de l'Ego

3. E. HUSSERL:

- R.L. : Recherches Logiques
- Ideen I ou II : Idées directrices pour une phénoménologie
tome I ou tome II
- M.C. : Méditations Cartésiennes
- C.I.T. : Leçons pour une phénoménologie de la
conscience intime du temps

AVANT - PROPOS

Immatriculé à la faculté des Lettres de l'UNIVERSITE DE GENEVE (SUISSE) depuis le semestre d'été 1981 jusqu'à ce jour (1987), je n'ai eu comme objectif principal que la préparation de ma thèse de doctorat en philosophie. Les exigences académiques de la Faculté m'ont soumis à passer l'**Equivalence de la Licence** et à rédiger le **Mémoire de Pré-doctorat** avant d'aborder la thèse proprement dite. Après six ans de travail et de recherche, nous sommes aujourd'hui à la fin de notre thèse.

Qu'il me soit permis de remercier sincèrement tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à la réalisation de ce travail.

Nos remerciements s'adressent tout particulièrement au Professeur Jacques BOUVERESSE qui, en dépit de ses multiples occupations a bien voulu accepter la direction de cette thèse. Ses remarques pertinemment critiques et ses encouragements réitérés ont beaucoup contribué dans la réalisation de ce travail de Doctorat ès Lettres. Nous avons trouvé en lui un maître sûr, compétent et fort sympathique avec qui les rencontres étaient toujours fructueuses et intéressantes.

Nos remerciements vont également à tous les professeurs de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, et particulièrement à ceux du Département de philosophie.

Qu'il me soit permis de remercier sincèrement les professeurs Manfred Frank et André De Muralt de leur contribution sur le plan académique, scientifique et social. Que

Léon Freuler, Assistant au Département de Philosophie à Genève, veuillez trouver ici l'expression de toute ma gratitude.

Tous mes remerciements pour Daniel Cristoff, Professeur distingué de l'Université de Lausanne et Expert extérieur du Jury de ma thèse. Ses objections relatives à la première version de la présente thèse nous ont guidé dans les corrections qui s'avéraient nécessaires.

Sur le plan social, moral et économique, nous exprimons toute notre gratitude à tous ceux qui, directement ou indirectement, nous ont aidé. Je songe surtout à la regrettée Madame SECRETAN, assistante sociale de l'Université de Genève, et au révérend père Georges COTTIER, Professeur au Département de Philosophie, qui m'ont permis, respectivement, d'obtenir une aide de l'"AFRICAN SPIR" et de l'"oeuvre Saint Justin". Notre reconnaissance s'adresse également aux responsables de l'Oeuvre Saint Justin et à son directeur Bruno Furer.

L'occasion nous est offerte de remercier le "Conseil Exécutif Zaïrois" pour sa bourse d'études sans laquelle l'entrée en Suisse nous serait presque impossible. Nous restons convaincu que si le pays ne traversait pas une période de crise économique les paiements seraient moins irréguliers. Que ma chère épouse et mes enfants qui n'ont pas obtenu le visa d'entrée en Suisse, malgré mes nombreuses démarches auprès de la Police des Etrangers, trouvent ici l'expression de notre gratitude.

Nous n'oublions pas de remercier, les autorités académiques de l'Université de Genève, et les autorités suisses

qui nous ont accordé le droit de séjour temporaire pour raison d'études.

Toute notre gratitude et tous nos respects envers nos anciens professeurs de Philosophie à l'Université de Kinshasa et de Lubumbashi, au Zaïre. Nous songeons aussi à nos autorités académiques, à nos collègues enseignants et à nos anciens étudiants de l'Institut de la Gombe, du Lycée Elikia, du CIDEP-Kinshasa, du Grand Séminaire de Bamanya et de l'Institut Supérieur Pédagogique de Mbandaka, en République du Zaïre.

Nous tenons à remercier les Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie et spécialement Jacques Taminiaux, directeur du Centre d'Etudes Phénoménologiques à l'Université de Louvain-La-Neuve, de nous avoir accordé l'occasion propice aux entretiens philosophiques et le libre accès dans leur Bibliothèque. Reconnaissons, sans autre, que c'est dans la Bibliothèque de Louvain-La-Neuve que nous avons lu les plus récentes publications en phénoménologie, notamment la traduction française du deuxième tome des Idées directrices de Husserl, etc.

Que tous, parents, amis et camarades, trouvent dans ce travail le fruit des efforts collectifs.

Genève, le 28 Février 1987

Antoine Welo O. OWANDJALOLA

INTRODUCTION

Dans ce travail, nous nous proposons de dégager l'idée de la philosophie chez Merleau-Ponty et d'ébaucher une introduction générale à la pensée de ce philosophe. Notre méthode consistera essentiellement dans l'"analyse des concepts clés" de sa philosophie. Nos analyses seront descriptives au sens de la description phénoménologique husserlienne. Nous estimons que les détails descriptifs feront ressortir l'essence ou la spécificité différentielle de chacun des concepts à analyser.

Il y a plusieurs accès possibles à la philosophie de Merleau-Ponty et c'est pourquoi il revient à chacun de nous de choisir sa porte d'entrée. Etant donné que ce qui nous intéresse ici, c'est d'élaborer une Introduction générale à la philosophie de Merleau-Ponty en vue d'en dégager l'idée de la philosophie, nous allons limiter notre domaine de travail aux concepts suivants: conscience, phénoménologie, corps, perception, langage, histoire, liberté, temporalité et philosophie.

Bien que ces concepts forment un tout dans la philosophie de Merleau-Ponty, nous jugeons utile de les examiner dans les différents chapitres. Ainsi, notre étude se subdivisera en neuf chapitres traitant respectivement des neuf concepts mentionnés ci-dessus.

Merleau-Ponty (1908-1961) a été professeur de philosophie à la Sorbonne, puis au Collège de France de 1952 à 1961. En 1945, il a publié son grand livre intitulé Phénoménologie de la perception. Cette publication marque un moment décisif dans sa pensée et dans sa vie. La phénoménologie de la perception est une tentative visant à appliquer la méthode

phénoménologique, fondée par Husserl, au champ perceptif. Aux yeux de Merleau-Ponty et à notre humble avis, le champ perceptif est le domaine privilégié, voire le domaine unique de la phénoménologie. La perception s'avère nécessaire comme lieu d'application de la méthode phénoménologique.

Cela a conduit Merleau-Ponty au "primat de la perception" dans tout processus de connaissance. La perception est, de fait, le point de départ de toute connaissance. D'emblée, sa philosophie se caractérise par le primat de la perception. Mais qu'est-ce qui perçoit? Est-ce mon corps ou ma conscience? Comment distinguer le perçu et le vécu? Toutes ces questions seront abordées en détail dans les quatre premiers chapitres de ce travail, consacrés respectivement à la conscience, à la phénoménologie, au corps, et à la perception. Ces quatre concepts nous aideront à comprendre l'origine de nos connaissances.

Merleau-Ponty était un philosophe soucieux de participer aux événements littéraires, politiques et historiques de son temps. C'est ce qui explique son engagement à gauche, bien qu'il soit resté réformateur en même temps. C'est à travers cet engagement politique que nous aurons à dégager sa philosophie de l'histoire. Comme Sartre, Merleau-Ponty s'est préoccupé à faire valoir son point de vue sur le langage, la liberté, et la temporalité. Ces concepts seront analysés dans le but de dégager l'Idée de philosophie chez Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty avait aussi comme qualité de croire en la philosophie, de faire l'éloge de la philosophie et d'inciter les hommes à "philosopher". C'est pourquoi nous allons consacrer le dernier chapitre au concept de "philosophie" chez Merleau-

Ponty. Ces neuf chapitres doivent permettre de donner une introduction générale à la philosophie de Merleau-Ponty pour la saisie et le développement de son idée de philosophie.

§ 1. Choix du sujet

Le choix du sujet de Thèse de doctorat est un exercice difficile. Il m'est arrivé de me demander s'il n'était pas plus indiqué pour moi de traiter un thème de la philosophie africaine plutôt que de la philosophie occidentale. Mais tout compte fait, je me suis déterminé à comprendre la philosophie occidentale en Occident et à continuer mes recherches sur la pensée africaine dès mon retour en Afrique.

Notre souci, dans ce travail, c'est de maîtriser une approche. Cette maîtrise nous permettra de dispenser nos enseignements à l'Université du Zaïre, voire dans les autres Universités, et d'élaborer notre approche philosophique. Cette thèse de doctorat sur Merleau-Ponty n'est que le début d'une longue marche encore à parcourir, et nous voulons nous introduire dans la communauté des philosophes universitaires ou plus exactement dans celle des enseignants de la philosophie.

Dans l'expérience philosophique de Merleau-Ponty, nous retrouvons l'esprit général qui anime son oeuvre. Il y a chez lui le souci de se situer par rapport aux problèmes de son temps et aux problèmes de son existence. Sa recommandation de "rapprendre à voir le monde" (P.P., p. 520) est fondamentale pour sa théorie de la perception et pour sa philosophie en général. Il s'agit là d'une incitation à la recherche scientifique fondamentale en tant qu'elle s'interroge sur les sources de nos connaissances. Cet effort de penser était déjà présent chez

Socrate et chez Descartes, pour ne citer que ceux-là. L'attitude du philosophe est de "apprendre à voir le monde", de "se servir de ses propres yeux plutôt que de voir à travers ceux des autres".

Une pareille attitude est indispensable dans toutes les recherches en "sciences humaines", surtout en Afrique noire, où l'emprise coloniale est encore prépondérante. Rien n'est à rejeter ni à négliger, mais tout doit être réexaminé, réinterrogé et réévalué. La phénoménologie de Merleau-Ponty donne plusieurs possibilités de recherche et d'ouverture parce qu'elle est une réflexion sur la vie spontanée et sur l'irréfléchi. On peut bien s'en servir pour son propre compte et déboucher sur des champs d'investigations immenses. Nous nous sommes proposés de traiter ce sujet purement académique et théorique pour nous familiariser avec la phénoménologie, considérée comme l'une des grandes méthodes philosophiques aux 20ème siècle. La "phénoménologie" est née avec la publication des Recherches logiques d'Edmund Husserl (1900-1901).

Husserl pensait élaborer une méthode philosophique qui pouvait s'appliquer dans toutes les recherches scientifiques (en psychologie, en physiologie, en sociologie, etc.) et élever la philosophie au rang de science rigoureuse. Les conférences de Husserl à Paris (1929-1931) ont permis aux jeunes philosophes français, notamment Merleau-Ponty et Sartre, de découvrir la phénoménologie. Dans le cas de Merleau-Ponty, il importe aussi de signaler son bref séjour à l'Université de Louvain où sa lecture des textes husserliens alors inédits aurait marqué une étape décisive dans l'évolution de sa pensée.

En étudiant Merleau-Ponty, nous espérons découvrir le sens et le sort de la phénoménologie en France. Autrement dit, nous aimerions savoir si le projet phénoménologique husserlien a été suivi ou abandonné en France. Que subsiste-t-il de fondamentalement phénoménologique chez Merleau-Ponty? Il sera également question de s'interroger sur l'évolution de la philosophie de la conscience en Allemagne et surtout en France, et éventuellement sur les objections adressées aux philosophies de la conscience.

Nous souhaitons suivre de près l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty à travers ses oeuvres et d'en dégager l'idée de philosophie. Nous interrogeons Merleau-Ponty sur ce qu'il entend par "philosophie". Notre compréhension de la philosophie occidentale contemporaine, par le biais de Merleau-Ponty, nous permettra d'étoffer notre esprit philosophique et critique, et de déboucher sur notre propre philosophie. Armé d'une méthode philosophique ayant déjà fait ses preuves, nous pourrons aborder efficacement les problèmes particuliers aux sociétés africaines.

§ 2 L'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty

L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty n'est pas linéaire, elle est sinueuse, un recommencement perpétuel. Il n'y a pas d'intuition fondamentale à partir de laquelle toute la philosophie de Merleau-Ponty pourrait s'expliquer. Cependant, il y a des concepts clés ou des concepts de base dans sa philosophie, notamment la perception, la conscience, le langage, etc.

Son premier livre La Structure du comportement fait la synthèse des connaissances de la psychologie (behaviorisme et psychologie de la forme) et de la physiologie moderne (traitant du cerveau et des organes des sens, etc.). Selon Théodore Geraets, les travaux de K. Goldjtein (la structure de l'organisme, 1934, de J.J. Buytendijk (Psychologie des animaux, 1928) et de Koffka (Principles of Gestalt Psychology, 1935) ont exercé une grande influence sur la Structure du comportement (achevé en 1938 et publié en 1942).

Son deuxième livre, la Phénoménologie de la Perception (1945), marque son couronnement comme philosophe universitaire et un tournant décisif dans sa pensée. Ce passage de la Structure du Comportement à la Phénoménologie de la perception est très significatif dans l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty. Théodore Geraets a consacré beaucoup de temps à étudier ce passage qui marque un tournant dans la pensée de Merleau-Ponty.

Son livre s'intitule Vers une nouvelle philosophie transcendante (La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la "Phénoménologie de la Perception") ⁽¹⁾. Ce tournant philosophique, caractérisé par la transformation radicale de l'attitude naturelle en l'attitude phénoménologique transcendantale a eu lieu grâce au séjour de Merleau-Ponty à Louvain (Belgique), où il a consulté les manuscrits de Husserl. Selon le témoignage de Van Breda, Merleau-Ponty était venu à Louvain (du 1er au 7 avril 1939) pour lire les inédits de Husserl

(1) GERAETS (Théodore), Vers une nouvelles philosophie transcendante (La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la "Phénoménologie de la perception") LA HAYE, Martinus Nijhof, 1971.

et a été le premier philosophe non-louvainiste à consulter les manuscrits de Husserl. C'est en lisant Husserl que Merleau-Ponty a trouvé l'attitude philosophique qu'il gardera jusqu'à la fin de sa vie. Parlant de Merleau-Ponty, Sartre a dit que "nous nous préparions sans le savoir à nous rencontrer: chacun de nous essayait de comprendre le monde comme il le pouvait avec les mêmes moyens - qui s'appelaient alors Husserl, Heidegger - parce que nous étions du même bord. Seul, chacun se fût trop aisément persuadé d'avoir compris l'idée phénoménologique; à deux, nous incarnions l'un pour l'autre l'ambiguïté, Husserl devenait notre distance et notre amitié"⁽²⁾.

Van Breda, Théodore Garaets et Sartre sont d'accord pour reconnaître l'importance primordiale du contact de Merleau-Ponty avec les écrits de Husserl. Il est certain que Merleau-Ponty a été influencé par la phénoménologie de Husserl. Sans être disciple ou continuateur de Husserl en France, il a su tirer profit de la méthode phénoménologique pour l'élaboration de sa propre philosophie et il est ainsi parvenu à donner à cette méthode un sens nouveau et différent de celui de Husserl.

La seconde guerre mondiale a également été un événement important dans l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty. Les témoignages de Sartre, dans l'article déjà cité, sont probants. Husserl et Sartre ont joué un rôle important dans le progrès de la doctrine philosophique de Merleau-Ponty.

Mise à part les deux premières publications, l'influence de Husserl s'efface ou devient quasi implicite, et l'originalité de

(2) SARTRE (J.-P.), "Merleau-Ponty vivant", pp. 304-307, in Revue Les temps Modernes, 1961-9162, n° 184-185.

Merleau-Ponty se manifeste (Les aventures de la dialectique, La Prose du Monde, Le visible et l'invisible, etc.).

Ces quelques indications suffisent pour donner une idée d'ensemble de l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty. Dans les analyses des concepts clés de sa philosophie (conscience, corps, perception, langage, histoire, liberté et temporalité, etc.), nous nous servons de presque tous les livres et articles pouvant nous être utiles.

D'une façon générale, les lecteurs peu attentifs ne retiennent de Merleau-Ponty que l'étiquette du "philosophe de l'ambiguïté". Notre souci est de dépasser l'examen superficiel, afin de comprendre le sens authentique du concept d'ambiguïté dans la philosophie de Merleau-Ponty. Alphonse de Waelhens, alors professeur à l'Université de Louvain, a emprunté la formule de philosophe de l'ambiguïté à Ferdinand Alquié et lui a donné un développement nouveau. Brièvement, nous pouvons dire que, contrairement à Alquié, qui a mis l'accent sur les aspects négatifs d'une philosophie de l'ambiguïté, de Waelhens s'est efforcé d'en montrer les aspects positifs.

Au dire de Merleau-Ponty le "corps propre" est la première structure à partir de laquelle les autres structures deviennent possibles. Cette première structure est elle-même ambiguë, car elle ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience. Autrement dit, le "corps propre" n'est ni corps physique ni âme pure ou conscience pure, mais il est la jonction du corps et de l'âme, c'est-à-dire qu'il est l'"existence incarnée". L'existence humaine ne peut se comprendre que comme "existence incarnée". Le concept d'"existence incarnée" est aussi ambigu. Il en est de même du concept de "temps" et d'autres concepts.

Le propre du philosophe est de penser les ambiguïtés du "corps propre", de l'"existence incarnée", du "temps", de la conscience", de la "perception", du "vécu", etc. Penser les ambiguïtés revient à s'enfoncer dans la condition humaine, condition qui fait de lui un être et par conséquent problématique, voire ambigu. Les ambiguïtés ne sont plus à éviter. Bien au contraire, nous devons les penser, c'est-à-dire nous devons les considérer comme liées à notre existence.

L'homme est un tout indivisible, et c'est en tant qu'il est tout qu'il est à la fois sujet percevant, sujet connaissant et sujet philosophant. La manière d'être de l'homme est d'être un "corps propre", c'est-à-dire un "corps vécu" ou un "corps conscient".

La philosophie de Merleau-Ponty est une réflexion sur le "corps vécu" et ses possibilités intrinsèques (la conscience, le langage, le temps, la liberté, etc.). Le "corps vécu" est le vécu de lui-même, le vécu du monde, le vécu des choses et des situations historiques. Le "corps vécu" est le "corps connaissant" ayant pour aptitudes de se connaître lui-même et de connaître tout ce qui est connaissable.

Il importe pour nous de préciser ou de comprendre les concepts clés de la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty, il va être question, à maintes reprises, de montrer en quoi Merleau-Ponty se distingue des autres philosophes. Autrement dit, nous tâcherons de faire ressortir dans chaque chapitre l'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty.

§ 3. En quoi ce travail sur Merleau-Ponty est-il utile pour la philosophie en Afrique?

Dans l'antiquité grecque (et égyptienne) est née une "science" appelée "philosophie" et considérée comme la mère des sciences, la science des sciences. Cette science traite des plus hautes valeurs humaines et place l'homme au centre de ses préoccupations, à telle enseigne que le niveau de civilisation d'un peuple se mesure par la qualité de ses philosophes. Philosopher vraiment, c'est ouvrir les yeux devant le monde, c'est frayer une voie vers la civilisation universelle prônant le respect mutuel et l'accord des esprits au-delà des barrières raciales, géographiques, temporelles (époques historiques, âges des individus, etc.) et religieuses (religions structurées, religions non-structurées ou croyances en Dieu).

De l'avis même de Socrate, philosopher, c'est questionner sans cesse sur ce qu'est l'homme parmi les autres créatures. Cette question n'a fait que se développer par la suite. Quelles sont les vertus cardinales à travers lesquelles l'homme peut s'affirmer pleinement? Y a-t-il une "nature humaine"? Qui suis-je? Qu'est ce que le temps? Et les trois questions de Kant: Que puis-je connaître? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? Toutes ces questions, auxquelles les hommes de tous les temps ont toujours cherché à trouver des réponses, aboutissent pour Merleau-Ponty à la question: qu'est-ce que l'homme?

Approfondir ces questions, c'est donc contribuer à expliquer les conditions de vie et de survie de l'homme sur la terre, et comprendre le drame de son existence. Tous les

philosophes sont existentialistes avant la lettre, et les existentialistes contemporains (Sartre, Merleau-Ponty, Camus, S. de Beauvoir, Jaspers, G. Marcel, etc.) ont eu le mérite de trouver une expression juste pour une réalité latente.

L'être-de-l'homme ou son existence a toujours été un grand problème pour les hommes de tous les temps, mais cela à des degrés divers (certains dans la tradition orale et d'autres dans la tradition écrite). Les écrits se conservent bien à travers des siècles, alors que les paroles s'envolent (dans la tradition orale), et cela a joué pour beaucoup en faveur de civilisation ayant conservé leurs pensées en tous genres.

Aux yeux de certains anthropologues européens, seuls des peuples possédant l'écriture à un niveau avancé ont eu des philosophes. Dans ce contexte, l'Afrique noire était considérée comme "sans philosophe et sans philosophie", c'est-à-dire comme limitée à la simple vision du monde.

Elaborer une philosophie africaine devenait un impératif et une urgence pour les intellectuels africains décidés à relever le déficit en faisant découvrir aux "Autres" l'existence d'une "philosophie africaine". Nombreux sont les colloques organisés dans les Universités africaines pour traiter de l'existence d'une philosophie africaine. Cet impératif a été nécessairement lié à l'effort de décolonisation de l'Afrique, c'est-à-dire à un objectif politique. Parler de la philosophie africaine revenait à parler de la sagesse africaine ou de l'amour de la sagesse dans le continent africain et partant, de la capacité des Africains à s'autodéterminer, à se gouverner, à se libérer du colonialisme.

Parler d'un peuple sans philosophie, c'est une insulte pour ce même peuple, c'est considérer ces citoyens comme un ensemble formé des sous-hommes. le développement de la philosophie d'un peuple correspondrait au progrès de l'esprit humain dans ce peuple, au développement et à l'épanouissement mental de la population concernée. Une génération de philosophes africains s'est lancée dans la conquête de l'identité de la philosophie africaine et de l'homme africain. Mais actuellement, le problème ne se pose plus en termes d'existence ou de non-existence de la philosophie africaine. Il se pose au niveau épistémologique: quelle est la valeur scientifique des productions philosophiques des Africains en Afrique? Dans ces productions philosophiques africaines, le concept de "philosophie", au sens strict du mot, est-il pris dans sa rigueur scientifique? La philosophie est-elle une meilleure approche de la culture africaine dans ses variétés et complexités? Est-elle une approche parmi tant d'autres? Ou est-elle susceptible d'éclairer mieux que les autres les vrais problèmes humains de l'Afrique d'aujourd'hui? N'y a-t-il pas un danger de confondre la pensée africaine authentique avec la "philosophie africaine" ou la simple vision du monde par les Africains?

En philosophie, les efforts actuels dans le continent Noir sont orientés vers la sauvegarde de la "scientificité philosophique", à l'instar de toutes les philosophies à travers le monde, et de la spécificité des problèmes sociaux (culturels, politiques, économiques, etc.) africains. Cela veut dire que, d'un côté, il y a le souci de s'élever au même niveau que les autres peuples du monde et que de l'autre côté, il y a aussi et surtout le souci de s'enraciner dans l'authenticité de la culture africaine. La philosophie me paraît mieux armée pour

permettre aux Africains de participer à la civilisation universelle, tout en gardant très précieusement les plus hautes valeurs humaines de leur culture. Il y a un danger permanent d'aliénation presque totale de certaines cultures appelées à se dissoudre dans les civilisations disposant aujourd'hui de moyens économiques considérables. La philosophie permettrait aux Africains d'éviter certaines formes d'aliénation et de coopérer avec les autres tout en gardant son originalité culturelle.

La philosophie permettrait ainsi un véritable dialogue dans lequel chacun se défendra tel qu'il est et avec les moyens à sa disposition, c'est-à-dire un dialogue dans lequel l'indépendance de chacun est respectée et dans lequel l'échange est possible. Les hommes n'ont pas à se battre pour que les uns dominent et oppriment ou aliènent les autres, mais ils ont des valeurs à échanger dans la joie de la coexistence. La philosophie s'avère nécessaire pour la conquête des certaines valeurs humaines africaines, ébranlées dans la période d'occupation du terrain par les colonisateurs. Il y a un effort de synthèse à fournir entre les apports de la civilisation occidentale capable de féconder la réalité (la culture) africaine sans la manger (sans l'englober) et les apports de la culture (civilisation) africaine, capable d'enraciner les Africains dans ce qu'ils ont de spécifique par rapport aux autres peuples (ou continents).

Seule la philosophie peut accomplir cette tâche difficile de la construction d'une Afrique noire authentique, c'est-à-dire qu'elle est efficace dans l'effort de synthèse nécessaire et urgente en Afrique. Le mythe de la caverne de Platon montre que le philosophe est doté d'un pouvoir libérateur et qu'il est capable de se libérer même dans des conditions très difficiles.

L'Afrique est envahie par la culture occidentale, et chaque jour elle continue à s'aliéner davantage par l'introduction de technologies qu'elle est incapable de suivre et de maîtriser. la philosophie a pour rôle d'expliquer aux Africains que les technologies sont au service de l'homme, et qu'elles peuvent être utilisées rationnellement.

Presque tous les enseignements universitaires conduisent et préparent les étudiants à exercer telle ou telle profession, c'est-à-dire à mettre en application les connaissances acquises. Ainsi, les diplômés en sciences (physique, mathématique, biologie, etc.) font reposer leurs sciences sur des constantes universelles, et de ce fait, ils sont préparés à continuer les recherches dans le respect des connaissances déjà acquises. Dans le contexte africain, ces diplômés contribuent à l'occidentalisation pure et simple de l'Afrique et ne voient pas d'autres issues. Il en est de même pour les autres sciences appliquées et humaines spécialisées (économie, droit, etc.), à quelques exception près. En philosophie, par contre, l'étudiant n'acquiert que l'esprit critique et la méthodologie ou les principes généraux de la recherche scientifique. Il est prévenu que la philosophie n'a pas de vérités acquises et approuvées universellement c'est-à-dire que tous les problèmes exigent un "recommencement radical".

Celui qui, arrive à la fin de ses études de philosophie se sent armé pour livrer la bataille contre ce que les gens acceptent comme des évidences ou des vérités absolues. la philosophie incite les autres intellectuels à pousser la recherche le plus loin possible, à prendre la recherche dans un mouvement dialectique où les résultats actuels (la synthèse actuelle) ne sont qu'une étape (un moment) préparant les autres

et ainsi de suite. Le philosophe est donc celui qui crie au scandale, qui dénonce le scandale, même s'il n'est pas en mesure d'apporter une solution. Il dénonce les scandales afin que ceux qui sont capables s'en occupent.

La philosophie est une lumière qui éclaire la recherche scientifique, elle est très utile pour l'Afrique noire d'aujourd'hui comme pour le reste du monde, à des degrés divers. Si telle est l'utilité de la philosophie en Afrique, qu'en est-il de celle de Merleau-Ponty sur laquelle porte notre thèse? La philosophie de Merleau-Ponty est fille de l'Occident, et en elle se trouve la synthèse du développement de la philosophie occidentale. Pour moi, Merleau-Ponty n'est qu'une porte d'entrée dans la philosophie occidentale en général, et j'aurais pu prendre pour objet la pensée d'un autre phénoménologue. Dans cette philosophie, qui se propose d'appliquer la méthode phénoménologique à l'étude de la perception, du comportement, et des situations politiques de son temps, nous comptons décrire et assimiler une voie d'approche de la philosophie. Tout en gardant notre indépendance d'esprit, nous pouvons nous y référer dans l'approche des thèmes africains, voire mondiaux.

Signalons simplement que dans la société africaine, la "conscience transcendantale" n'est pas différente de la "conscience collective" dont parle Durkheim, c'est-à-dire qu'elle représente la "somme des connaissances actuelles d'une société". Arriver au niveau de la vraie conscience transcendantale équivaldrait à atteindre la maturité, la pleine sagesse de l'époque. L'Ego transcendantal n'est pas hors du corps de l'homme, puisque l'homme est un tout indécomposable dont la conscience est toujours déjà liée et

inhérente au corps. La réhabilitation du corps et l'idée de l'union de l'âme à tout le corps dont parle Merleau-Ponty marque un grand progrès dans la philosophie occidentale. Mais pour la philosophie africaine, c'est une évidence reconnue par le commun des mortels que l'homme est un tout qui ne s'explique que dans ses rapports (relations) avec autrui au monde. Pour l'Africain, l'épanouissement de l'homme ne peut être envisagé que dans le contexte social, c'est-à-dire dans son environnement social. Sa théorie du corps propre (corps vécu) et sa théorie du corps comme expression sont très valables dans le contexte des conceptions ou considérations sociales générales des Africains sur le corps.

Notre souci n'est pas de trouver ou de rechercher des analogies entre la pensée de Merleau-Ponty et la pensée africaine, mais plutôt de bien comprendre la méthodologie de Merleau-Ponty dans l'analyse des problèmes, et de pouvoir nous y référer dans les aspects utiles pour nos recherches ultérieures. Il s'agit pour nous de lire Merleau-Ponty comme ce dernier a lu et compris Husserl dans l'intérêt de ses propres problèmes, qui n'ont rien avoir avec Husserl.

CHAPITRE I

LA CONSCIENCE EN PHENOMENOLOGIE

I. Le concept de conscience dans la phénoménologie de Husserl.

I.0. Introduction

I.1. Le premier concept de conscience chez Husserl: conscience comme complexion des vécus, entrelacement entre eux des vécus, connexité des vécus.

I.2. Le deuxième concept de conscience: conscience interne comme perception interne (perception adéquate).

I.3. Le troisième concept de conscience: conscience comme intentionnalité (vécu intentionnel).

I.4. La problématique du sujet dans la philosophie de Husserl.

I.4.1. Le problème du moi dans les recherches logiques

I.4.2. Le concept du moi pur dans la philosophie de Husserl.

A) Ideen I: Le cheminement vers le "moi pur" (époque et réduction phénoménologique).

B) Ideen II: Le concept d'ego pur chez Husserl

II. Le concept de conscience chez Sartre.

III. Le concept de conscience chez Merleau-Ponty

III.1. Les usages du mot "conscience"

A) Conscience naïve.

B) Conscience transcendantale

C) Rapport entre conscience naïve et conscience transcendantale

III.2. Problèmes philosophiques de la "conscience"

1. Le concept de conscience dans la phénoménologie de Husserl

Husserl s'est donné pour tâche d'étudier scientifiquement (ou descriptivement) la conscience, point de départ commun à toutes les philosophies. L'étude scientifique de la conscience découle du souci de fonder l'édifice philosophique et partant, l'édifice de toutes les sciences. Autrement dit, Husserl vise dans la description de la conscience, un principe premier et fondateur de toutes les philosophies, voire de toutes les sciences. C'est dans l'empire de la conscience qu'il faudrait localiser l'élément moteur et fondateur de toute philosophie, c'est-à-dire le "principe des principes" ou le "commencement des commencements". Selon Husserl, l'intuition donatrice originaire est source de droit pour la connaissance⁽³⁾.

(³) HUSSERL, E., Idem I, § 24, Le principe des principes, pp. 78-79. "Avec le principe des principes nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur: à savoir que toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors" (HUSSERL). Paul RICOEUR, traducteur des Ideen I, écrit en bas de la page 78: "Le principe des principes nous introduit au coeur de l'intuition husserlien. L'intuition se définit uniquement comme remplissement d'une signification vide. Le rapprochement de deux expressions: l'intuition donatrice et ce qui se donne, est en raccourci toutes les difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionisme".

Bien avant lui, Descartes et Kant ont été sur la bonne voie, mais ils se sont arrêtés à mi-chemin. Husserl n'a jamais prétendu être le premier philosophe à découvrir la richesse et la vraie place de la conscience en philosophie. C'est dire que son entreprise philosophique s'inscrit, historiquement parlant, dans la lignée de Descartes, Leibniz, Kant, et Fichte, pour ne citer que ceux-là. Il a pensé que son étude descriptive de la conscience allait permettre à ses contemporains et aux générations futures de retrouver l'unité de la philosophie à travers le temps et de comprendre la phénoménologie comme "la secrète aspiration de toute philosophie moderne" (Ideen I, p. 203), c'est-à-dire comme la réalisation de ce qui, jusque-là, était dans toutes les philosophies modernes.

Husserl était convaincu que tout philosophe devait, au moins une fois dans sa vie, réeffectuer "le cogito cartésien" (cfr. M.C.), c'est-à-dire redécouvrir la première évidence pouvant résister à tous les doutes possibles. Cette évidence première était désignée par Descartes sous le nom de "cogito". Husserl dira de la première évidence de Descartes qu'elle fait partie de l'évidence effectivement première, à savoir le "je pur" ou l'"identité de soi à soi". Husserl dit que en fait "l'ego pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi, d'un regard génial, dans ses admirables Méditations et qu'il a établi pour toujours en tant qu'un tel ego, sur l'être duquel aucun doute n'est possible et qui, dans le doute même, se rencontrait nécessairement de nouveau lui-même, en tant que sujet du doute" (Ideen I, p. 155).

Selon Husserl, l'ego pur "doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" (cf. Ideen II, p. 161). Nous aurons l'occasion de revenir sur la notion d'"ego pur" chez Husserl.

Ce qui nous paraît intéressant du point de vue strictement philosophique, c'est le changement d'attitude philosophique qui s'est opéré entre les Recherches logiques et les Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I et II).

D'une manière schématique on peut dire qu'au niveau des Recherches logiques, Husserl soutient une philosophie non-égologique, alors que dans les Idées directrices, il soutient une philosophie égologique dont le rôle central et moteur revient à l'ego pur. Il est donc intéressant d'examiner les premières délimitations de la conscience et de suivre l'évolution de la pensée de Husserl jusqu'à la découverte de "l'ego pur". Mettons-nous à l'écoute de Husserl lui-même. Husserl est "conscient" de la plurivocité du concept de "conscience", et sans chercher à épuiser toutes les équivoques, il propose trois définitions autour desquelles s'élabore sa théorie.

I.1. Le premier concept de conscience (R.L., T. 2, volume 2, pp. 145-153).

La conscience, c'est la complexion des vécus, la connexité des vécus, l'entrelacement des vécus ou des états psychiques. La conscience concerne non seulement les vécus ou les actes vécus, mais surtout l'entrelacement des vécus dans un flux de vécus.

L'homme ordinaire désigne la complexion des vécus ou de la connexion des vécus par le concept de "moi". Le "moi" est d'ordinaire considéré comme une instance permettant de rendre compte de l'entrelacement et de la connexité des vécus. Husserl s'oppose à cette conception vulgaire qui parle du "moi" pour désigner la connexité, la continuité, l'entrelacement et l'unité

des vécus. La conscience de soi est vécue dans la passivité et ne joue aucun rôle épistémique.

A ce niveau, Husserl rejette l'idée de moi comme relevant de l'homme de la rue (ou de l'homme ordinaire) et comme non nécessaire pour désigner la connexité des vécus. Il n'y a pas de moi, il y a simplement entrelacement des vécus. Il n'y a pas lieu de parler de l'origine ou de la source commune de tous les vécus, mais il y a lieu de parler de connexité des vécus en un lieu anonyme (dans une dimension anonyme). Ce point de vue de premier Husserl sera soutenu par les tenants de la philosophie dite "analytique" comme une grande découverte. Les philosophes analytiques et leur représentant à l'Université de Genève, à savoir le Professeur Kevin Mulligan, reprochent à Husserl de n'avoir pas suffisamment exploité sa grande découverte et surtout d'être retombé au niveau des Idées directrices, dans le piège de la philosophie égologique.

Avant de discuter sur le "moi" ou le "non-moi", efforçons-nous d'abord de comprendre les raisons évoquées par Husserl pour justifier sa conversion à l'égologie. Nous avons déjà dit que, pour Husserl, la conscience est l'entrelacement des vécus. Mais nous n'avons pas encore dit ce qu'il entendait par "vécu". Le vécu présuppose le fait d'être conscient, et inversement le fait d'être conscient exprime le vécu.

Husserl dit que pour "la psychologie moderne le concept de vécu désigne "ce qui arrive réellement" et que Wundt appelle "événements" ⁽⁴⁾. Les événements qui changeant à

⁽⁴⁾ "Nous commencerons par le rapprochement suivant: quand la psychologie moderne définit, ou peut définir, sa science comme étant la science des individus psychiques en tant qu'unités de conscience

chaque moment constituent par leurs multiples enchaînements et interpénétrations l'unité de conscience réelle de l'individu psychique. En ce sens, les perceptions, les fictions et les représentations imaginaires, les actes de la pensée conceptuelle, les suppositions et les doutes, les joies et les souffrances, les espérances et les craintes, les désirs et les volitions, etc., dès qu'ils se manifestent dans notre conscience, sont des vécus ou des contenus de consciences" (cf. R.L., T. 2, vol. 2, p. 146).

Les vécus, ainsi définis, sont des "contenus réels de conscience" (cf. R.L., T.2 volume 2, p. 146). C'est-à-dire qu'ils expriment une relation avec l'existence empirique réelle des hommes. Le vécu de la conscience, c'est-à-dire le vécu au sens psychologique et populaire, s'oppose au vécu phénoménologique. Le vécu phénoménologique exclut toute relation avec l'existence empirique réelle des hommes ou des animaux. Il est un "contenu intentionnel" de la conscience, par opposition au vécu psychologique qui est un contenu réel de la conscience.

"Quand quelqu'un dit: "J'ai vécu les guerres de 1866 et de 1870" ce que signifie dans ce sens le mot "vécu" c'est une complexion d'événements extérieurs et le vivre consiste ici en perceptions, jugements et autres actes dans lesquels ces

concrète, ou comme la science de leurs contenus de conscience, la juxtaposition de ces termes détermine dans ce contexte un certain concept de conscience, et conjointement certains concepts de vécu et de contenu. Par ces dernières dénominations de "vécu" et de "contenu", le psychologue moderne vise ce qui arrive réellement (Wundt dit avec raison: les événements) ..." (R.L., T. 2, vol. 2, p. 146).

événements deviennent un phénomène objectif et souvent les objets d'une certaine position rapportée au moi empirique. La conscience qui les vit, au sens phénoménologique qui est pour nous déterminant, ne contient naturellement pas en elle ces événements, pas plus que les choses qui en font partie, comme s'ils étaient ses "vécus psychiques", ses composantes ou ses contenus réels. Ce qu'elle trouve en elle, ce qui est réellement donnée en elle, ce sont les actes correspondants de la perception, du jugement, etc., avec leur matériel sensoriel variable, leur contenu d'appréhension, leurs caractères positionnels, etc. Et ainsi, le vécu également signifie dans ce cas tout autre chose que dans le cas précédent. Vivre les événements cela voulait dire: avoir certains actes de perceptions, de connaissance dirigés sur des événements. ... dans ce sens, ce que le moi ou la conscience vit est précisément son vécu. Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu et le vécu lui-même" (R.L., T. 2, volume 2, p. 151).

Il y a des cas où le vécu lui-même est identique au contenu vécu, par exemple dans une sensation - ce qui est senti est identique à la sensation. Par contre, dans une perception, ce qui est perçu n'est pas identique à l'acte de percevoir. L'acte de percevoir est vécu, il émane de la conscience, tandis que ce qui est perçu ou l'objet perçu se rapporte à la chose elle-même et non à la conscience. Le propre du vécu est d'avoir une relation directe au moi ou à la conscience. Le vécu psychologique a une relation directe au moi psychologique et empirique; tandis que le vécu phénoménologique, lié au moi pur, qui n'est qu'intentionnel. Le passage du vécu psychologique au vécu phénoménologique "dépend à chaque instant de notre liberté (cf. op. cit., p. 147).

Ce premier concept de "conscience" soulève quelques inquiétudes philosophiques. Comme Husserl n'admet pas encore le rôle du moi en philosophie, comment pouvons-nous rendre compte de la distinction entre le vécu psychologique et le vécu phénoménologique? C'est-à-dire comment les distinguer sans anticiper sur l'usage des concepts tels que le "moi pur" ou "la conscience pure"? Nous sommes tentés de dire que c'est en voulant préciser la distinction entre le vécu psychologique, lié au moi empirique et psychologique, et le vécu phénoménologique comme ensemble d'actes de la conscience pure entrelacés dans une instance anonyme, que Husserl est arrivé à la découverte de "la conscience, " la conscience pure " ou du " moi pur " comme accompagnant tous les actes de la conscience, tous les états psychiques et tous les vécus. En tant que tel, le "moi pur" n'est jamais clair ou manifeste au début. C'est en "fouillant" nos vécus, nos représentations, nos imaginations et nos pensées qu'on arrive à découvrir une sorte de dénominateur commun, à savoir le "moi pur". Le "moi pur" est celui qui n'est objet que devant lui-même, et ce devant quoi tout est objet (le corps, l'âme, l'être en général, etc.).

1.2. Le deuxième concept de "conscience" chez Husserl (R.L. T. 2, volume 2, pp. 145, 153-158).

Concerne: La conscience interne

Husserl affirme qu'"un second concept de la conscience se traduit dans l'expression de conscience interne. Il s'agit là de la "perception interne" qui doit accompagner les vécus présents actuellement, soit en général, soit dans certaines classes de cas, et se rapporter à eux comme à ses objets. L'évidence que l'on

accorde d'habitude à la perception interne indique qu'on la comprend alors comme une perception adéquate, qui n'attribue à ses objets rien qui n'ait été représenté intuitivement et donné réellement dans le vécu perceptif lui-même et inversement, qui les représente et les pose d'une manière exactement aussi intuitive qu'ils sont en fait vécus dans et avec la perception. Toute perception est caractérisée par l'intention d'appréhender son objet comme présent dans son ipséité corporelle" (R.L., T. 2, p. 154).

Ramené à l'essentiel, le deuxième concept de conscience est étroitement lié au concept de vécu. Au niveau des Recherches logiques, "vécu" signifie "perçu intérieurement" (cf. R.L., T. 2 vol 2, pp. 156-158), "donnée de la conscience interne, perçu interne" (f. Supplément XII, Conscience Interne et la saisie des vécus, in C.I.T., p. 174).

Husserl lui-même s'est rendu compte que cette interprétation du vécu comme donnée de la conscience interne est trop limitée et qu'il est nécessaire d'élargir le domaine "jusqu'à comprendre le concept de moi phénoménologique constituant intentionnellement le moi empirique" (cf. R.L., T. 2, pp. 156--158 et C.I.T., pp. 173-174). "Toute la phénoménologie que j'avais en tête dans les Recherches logiques était une phénoménologie des vécus au sens de données de la conscience interne, et c'est en tout cas un domaine bien limité" (cf. Husserl, C.I.T., pp. 173-174).

La difficulté qui surgit de cette signification de vécu, comme donnée de la conscience, et sur laquelle le Prof. Frank a attiré notre attention, se résumerait en ceci: "Si le vécu, ou la donnée de la conscience, est le premier acte de la conscience

qui fait que la conscience s'abandonne à l'objet et que le deuxième acte de la conscience soit la conscience du vécu (c'est-à-dire du premier acte); alors finalement il y aurait deux actes de la conscience là où Franz Brentano et Merleau-Ponty n'en voit qu'un seul. Si le premier acte est non conscient, la prise de conscience de ce qui n'est pas conscient, et toutes les autres prises de consciences, jusqu'à l'infini, ne changeront rien par rapport au premier acte. Autrement dit, dans le premier acte, il y a déjà et nécessairement conscience de soi. Si la conscience de l'objet est le premier acte, retenons bien, comme l'a bien fait Merleau-Ponty que le deuxième ne s'ignore pas".

Merleau-Ponty dit que "la conscience n'est ni position de soi, ni ignorance de soi, elle est non dissimulée à elle-même, c'est-à-dire qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière à elle, bien qu'elle n'ait pas besoin de le connaître expressément. Dans la conscience, l'apparaître n'est pas être, mais phénomène. Ce nouveau cogito, parce qu'il est en deçà de la vérité et de l'erreur dévoilées, rend possibles l'une et l'autre. Le vécu est bien vécu par moi, je n'ignore pas les sentiments que je refoule et en ce sens il n'y a pas d'inconscient" (p.p., pp. 342 et 343). Autrement dit, le vécu ne peut en aucun cas être vécu dans l'ignorance de soi (ou de moi-même). La conscience de soi n'est pas un second acte de la conscience, elle a lieu en même temps que le premier acte, en l'occurrence le vécu. Il n'y a jamais oubli de soi, parce que l'oubli de soi rendrait toutes les autres consciences irréalisables.

La conscience de soi accompagne toutes les autres consciences, sans que l'attention soit tournée nécessairement vers elle. Tout vécu présuppose la conscience de soi chez celui par qui il est vécu. Husserl a eu tort, au niveau de Recherches

logiques, de considérer la conscience interne comme un acte second qui viendrait immédiatement après le premier et tourné exclusivement vers l'objet. Il est bien certain qu'il y a deux faces (ou versants) d'un même acte psychique dans lequel la conscience de soi coïncide avec la conscience de l'objet. La bifacialité d'un seul acte psychique n'est pas la même chose que deux actes psychiques distincts.

Pour mieux comprendre le concept de "conscience interne" chez Husserl, nous voulons exposer la Théorie de Brentano, telle qu'on la trouve dans la Psychologie du point de vue empirique, et celle de Husserl à travers les Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps (C.I.T.).

1. De la conscience interne chez Brentano (Psychologie du point de vue empirique, Livre II, chap. II et III, pp. 113-163).

Brentano écrit que l'"expérience intérieure semble plutôt prouver de façon incontestable que la représentation du son est liée intimement à la représentation de la représentation du son que, du fait même de son existence, elle contribue en même temps intérieurement à l'existence de l'autre. Ce fait porte à croire qu'il existe une liaison particulière entre l'objet de la représentation intérieure et cette représentation même, et qu'ils appartiennent tous deux à un seul et même acte psychique. Et, il nous faut bien l'admettre. (...) La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. (...) La

représentation qui accompagne un acte psychique et qui s'y rapporte fait partie de l'objet auquel elle se rapporte. (...) La conscience de la représentation du son coïncide avec la conscience de cette conscience" (op. cit., pp. 137-139, souligné par nous).

Brentano soutient que la "représentation et la représentation de la représentation sont données dans un seul et même acte" (cf. op. cit., pp. 136-146), et que la perception intérieure est impliquée dans l'acte qu'elle perçoit (cf. op. cit., p. 253). A l'aide de l'exemple du son et de l'audition du son, il montre bien que les deux se présentent au même moment, c'est-à-dire simultanément, et qu'ils forment un tout concrètement inséparable. "Tout acte psychique s'accompagne d'une conscience corrélatrice. (...) nous pensons et désirons quelque chose, et nous savons que nous pensons et désirons" (cf. op. cit., p. 147).

La perception intérieure est impliquée dans l'acte qu'elle perçoit, car elle est une connaissance immédiatement évidente. Autrement dit, elle est considérée, généralement, comme "perception adéquate".

La question que nous posons concerne l'influence de Brentano sur la théorie husserlienne de la "conscience interne". Revenons maintenant à Husserl lui-même.

2. De la conscience interne chez Husserl

Ce qui frappe mon attention en premier lieu lorsque je vois l'arbre, c'est l'arbre vu (premier acte) et, en second lieu, je prends conscience de l'arbre vu par moi (second acte). Il y a

deux actes psychiques. La conscience interne se présente comme le deuxième acte par lequel je prends conscience de moi-même et du vécu (arbre vu).

Si, dans un premier acte, il n'y a pas conscience de soi, on peut faire une régression à l'infini sans jamais prendre conscience du vécu. Cette remarque est valable pour Husserl, au niveau des Recherches logiques, mais qu'en est-il après?

Selon Husserl, quand "nous parlons de perception interne, on peut seulement entendre par là: ou bien, 1) la conscience interne de l'objet immanent dans son unité, conscience qui existe même si de l'on n'y prête pas attention, à savoir en tant que constitutive du temporel; ou bien 2) la conscience interne accompagnée de l'attention. Il est facile de voir que l'attention, la saisie, est un processus immanent, qui a sa durée immanente, laquelle se recouvre avec la durée du son immanent pendant que l'attention est tournée vers lui. (...). Dans le cas de l'objet externe, nous avons donc: 1) L'apparition; 2) La conscience constituante, en qui se constitue l'apparition externe comme quelque chose d'immanent; 3) L'attention qui peut être aussi bien tournée vers l'apparition et ses composantes que vers ce qui apparaît. Ce dernier seul est en cause dans l'expression de perception externe" (cf. C.I.T., pp. 123 et 124).

En disant que "la conscience est nécessairement être-conscient en chacun de ses phases" (cf. C.I.T., p. 160), Husserl remédie à l'objection qui lui a été faite au niveau de Recherches logiques. En aucune phase la conscience est inconsciente, c'est-à-dire qu'il n'y a que des vécus qui sont conscients.

La conscience est bel et bien présente dans le premier acte ("je vois l'arbre et je sais que c'est moi qui vois l'arbre"). La conscience interne devient "conscience originaire", conscience immanente aux vécus". La conscience interne dirige l'attention aussi bien vers elle-même que vers les vécus autres qu'elle-même. Husserl conclut qu'il n'y a de vécus que conscients, car même pour ceux qui soutiennent l'existence des actes (ou des états) psychiques inconscients⁽⁵⁾ (Thomas d'Aquin, Hartman), c'est toujours une conscience qui rend compte des vécus. Mais cette conclusion de Husserl est la même que celle de son maître Brentano.

Brentano, après avoir démontré avec des arguments solides et convaincants les faiblesses de ceux qui parlent de l'existence des actes psychiques inconscients, aboutit à la conclusion suivante: une meilleure compréhension de la conscience interne met en évidence l'absurdité de la théorie d'une "conscience inconsciente". Reprenons ses propres formules: "cela prouve qu'il n'existe jamais en nous de phénomène psychique dont nous n'ayons pas la représentation. A la question de savoir s'il existe une conscience inconsciente,

(⁵) Nous nous référons ici à Brentano, Psychologie du point de vue empirique, Livre II, chapitre II, pp. 114-146. "Saint Thomas d'Aquin fut probablement un des premiers à parler d'une conscience inconsciente. (...) Mais aujourd'hui la théorie des phénomènes psychiques inconscients trouve de nombreux représentations parmi des auteurs qui n'appartiennent pas d'ordinaire aux mêmes tendances (...) Hamilton, Lewes, Maudsley, Herbart, Beneke, Wundt, Helmholtz, Zöllner, Ulrici et Hartmann" (cf. op. cit., p. 115, nous avons repris uniquement les noms des auteurs sans mentionner leurs thèses). A l'opposée de la tendance précitée nous trouvons, selon Brentano, Locke, J-S. Mill, Bain, Spencer et Brentano lui-même.

compte tenu du sens que nous avons donné à cette question, nous pouvons donc répondre par un non catégorique" (Brentano, op. cit., p. 146).

Le fait que Husserl ait mis beaucoup de temps avant d'arriver à la même conclusion que Brentano doit être interprété dans le contexte d'une philosophie qui s'est donnée comme tâche l'étude scientifique de la conscience, comme sa démarche se veut scientifique (ou les démonstrations) déjà présentes chez ses prédécesseurs. Ainsi, l'originalité de sa conclusion doit être appréciée du point de vue de sa méthode, plutôt que du point de vue de la nouveauté de ses affirmations. On voit par exemple ici que Husserl a commencé par soutenir, dans les Recherches logiques, l'existence des actes psychiques inconscients, et que, par la suite, dans le Supplément IX aux Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, il a fini par soutenir une thèse opposée à la première. Cette reconversion radicale n'a rien à voir avec l'influence que la pensée de Brentano a exercé sur lui, mais elle relève de l'évolution interne de sa pensée. Une évolution qui, comme on le sait, n'est pas linéaire, et en tant que résultat d'une évolution longuement mûrie, la conclusion de Husserl a son cachet spécifique.

Mais il est tout de même regrettable pour nous de constater que si Husserl avait bien compris Brentano, il aurait pu éviter des détours qui l'ont souvent amené à soutenir deux thèses opposées, respectivement dans les Recherches Logiques et dans les Idées, au lieu d'une seule et même thèse. En voulant s'opposer à Brentano, il retombe dans des obscurités plus abondantes que celles qu'on trouve chez Brentano et presqu'aux

mêmes conclusions que ce dernier. Est-ce là un accident en philosophie? Non, cela arrive fréquemment. A quoi est-ce dû?

Nous pensons que cela est dû au fait que chaque philosophe se propose de recommencer l'entreprise philosophique et de réfuter autant que possible les autres philosophies. Si la première tendance réside dans la réfutation radicale des autres philosophies, la seconde tendance, qui réside souvent des difficultés rencontrées dans la réfutation, est la récupération des résidus non réfutables et la construction de sa propre doctrine. L'effort de réfutation contribue également à la compréhension de ce qui est à réfuter et au discernement nécessaire des résidus irréfutables pouvant servir de base à la nouvelle philosophie. Disons qu'au moment même où se réalise la réfutation, la philosophie nouvelle annonce sa couleur, soit dans l'ombre, soit au grand jour, "couleur" qui sera manifeste dans la période de la synthèse philosophique originale. C'est dans la nature même de la philosophie que réside la clé des rapports possibles entre la philosophie et son environnement (lointain, proche ou simultané dans le temps).

Nous venons de parler de la "conscience" chez Husserl en débordant le cadre des Recherches logiques dans le but de situer les objections faites à sa théorie qui paraît, à première vue, moins convaincante. Passons maintenant au troisième concept de conscience qu'on trouve chez Husserl.

1.3 La conscience en tant que vécu intentionnel (cf. R.L., T.2, volume 2, pp. 162-231).

Conscience comme désignation globale pour toute sorte "d'actes psychiques" ou de "vécus intentionnels" (cf. R.L., T. 2,

volume 2, p. 145). Les actes psychiques coexistent et s'entrelacent. L'entrelacement des vécus est ce qui pousse l'homme ordinaire à parler de moi (sujet déjà traité dans le cadre du premier concept de conscience). Husserl distingue deux catégories de vécus psychiques: vécus psychologiques et vécus phénoménologiques (ou vécus intentionnels). Brentano dit qu'il y a "présence intentionnelle d'un objet dans la conscience" (cf. op. cit., p. 114). Cela conduit Husserl à dépasser l'opposition entre perception interne et perception externe par la notion de "vécu intentionnel". La conscience phénoménologique se dé"fini"t comme la visée d'un objet. Autrement dit, la conscience phénoménologique n'a pas besoin de la présence corporelle d'un objet (vécu empirique et psychologique), mais de vécu intentionnel (ou de l'acte psychique). Le vécu intentionnel exclut "toute relation avec l'existence empirique réelle des hommes ou des animaux de la nature" (cf. R.L., T. 2, volume 2, pp. 146-147). Le vécu empirique et psychologique est une relation au "moi empirique et psychologique".

Ce qui importe, ce n'est pas la présence physique (ou corporelle) d'un objet dans la réalité telle qu'on l'implique dans la psychologie, mais la présence intentionnelle de l'objet dans la conscience. Du point de vue phénoménologique, peu importe que cet objet intentionnellement présent dans la conscience soit fictif, imaginé, réel, etc.

Brentano dit que "nous désignons sous le nom de conscience tout phénomène psychique pour autant qu'il ait un contenu. (...) Tout acte psychique s'accompagne d'une conscience corrélatrice" (cf. Psychologie du point de vue empirique, Livre II, chap. III, p. 147). "Dès qu'un acte

psychique est donné comme objet d'une connaissance intérieure concomitante, il se contient lui-même, outre son rapport à un objet premier, à titre de représentation et de connaissance de soi. C'est à cette seule circonstance que la perception intérieure doit l'infailibilité et l'évidence immédiate qui lui sont propres" (Ibid., p. 148).

Husserl découvre l'intentionnalité de la conscience et l'exprime en ces termes: "Toute conscience est conscience de quelque chose" ⁽⁶⁾. Cela signifie qu'il n'y a pas de cogito sans cogita, qu'il n'y a pas de sujet pensant sans objet pensé, qu'il n'y a pas de perception sans sujet percevant, qu'il n'y a pas de sujet percevant sans objet perçu, etc. Le propre de la conscience est d'être une ouverture vers l'objet, une visée de l'objet, une intentionnalité. D'emblée et fondamentalement, la conscience est dirigée vers quelque chose qui n'est pas elle-même, c'est-à-dire vers quelque chose qui est distinct d'elle-même et vers quoi elle se dirige. La conscience est "une donnée immédiate", une donnée antérieure à toute thématization et rendant possible la dite thématization. La conscience est une "intuition immédiate qui nous donne la chose comme elle se présente en dehors de toute détermination autre qui pourrait provenir d'une préconception: c'est le principe des principes, c'est-à-dire, le commencement des commencements" ⁽⁷⁾. Cette idée (ou formulation) d'André de Muralt traduit correctement la pensée de Husserl sur la conscience. Concrètement dit, la conscience

⁽⁶⁾ N.B., Toute conscience n'est pas intentionnelle parce qu'il y a des actes qui ne visent rien, par exemple la douleur. En disant "toute conscience", Husserl a exagéré l'ampleur de sa découverte.

⁽⁷⁾ MURALT (André De), L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien, Paris, P.U.F., 1958, § 41, p. 246.

c'est l'intentionnalité même, c'est-à-dire la relation homme-monde ou sujet-objet.

Ce que nous venons d'exprimer est valable et suffisant pour expliquer ce qu'est la conscience dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire la conscience qui précède l'épochè. Ce qui est affirmé au niveau de l'attitude naturelle est-il valable sans modification au niveau de l'attitude phénoménologique? L'intentionnalité change-t-elle de sens après l'épochè? Y a-t-il nécessité d'épochè ou de réduction phénoménologique? Oui, dira Husserl. Dans l'attitude naturelle, notre proximité, notre affinité naturelle, notre attachement au monde et aux choses nous empêche de parler objectivement, du monde sans préjugés et sans parti pris. D'où la nécessité tout en restant dans le monde, de prendre de la distance par rapport au monde, pour mieux le comprendre et le définir. La mise entre parenthèse du monde dériverait des exigences d'objectivité. Elle n'est pas un rejet du monde, elle est simple suspension du jugement sur le monde afin de mieux le récupérer par la suite (par réintégration). Après l'épochè, l'intentionnalité ne change pas de sens, mais elle apparaît clairement et rend compte de l'attitude naturelle sans la modifier.

Le résultat final et ultime du processus de la réduction phénoménologique, c'est l'ego transcendantal. L'ego transcendantal est un sujet pur, totalement purifié et donc un sujet purifié de tous les préjugés. Il est situé dans une position inattaquable par rapport aux préjugés et disposé entièrement à donner sens à tout ce qui est, c'est-à-dire à constituer le monde. Après la réduction phénoménologique, l'intentionnalité est devenue constitution ou donation de sens. L'ego transcendantal devient ainsi la source radicale et inépuisable des significations

du monde, des choses, voire d'autrui. l'ego transcendantal se comporte comme un sujet impartial, un spectateur étranger au déroulement des événements qui, de ce fait, est capable de revenir aux choses elles-mêmes avec objectivité. Il caractérise l'attitude que tout chercheur ou savant devrait prendre dans le domaine de ses recherches.

Dans l'attitude naturelle, la conscience est intentionnelle (elle est intentionnalité), alors que dans l'attitude phénoménologique, la conscience apparaît comme constitutive, c'est-à-dire comme donation de sens. Constituer c'est donner sens, c'est signifier, c'est donner une valeur à tout ce qui est. La conscience phénoménologique c'est la conscience de la conscience naïve, c'est le point de vue de Husserl et c'est aussi celui de Merleau-Ponty.

Le changement d'attitude vient de ce que le philosophe ou le chercheur doit prendre du recul par rapport à ce que l'homme ordinaire raconte, par rapport à ce qui a été déjà dit par les autres, car rien ne nous assure qu'ils ont dit la vérité. Le philosophe est celui qui est en mesure de remettre en question les connaissances déjà disponibles afin de les soumettre au jugement de sa seule raison. Dans l'attitude naturelle, qui est celle des sciences empiriques (y compris la psychologie), la conscience est le point de départ de toute connaissance, le point de départ de tout ce que l'homme peut dire. Dans l'attitude phénoménologique, la conscience est devenue transcendantale, c'est-à-dire constitutive du monde.

Ce qui a changé, c'est le fait que, dans l'attitude naturelle, le "retour aux choses elles-mêmes" est interprété comme un retour aux intuitions originaires, aux intuitions primitives qui

précèdent toutes les significations disponibles. Dans l'attitude phénoménologique par contre, le "retour aux choses elles-mêmes" peut être interprété comme un retour aux significations que seule ma conscience constituante peut donner aux choses. Il y a un risque de solipsisme. Mais Husserl s'explique sur ce point dans les Méditations cartésiennes, où il parle d'une intersubjectivité transcendante. Il ne suffit pas de s'expliquer pour que le danger disparaisse complètement, car tant que l'ego transcendantal est considéré comme la source radicale des significations, je constitue le monde à ma manière, et autrui constitue son monde à lui, et c'est par la confrontation de nos deux mondes que nous trouvons des points d'accord et des points de désaccord entre les esprits. Là où il y a accord, il y a lieu de parler d'objectivité, d'intersubjectivité, etc. (objectivité intersubjectivité). Mais qui a raison là où il y a désaccord? Qui peut arbitrer le désaccord? C'est un autre ego transcendantal, dit Husserl, et ainsi de suite.

La théorie husserlienne de la connaissance comporte beaucoup de points obscurs. Son époque est à considérer comme le doute cartésien, la mise entre parenthèses du monde. Alors que Descartes insiste sur la possibilité de nouvelles erreurs et donc sur la nécessité de recommencer le doute jusqu'à la découverte d'évidences irréfutables, Husserl semble au contraire faire confiance à son ego transcendantal qui, à la limite, n'a plus besoin de garantie divine comme chez Descartes. Les qualités attribuées à cet ego transcendantal husserlien sont trop idéalisées (sont idéalisées à l'extrême). Dans sa théorie de réductions successives, Merleau-Ponty avait raison de parler de l'impossibilité de la réduction complète comme grand enseignement de la réduction phénoménologique. La remarque de Merleau-Ponty vise à

montrer que le sujet n'est jamais totalement pur et purifié de tous les préjugés (il y a toujours quelques préjugés élémentaires) ⁽⁸⁾. On peut faire à Husserl la même objection (l'objection analogue) que celle qu'on fait généralement au scepticisme radical. Le rejet de tous les préjugés serait analogue au rejet de toutes les vérités.

On peut s'interroger également sur le passage de la conscience naturelle (intentionnelle) à la conscience phénoménologique (transcendantale, constituante). Est-ce la conscience naturelle qui, par épuration, devient transcendantale? Y a-t-il une rupture entre la conscience naturelle et la conscience transcendantale? Husserl croit à la possibilité de la rupture, à une sorte de coupure épistémologique. Mais son meilleur disciple, Eugen Fink ⁽⁹⁾, a bien montré, dans son livre dont l'Avant-Propos a été rédigé par Husserl, que le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique peut se réaliser sans rupture, sans changement radical, sans conversion ou reconversion radicale, sans épuration.

Les exigences propres de la recherche scientifique font sentir au chercheur l'insuffisance de l'attitude naturelle et, par conséquent, la nécessité de recourir à une attitude

⁽⁸⁾ Merleau-Ponty, "une signification, si elle est posée par une conscience dont toute l'essence est de savoir ce qu'elle fait, est nécessairement close. La conscience n'en laisse aucun recoin inexploré. Et si au contraire on admet à titre définitif des significations ouvertes, inachevées, il faut que le sujet ne soit pas pure présente à soi et à l'objet" (cf. A.D., p. 290).

⁽⁹⁾ Eugen Fink, De la phénoménologie, Ed. de Minuit, 1974.

transcendantale. C'est le point de vue d'Eugen Fink, mais c'est aussi, à peu de choses près, celui de Merleau-Ponty.

En lisant les derniers écrits de Husserl dans lesquels l'accent est mis sur la Lebenswelt, le monde de la vie ou le monde vécu, on arrive à comprendre pourquoi il s'est proposé de tout recommencer. Il y a un Husserl allant des Recherches Logiques aux Méditations Cartésiennes et il y a un autre Husserl dans la Krisis, dans Expérience et Jugement, etc.

Nous partageons l'avis d'André de Muralt sur la difficulté de définir la conscience chez Husserl. Il y a, affirme De Muralt avec raison, deux voies chez Husserl: "La première voie est d'inspiration cartésienne: ego-cogito-cogitatum cf. Ideen I et Méditations Cartésiennes. La deuxième voie est proprement husserlienne: Cogitatum - Cogito - Ego cf. Krisis" ⁽¹⁰⁾.

1.4. La problématique du sujet dans la philosophie de Husserl

C'est par rapport à la position de Natorp que Husserl a essayé de préciser sa conception de sujet. Husserl aborde cette question dans les Recherches logiques, dans les Idées I et II et dans les Méditations cartésiennes. Cela montre bien l'intérêt qu'il porte à cette question dans sa philosophie.

1.4.1. - Le problème du moi dans les Recherches logiques.

En formulant son premier concept de conscience, Husserl affirme que le moi est le nom que l'homme ordinaire donne à la connexité des vécus et que le philosophe doit s'en passer. En

(10) De Mural (André), op. cit., pp. 254-255.

formulant le deuxième concept de conscience (perception interne), Husserl découvre l'origine du premier concept dans le second. Voici ce qu'il dit: "on ne peut méconnaître que le second de ces deux concepts de conscience ne soit le "plus originaire" et assurément "en soi antérieur". On pourra passer, de manière rigoureusement scientifique, de ce concept le plus étroit, au premier, le plus large, en raisonnant comme suit: si nous recourons au cogito, ergo, sum, ou bien plutôt au simple sum comme à une évidence qui puisse prévaloir contre tous les doutes, il va de soi que, dans ce cas, ce que nous prenons pour le je n'est pas le moi empirique. Or comme d'un autre côté nous devrions reconnaître que l'évidence de la proposition je suis ne peut dépendre de la connaissance ni de l'adoption des concepts philosophiques du moi toujours demeurés douteux, il sera préférable de dire: dans le jugement je suis, l'évidence se rattache à un certain noyau, non délimité avec rigueur conceptuelle, de la représentation empirique du moi. (...). Il sera aussi exact de dire que, dans le jugement je suis, ce qui sous le je est perçu adéquatement constitue précisément le noyau qui, seul rend possible l'évidence et la fonde. Le noyau c'est le moi pur comme résidu phénoménologique qui rend compte de l'évidence véritable et adéquate du: je suis. Le moi pur est précisément appréhendé dans l'accomplissement de l'évidence du cogito, cet accomplissement pur le saisit eo ipso d'une manière phénoménologiquement pure et nécessairement comme sujet d'un vécu "pur" du type "cogito" (cf. R.L., T. 2 vol. 2, pp. 156-157).

Le "moi pur" est perçu adéquatement et intérieurement, mais il n'est pas "adéquatement communicable par des mots" (cf. R.L., T.2, vol. 2, pp. 56-157). "Ce qui est perçu adéquatement, qu'il s'exprime dans de vagues énoncés ou qu'il

demeure inexprimé, constitue dès lors pour la théorie de la connaissance le domaine où elle a lieu, la réduction du moi phénoménal empirique à son contenu saisissable d'une manière purement phénoménologique ... (cf. R.L., T. 2, vol. 2, p. 157).

Le concept de connaissance comme perception interne, c'est-à-dire comme perception adéquate du moi par moi débouche sur un "noyau" qui rend compte de l'évidence du "je suis" et de la connexité des vécus. Autrement dit là où l'homme ordinaire se limite à parler du moi empirique comme lieu de connexité des vécus, le philosophe Husserl voit le "moi pur" comme une structure plus profonde qui est voilé par le moi empirique. "Le concept du vécu, limité d'abord à ce qui est "perçu intérieurement", et qui, en ce sens, est donné à la conscience, s'est élargi jusqu'à comprendre le concept de "moi phénoménologique" constituant intentionnellement le moi empirique" (R.L., T. 2, vol. 2, p. 152).

Par là, Husserl veut dire que le vécu n'est plus seulement ce qui est donné à la conscience, mais il est aussi et premièrement une réflexivité de la conscience, présence du moi au moi. Le vécu n'est plus seulement la prise de conscience d'un projet, mais il est d'abord l'expression de la relation du moi au moi (auto-perception) comme ce qui rend compte de toutes mes représentations.

Natorp dit qu'être pour la conscience est relation au moi, et ce qui se trouve dans cette relation est contenu de conscience. Nous appelons contenu tout ce qui, dans la conscience, se rapporte à moi, quelle que soit par ailleurs sa qualité propre. La relation au moi, nous la désignerons par l'expression particulière de l'avoir conscience (Bewusstheit). Le moi, en tant

qu'il est le centre subjectif de référence pour tous les contenus dont j'ai conscience, s'oppose d'une manière tout à fait originale à ces contenus, il n'entretient pas avec eux une relation du même ordre que celle qu'ils entretiennent avec lui, ses contenus n'ont pas conscience de lui comme lui a conscience du contenu; il se révèle précisément n'être comparable qu'à lui-même dans le fait qu'il peut bien avoir conscience d'autre chose, mais que jamais autre chose ne peut avoir conscience de lui. Il ne peut lui-même devenir contenu, et n'est en rien semblable à tout ce qui peut être de quelque manière contenue de conscience. Aussi est-il justement tout à fait rebelle à toute description plus précise, car tout ce par quoi nous pourrions tenter de décrire le moi ou la relation au moi ne pourrait jamais être tiré que de contenu de la conscience et, par conséquent, ne saurait atteindre le moi-même ni la relation au moi. Autrement dit: toute représentation que nous pourrions nous faire du moi ferait de lui un objet. Or nous avons déjà cessé de le penser comme un objet, mais être en face de tout objet cet être pour qui quelque chose est objet. Il en est de même de la relation au moi. Être pour la conscience (Bewusst-sein) veut dire être objet pour un moi: cet être-objet ne peut lui-même à son tour être transformé en objet. Le fait de l'avoir conscience, quoi-qu'il soit le fait fondamental de la psychologie, peut bien être constaté comme existant, remarqué par notre attention, mais il ne peut être ni défini ni déduit de quelque chose d'autre" (cf. R.L., T. 2, vol. 2, pp. 159-160, Natorp cité par Husserl).

Husserl dit, dans Les Recherches logiques, que "d'après Natorp l'avoir conscience doit être le "fait fondamental" qui, comme tel, ne peut donc être donné autrement que par intuition directe. En réalité, Natorp enseigne expressément que ce fait pourrait être constaté comme donné et devenir perceptible par

abstraction. Ce qui est constaté, remarqué, n'est-il pas un objet? Natorp adopte, sans raison valable, un concept étroit de l'objet. D'ailleurs je dois reconnaître, à vrai dire, que je ne puis absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif, en tant que centre de référence nécessaire ⁽¹¹⁾. La seule chose que je sois en mesure de remarquer, donc de percevoir, c'est le moi empirique et sa relation empirique aux vécus propres (...). Réduit au donné phénoménologique actuel, il (le moi empirique) nous livre la complexion des vécus saisissables dans la réflexion. Ces vécus sont intentionnels, ils constituent un noyau phénoménologique essentiel du moi phénoménal (empirique). La conscience se limite aux actes ou vécus intentionnels" (cf. R.L., T. 2, vol. 2, pp. 160-161).

Husserl reproche à Natorp: - d'avoir une conception étroite de l'objet, c'est-à-dire de n'avoir pas envisagé la possibilité pour la conscience d'être un objet devant elle-même, et d'avoir considéré le "moi primitif" ou "l'avoir-conscience" comme le fait fondamental de la psychologie, c'est-à-dire comme une donnée intuitive, alors que c'est quelque chose qu'il faut apprendre à trouver (j'ai appris à le trouver, dit Husserl, p. 161 de R.L., T. 2, vol. 2). Le moi empirique, qui nous est accessible par la perception, doit être le point de départ de nos recherches sur le moi, c'est-à-dire que nous devons l'analyser phénoménologiquement. L'essentiel qu'il s'agit de comprendre chez Husserl des Recherches logiques c'est surtout sa découverte de l'intentionnalité de la conscience comme point

(11) "Depuis lors, j'ai appris à le trouver, ou plutôt, appris qu'il ne fallait pas se laisser retenir dans l'appréhension pure du donné par la crainte de tomber dans les excès de la métaphysique du moi" (R.L., T. 2, p. 161).

de départ de la phénoménologie. Autrement dit, c'est le troisième concept de conscience qui est proprement husserlien et proprement phénoménologique. Husserl affirme que "la question du moi pur demeure inessentielle pour les recherches de ce volume" (cf. R.L., T. 2, p. 163), et que "sa prise de position adoptée dans les "Recherches logiques" sera modifiée ou rejetée" (ibid.).

1.4.2. Le concept de "moi pur" dans la philosophie de Husserl

C'est dans les idées directrices I et II que Husserl a systématisé (élaboré) sa théorie du "moi pur". Rappelons ici que la première attitude de Husserl, dans les Recherches logiques, consiste à nier le "moi" ou à nier que le moi ait un rôle épistémique. Dans cette première période, le moi n'est considéré que comme un épiphénomène. Après dialogue avec Natorp, Husserl a compris qu'il lui faut consacrer quelque temps aux problèmes du "moi pur". Pour rendre compte de la connexité des vécus intentionnels. Il faut postuler un moi non empirique. Nous comptons présenter brièvement son approche de la question au niveau des Ideen I et II.

A. Ideen I: Le cheminement vers le "moi pur" (époque et réduction phénoménologique)

A la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle époque..." (Ideen I p. 101). L'époque, c'est la méthode de la mise entre parenthèses du monde et des évidences de l'attitude naturelle. "Que peut-il donc subsister quand on met hors circuit le monde entier, y compris nous-mêmes? (cf. Ideen I, p. 106). Ce qui subsiste,

c'est la "conscience pure" comme un résidu phénoménologique et comme une région de l'être originale par principe, c'est-à-dire comme un être propre ayant sa spécificité éidétique absolue. La "conscience pure", en tant que région autonome, est le champ d'application d'une nouvelle science, à savoir de la phénoménologie (cf. Ideen I, p. 108, texte paraphrasé par nous). "Du point de vue de la méthode, cette opération se décompose en différents stades de mise "hors circuit" ou de mise "entre parenthèses", et ainsi, notre méthode prendra le caractère d'une réduction progressive. Nous parlerons des "réduction phénoménologique" pour mettre l'accent sur l'unité des réductions. Retenons aussi que les termes "conscience pure", "épochè", "réductions" peuvent aussi s'appeler "conscience transcendantale", "épochè transcendantale", "réductions transcendantales", etc. (cf. Ideen I, pp. 108 et 109).

"Prenons pour point de départ la conscience, entendue en son sens fort, celui qui se présente d'emblée, et que nous désignerons de la façon la plus simple par le cogito cartésien, par le "je pense". On sait que Descartes l'entendait en un sens si large qu'il y incluait tout ce qui s'énonce par les formules: "je perçois, je me souviens, j'imagine, je juge, je sens, je désire, je veux" et de même tous les autres vécus subjectifs semblables, avec leurs ramifications innombrables et fluantes. Quant au moi lui-même auquel tous ces vécus se rapportent, (...) le moi en tous les sens du mot, nous n'en tiendrons pas compte pour commencer" (Ideen I, pp. 110-111). "D'une façon générale l'essence de tout cogito actuel implique qu'il soit la conscience de quelque chose" (Ideen II, P. 115). Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du cogito, en lui le sujet se "dirige" sur l'objet intentionnel. Au cogito lui-même appartient un "regard sur" l'objet qui lui est

immanent et qui d'autre part jaillit du "moi", ce moi ne pouvant par conséquent jamais faire défaut. Ce regard du moi en direction de quelque chose diffère selon le type d'acte: dans la perception il perçoit, dans la fiction il feint, dans le plaisir il prend plaisir, dans le vouloir il veut. Cela signifie par conséquent que ce pouvoir, inhérent à l'essence du cogito, de l'acte en tant que tel, ce pouvoir de tenir quelque chose sous le regard de l'esprit, ne constitue pas à son tour un acte distinct et ne doit pas être, en particulier, confondu avec une perception..." (Ideen I, p. 118, souligné par nous).

Ce pouvoir inhérent à l'essence du cogito, c'est le "je" spectateur impartial situé dans l'attitude phénoménologique (ou attitude transcendantale par opposition à l'attitude naturelle). Par l'épochè, on arrive à la subordination de la réalité à la conscience et on passe au "je pur" ("moi pur", "ego pur"). La conscience pure c'est - le "moi pur", - le "residu phénoménologique", - "l'ego pur ou ego transcendantal", ce sont des expressions identiques (cf. Ibid, pp. 118-165).

Le "moi pur" est une transcendance originale, non constituée, une transcendance au sein de l'immanence. "Le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" (cf. Ideen I, p. 190). "Le moi pur" ne peut pas subir la mise hors circuit. Nous aurons d'ailleurs l'occasion dans la deuxième partie de cet ouvrage de consacrer un chapitre particulier aux difficiles questions du moi pur et d'y affermir la position provisoire que nous avons prise ici. Dans les Recherches logiques (R.L.), j'ai adopté dans la question du moi pur une position sceptique que je n'ai pu maintenir avec le progrès de mes études. La critique que j'ai dirigée contre l'ouvrage de Natorp, si riche de pensée, L'introduction à la Psychologie II, 1,

(pp. 340 et suiv.), n'est donc pas concluante sur un point essentiel: Je n'ai malheureusement pas pu lire et considérer davantage l'édition révisée de cet ouvrage qui vient de paraître" (cf. Ideen I, p. 190).

B) Ideen II: le concept d'"ego pur chez Husserl

Husserl dit que "c'est par leur essence propre que les vécus ne font qu'un, liés et entrelacés les uns aux autres par couches, et ils ne sont possibles que dans cette unité d'un flux. De celui-ci rien ne peut être arraché, rien ne peut être séparé, pour ainsi dire, en tant que chose pour soi", (cf. Ideen II, pp. 139-140). Nous sommes ici en présence du premier concept de conscience tel que ce concept a été déjà décrit ci-haut (cf. R.L., T. 2). L'entrelacement des vécus (sensations, perceptions, souvenirs, sentiments, affects, etc.) fait que l'homme ordinaire parle du "moi". Husserl ne parle plus de "moi" comme postulé par l'homme ordinaire, car il le considère maintenant comme une unité nécessaire des vécus. Ce moi comme "unité nécessaire des vécus", c'est l'homme "total", âme et corps, c'est-à-dire l'"ego-homme" (cf. Ideen II, pp. 140-141). "J'entends par l'"ego-homme", dit Husserl, l'ego qui non seulement s'attribue à lui-même ses vécus en tant qu'ils sont ses états psychiques, et pareillement s'attribue ses connaissances, ses dispositions de caractère et semblables qualités qui demeurent et s'annoncent dans les vécus, mais qui aussi désigne ses qualités somatiques comme étant les "siennes" et par là les range dans la sphère égologique". (cf. Ideen II, p. 140).

L'"ego", c'est l'"auto-perception" de l'homme. En disant "je", chacun parle de ses actes et de ses états, sous la forme du

"je perçois, je juge, je ressens et je veux", de même, sous la forme du "je suis ainsi fait", il parle de ses qualités personnelles, des penchants de son caractère innés ou acquis, de ses capacités, de ses dispositions passagères et qui ne demeurent que de façon relative (cf. Ideen II, p. 141). Le concept d'ego-homme nous conduit au concept d'ego purement psychique (cf. Ideen II, p. 141). Autrement dit, l'ego est du côté psychique ou spirituel et non pas du côté du corps propre.

1. L'ego en tant que pôle égologique (cf. Ideen II, section 2, chap. I, pp. 147-155)

"Je me considère en tant que qu'ego pur, pour autant que je me considère purement et simplement comme celui qui, dans la perception, est dirigé sur le perçu, dans la connaissance sur le connu, dans la pensée logique sur le pensé, dans l'évaluation sur l'évalué, dans le vouloir sur le voulu; il y a, dans tout accomplissement d'acte, un rayon de l'être-dirigé, que je ne peux décrire autrement que comme prenant son point de départ dans l'"ego", lequel y demeure à l'évidence indivis et numériquement identique, tout en vivant dans la multiplicité de tels actes, en y prenant part spontanément et en les traversant de part en part, par des rayons toujours nouveaux, jusqu'à l'objet de leur sens. Pour parler plus précisément, c'est, du reste, sur des modes très différents, selon le type de l'acte accompli, que l'ego pur est en rapport avec des objets" (Ideen II, p. 148). L'"ego ne peut jamais disparaître, il est sans discontinuer dans ses propres actes mais de différentes façon selon les cas (...), l'ego peut entrer en scène (actualité) ou demeurer dans l'état de latence (inactualité)" (cf. Ideen II, p. 150-151).

"Il appartient à l'essence de l'ego pur de pouvoir se saisir lui-même, sous le rapport de ce qu'il est et de son mode de fonctionnement, et de pouvoir se transformer ainsi en objet. L'ego pur, n'est donc, en aucune façon, un sujet incapable de devenir objet, pourvu que nous ne limitons pas d'avance le concept de l'objet et que nous ne le restreignons pas en particulier à des objets "naturels", à des objets mondains, "réaux", seul cas alors où la proposition ci-dessus se trouverait valable et prendrait tout son sens. (...) L'ego pur peut être posé comme objet par l'ego pur, qui est, dans la stricte identité, le même que lui. Ce faisant, l'essence de l'ego pur comporte la possibilité d'une saisie de soi originaire, d'une "auto-perception"... (Ideen II, p. 152 souligné par Husserl).

Cette citation de Husserl est une réponse à Natorp (voir à ce sujet son dialogue avec Natorp dans les Recherches logiques, T. 2). L'ego pur de Husserl se distingue de l'"avoir conscience" que Natorp considère comme le fait fondamental de la psychologie. Ce qui les distingue, c'est le fait que l'"avoir conscience" n'est jamais objet, même pas devant lui-même. En revanche, l'ego pur a par essence la possibilité d'une saisie de soi originaire. Rien de neuf par rapport à la position de Husserl telle qu'on la trouve dans les Recherches logiques et les Ideen I. Il y a simplement confirmation ou affermissement de sa position provisoire.

Ce qui est nouveau, c'est l'affirmation de la "stricte identité entre l'ego pur sujet et l'ego pur objet", car elle présuppose la transparence totale du "moi pur", c'est-à-dire la pleine conscience de soi. Cette grande découverte de Husserl ne convainc pas Merleau-Ponty. Selon Merleau-Ponty, l'homme, en tant que tout inséparable de l'âme et du corps, ne peut jamais

faire abstraction totale de son corps, car le psychique est lui-même dépendant du corps. Autrement dit, la réduction phénoménologique complète, conduisant adéquatement au "moi pur", est impossible (cf. Avant-Propos à la P.P.). Abondant dans le même sens, Ricoeur dit que "ce qui déconcerte beaucoup le lecteur des *Ideen*, c'est qu'il est malaisé de dire à quel moment on exerce effectivement la fameuse réduction phénoménologique" (*Ideen I*, p. XV). Sartre, lui trouve que l'"ego pur", au sens husserlien du terme, est de trop et superflu pour la conscience (cf. Transcendance de l'Ego).

Les trois philosophes français, précités expriment quelques réserves au sujet du résultat ultime du processus de réduction phénoménologique, à savoir l'"ego pur" ou l'"ego transcendantal". Husserl lui-même a toujours l'impression de n'avoir pas encore expliqué suffisamment ce qu'il entend par "réduction phénoménologique". Laissons de côté les objections faites sur Husserl et efforçons-nous d'abord et principalement de dégager sa théorie (ou son concept) de l'"ego pur".

Husserl dit que, en fait, "l'ego pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi, d'un regard génial, dans ses admirables Méditations et qu'il a établi pour toujours en tant qu'un tel ego, sur l'être duquel aucun doute n'est possible et qui, dans le doute même se rencontrerait nécessairement de nouveau lui-même, en tant que sujet du doute" (*Ideen II*, p. 155)."... l'ego pur est donné dans une ipsité absolue et dans son unité qui ne donne lieu à aucune esquisse; il doit être saisi, de façon adéquate, dans la conversion du regard propre à la réflexion et qui opère un retour sur lui en tant que centre de fonction. En tant qu'ego pur, il ne recèle pas de richesses intérieures latentes, il est absolument simple, il est donné au

grand jour, toute sa richesse réside dans le cogito et dans le mode, qui peut y être saisi de façon adéquate, de la fonction. '(...) nous trouvons dans tout acte une polarité remarquable: d'un côté, le pôle égologique, de l'autre côté l'objet en tant que pôle adverse (...) L'ego est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience, de toutes les affections et actions, de toute attention, saisie, mise en rapport, liaison, de toute prise de position théorique, axiologique, pratique, de toutes particularisations multiformes du rapport intentionnel à des objets, qui s'appellent ici des actes, ont leur terminus a quo nécessaire, l'ego-punctum, d'où ils rayonnent (cf. Ideen II, pp. 157-158). Toujours dans les Ideen II, Husserl dit que "l'ego n'est pas un pôle vide, mais bien le support de l'habitus qui est le sien, d'où d'écoule qu'il a son histoire individuelle propre".⁽¹²⁾. (cf. Ideen II, pp. 402-403).

Comment concilier l'idée husserlienne de "l'ego pur comme sans richesses intérieures latentes" et celle de "l'ego

⁽¹²⁾ L'expression "habitus de l'ego pur" n'est pas à confondre avec celui de l'habitude dont l'ego empirique est seul capable. Au niveau de l'ego pur, il n'y a pas de place pour "l'habitude", mais on parle de l'habitus (cf. Ideen II, p. 165). Selon Merleau-Ponty "l'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice. (...) L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant des nouveaux instruments. On peut savoir dactylographier sans savoir où se situent sur le clavier les caractères qui composent les mots" (P.P., 167-168). L'habitude c'est la compréhension corporelle, c'est un savoir qui est sur les mains, c'est-à-dire tout ce qui se donne à moi comme appartenant intrinsèquement à moi (au sens où Husserl parle du "moi pur").

comme pôle non vide"? Dire que l'ego n'est pas un pôle vide", c'est en quelque sorte dire que l'ego renferme une richesse intérieure. Peut-on parler ici d'une contradiction? Il est difficile de répondre à cette question et nous renvoyons la question à nos recherches ultérieures. Nous pouvons déjà dire que si Husserl entend par "richesse intérieure" la possibilité des idées innées et propres à l'ego pur, alors il a eu raison de dire que l'"ego pur ne recèle pas de richesses intérieures latentes". Mais s'il entendait par l'absence de richesse intérieure le fait que l'ego pur doit être vide (pôle vide), alors il y a danger de contradiction avec sa seconde affirmation, à savoir que "l'ego pur n'est pas un pôle vide". Les seules richesses dont dispose l'ego pur, ce sont "ses thèmes qu'il conserve et assume tels qu'il les a posés auparavant" (cf. Ideen II, p. 165).

Husserl dit que "toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes thèmes, je les assume comme actuels, tels que je les ai posés auparavant. (...) Ma thèse, ma prise de position, ma décision sur moi-même, d'après des motifs (y compris le cas zéro) ⁽¹³⁾, c'est là mon affaire. Si je suis celui que je suis, alors ma prise de position ne peut faire autrement que de "persister" et moi que de persister en elle, je ne peux accomplir un changement que du fait que les motifs deviennent autres. Aussi longtemps et pour autant que je suis un ego actuellement rationnel, prenant position par l'intellection, je ne peux me décider que d'une seule manière, de la manière rationnelle, et ma décision comme sans richesses intérieures latentes "et celle de "l'ego comme pôle non vide"?"

(13) L'absence de motif est prise comme cas zéro de la motivation (cf. Ideen II, p. 165).

Dire que "l'ego n'est pas un pôle vide ", c'est en quelque sorte dire que l'ego renferme une richesse intérieure. Peut-on parler ici d'une contradiction? Il est difficile de répondre à cette question et nous renvoyons la question à nos recherches ultérieures. Nous pouvons déjà dire que si Husserl entend par "richesse intérieure " la possibilité des idées innées et propres à l'ego pur, alors il a eu raison de dire que l'"ego pur ne recèle pas de richesses intérieures latentes ". Mais s'il entendait par l'absence de richesse intérieure le fait que l'ego pur doit être vide (pôle vide), alors il y a danger de contraction avec sa seconde affirmation, à savoir que "l'ego pur n'est pas un pôle vide ". Les seules richesses dont dispose l'ego pur, ce sont "ses thèmes qu'il conserve et assume tels qu'il les a posés auparavant " (cf. Ideen II, p. 165).

Husserl dit que "toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes thèmes, je les assume comme actuels, tels que je les ai posés auparavant. (...) Ma thèse, ma prise de position, ma décision sur moi-même, d'après des motifs (y compris le cas zéro) ⁽¹⁴⁾, c'est là mon affaire. Si je suis celui que je suis, alors ma prise de position ne peut faire autrement que de "persister " et moi que de persister en elle, je ne peut accomplir un changement que du fait que les motifs deviennent autres. Aussi longtemps et pour autant que je suis un ego actuellement rationnel, prenant position par l'intellection, je ne peux me décider que d'une seule manière, de la manière rationnelle, et ma décision est alors identique à celle de tout sujet rationnel en général, qui a la même vue

(14) L'absence de motif est prise comme cas zéro de la motivation (cf. Ideen II, p. 165).

intellectuelles que moi: ou encore, si un autre sujet ne peut avoir les mêmes motifs, il peut toutefois les comprendre, et approuver ma décision, par intellection rationnelle. Je ne peux (pour généraliser encore une fois le cas particulier de la raison) me devenir "infidèle" à moi-même, dans ma prise de position, je ne peux devenir inconséquent "que du fait que je suis devenu précisément un autre, que dans la mesure où je suis sujet à d'autres motivations" (Ideen II, pp. 165-166, souligné par nous).

Cette citation est la dernière dans ce paragraphe consacré à l'"ego pur".. L'ego pur est finalement posé comme sujet de mes actes ou de mes représentations. L'ego pur n'est pas un fragment de la nature, il ne relève pas de la corporéité de la chair, mais il relève du spirituel ou du psychique. Sa pureté lui permet de constituer aussi bien le corps de chair que le psychique. L'ego pur n'est pas fuyant, comme chez Sartre, mais il est persistant et il reste le même à travers les variations des vécus. La règle d'or de l'ego pur est de ne jamais être "infidèle à lui-même". L'ego pur est un sujet rationnel prenant position par l'intellection, et c'est là que l'ego dépasse le niveau individuel pour entrer en dialogue avec les autres ego purs. L'ego pur, c'est le surgissement en moi de la dimension intersubjective. L'ego pur ou ego transcendantal est "intersubjectivité". La décision de l'ego pur est, selon Husserl, identique à celle de tout sujet rationnel en général. L'ego pur est un sujet totalement libéré de l'emprise individuelle (corps, psychisme, histoire, culture, etc.), c'est-à-dire un regard pur permettant de voir objectivement les choses et les situations historiques.

Husserl qualifie son "ego pur" de "centre de toute intentionnalité", de "pur regard intellectuel", de "ce qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations", d'"auto-perception ou aperception", d'"ego numériquement unique du point de vue de son flux de conscience", et enfin d'"alpha et oméga de toute chose dont je fais l'expérience". Toutes ces caractérisations concourent à montrer que l'"ego pur" est un "pouvoir de signifier" et non pas un "centre subjectif de référence", c'est-à-dire que l'ego ne constitue pas de synthèse des vécus. L'ego pur est un pouvoir absolu de constituer ou de signifier. Il est source radicale des significations ou de sens.

II. Le concept de "conscience" chez J.P. Sartre

En résumé, Sartre dit ceci: "Nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous sommes persuadés comme Husserl que le moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'épochè. Mais nous nous posons la question suivante: ce moi psychique n'est-il pas suffisant? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue? Il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je transcendantal (unificateur et individualisant). En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même (elle s'arrache à elle-même) pour se porter d'emblée vers les objets ("Toute conscience est conscience de quelque chose"). Nous pouvons donc répondre sans hésiter: la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile. C'est la conscience au contraire qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être. Mais, en outre, ce

je superflu est nuisible. S'il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant. La conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le pose et le saisit. Nous appellerons une pareille conscience: conscience irréfléchie (conscience du premier degré). Aucun "Je " n'habite la conscience irréfléchie, car si la conscience irréfléchie était habitée par un "Je ", elle perdrait sa spontanéité (son intentionnalité). Le je est un objet (au même titre que le monde) pour la conscience " (cf. E.T.E., pp. 18-26, texte souligné par nous).

Ce premier degré de conscience chez Sartre, la "conscience irréfléchie ", est méconnu par Husserl dans les Recherches logiques et les Ideen I, mais reconnu par Husserl dans les Ideen II. Husserl dit que l'" auto-perception est une réflexion (auto-réflexion de l'ego pur) et présuppose par essence une conscience irréfléchie " (Ideen II, p. 338).

La conscience irréfléchie " n'est pas la conscience interne dont parle Husserl dans Les Recherches logiques, parce que la conscience interne est le deuxième acte par lequel la conscience dirige son attention vers elle-même. Dans la "conscience irréfléchie ", il n'y a pas de réflexivité de la conscience, mais il y a apparition de l'essence de la conscience comme savoir de soi, présence immédiate et spontanée de soi-même. C'est ce que Merleau-Ponty exprime plus ou moins en

ces termes: le propre (ou l'essence) de la conscience est d'être consciente d'elle-même spontanément et immédiatement; il n'y a pas un seul instant où la conscience est ignorance (ou oubli momentané) de soi. L'idée d'une conscience comme totalement consciente d'elle-même est défendue par Brentano, Sartre et Merleau-Ponty.

Dans les Recherches logiques, Husserl soutient l'idée d'une "conscience inconsciente" comme étant possible (non absurde). Dans les Ideen II et surtout dans Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Husserl comprend que son maître Brentano a raison de soutenir que "l'idée d'une "conscience inconsciente" est absurde et contradictoire" (cf. Psychologie du point de vue empirique).

L'originalité de Sartre réside dans le fait qu'il affirme l'autonomie de la "conscience irréfléchie", c'est-à-dire le fait qu'il n'y a pas un "je" habitant dans la "conscience irréfléchie" (elle est auto-suffisante). Le fait que la "conscience irréfléchie" est non réflexive permet à Sartre de distinguer la conscience du psychique, parce que "le psychique est un ensemble d'objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui ne se donnent que par une opération réflexive et qui ne se donnent que par profils (comme les objets de la perception)" (cf. E.T.E. p. 8). La conscience prend conscience du psychique et de tout ce qui est. L'autonomie de la conscience irréfléchie détruit l'idée du "Je" comme étant nécessaire à la conscience et comme habitant de la conscience (point de vue de Sartre).

Le deuxième degré de conscience, c'est la "conscience réfléchie". La conscience réfléchie est tantôt conscience

d'objet, tantôt conscience de la conscience d'objet. Sartre écrit ceci: "Entendons-nous: la certitude de cogito est absolue car, comme le dit Husserl, il y a une unité indissoluble de la conscience réfléchissante et de la conscience réfléchie (au point que la conscience réfléchissante ne saurait exister sans la conscience réfléchie). (...) La conscience qui dit: "Je pense " n'est précisément pas celle qui pense " (E.T.E., p. 28). Avec le "cogito " Sartre retient le deuxième et le troisième degré de la conscience: la conscience réfléchissante (non positionnelle d'elle-même et positionnelle de la conscience réfléchie) et un acte thétique au second degré par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi (cf. E.T.E., p. 29).

Le deuxième degré de la conscience selon Sartre est la reprise du troisième concept de conscience chez Husserl dans les Recherches logiques, à savoir la "conscience comme intentionnalité " qui se résume dans la phrase "toute conscience est consciente de quelque chose ". Le troisième degré de la conscience chez Sartre exprime la réflexivité de la conscience interne comme deuxième acte ou conscience au second degré, c'est-à-dire une conscience au second degré, c'est-à-dire une conscience dirigée sur la conscience, la deuxième conscience prise pour objet).

A aucun degré de conscience l'ego transcendantal n'occupe une place privilégiée. L'ego n'habite pas dans la conscience, mais il est objet devant la conscience. L'ego relève du psychique et non de la conscience. "L'ego transcendantal doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique. Le cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo "cogito " n'est pas "j'ai conscience de cette chaise ", mais: il y a conscience de cette chaise. Ce contenu est suffisant pour

constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie " (cf. E.T.E., p. 37).

Sartre soutient une position opposée à celle de Husserl, lequel soutient que l'ego pur (ou l'ego transcendantal) est le "résidu phénoménologique" qui résiste à tous les "mis hors circuit". Sartre est ici proche de la position de Merleau-Ponty, qui pense que la "réduction complète est impossible" et que, partant, le sujet humain ne peut pas être un "ego pur" au sens husserlien du terme.

Pour Sartre, l'ego est fuyant, il n'apparaît qu'à l'occasion comme un acte thétique au second degré. Il n'y a aucune nécessité à ce que l'ego pur soit toujours là comme ce qui accompagne mes représentations l'ego pur est différent de l'individu que je suis. "Bien se connaître", c'est prendre sur soi le point de vue d'autrui, c'est-à-dire un point de vue forcément faux " (cf. E.T.E., p. 69). Il n'y a pas d'intériorité, il n'y a pas de connaissance de soi .le propre de la conscience est d'être une intentionnalité, c'est-à-dire d'être tournée vers le monde, d'être un éclatement (au sens ou Sartre utilise vers le monde(vers l'extérieur). "...la conscience est positionnelle du monde. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigée vers le dehors, vers la table; toutes mes activités juricatives ou pratiques, toute et s'y absorbent" moment se transcendent, visent la table et s'y absorbait" (cf. E.T.E., p. 115 E.N., Introduction III., Le cogito préreflexif et l'être du percipere).

III. La Place du mot "conscience" dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty

Nous reprendrons ici les références explicites (voire implicites) de Merleau-Ponty à la conscience. Nous voulons relever les différents usages possibles du mot dans ses écrits afin de comprendre la signification profonde du mot et le rôle qui lui est attribué (ou reconnu).

1. Les usages du mot "conscience"

"Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, (organique, psychologique, ou même sociale). (...). Le monde est l'ensemble des relations objectives portées par la conscience " (S.C., p.v, introd.). Tel est le but de Merleau-Ponty en écrivant son livre structure du comportement (ou S.C., 1942). Quel est le sens et quelle est la structure de la conscience au niveau de la Structure du Comportement ? Ce sens a-t-il changé ou est-il resté le même, quant à l'essentiel dans les autres écrits de Merleau-Ponty ? Quelle est la place du mot "conscience" dans sa philosophie ? Quels sont les différents usages possibles du mot dans ses écrits ? ce sont là quelques questions auxquelles nous nous proposons de répondre dans ce paragraphe.

Merleau-Ponty distingue deux types de conscience: La conscience naïve et la conscience transcendantale.

a) Conscience Naïve

- "La conscience Naïve est réaliste (cf. S.C., p. 251), son "réalisme est empirique" (S.C., p. 254). Pour parler le langage kantien, le réalisme de la conscience naïve est un

gage kantien, le réalisme de la conscience naïve est un réalisme empirique, - l'assurance d'une expérience externe qui ne doute pas de sortir des "états de conscience" et d'acquiescer à des objets solides, - et non à un réalisme transcendant qui poserait en thèse philosophique ces objets comme les causes insaisissables de "représentations" seules données" (cf. S.C., pp. 254-255).

- "La conscience Naïve ne voit pas en elle la cause des mouvements du corps et pas davantage elle ne la met en lui comme pilote en son navire. Cette manière de penser appartient à la philosophie, elle n'est pas impliquée dans l'expérience immédiate. Le corps c'est le corps vécu" (s.c., p. 255).
- "Dans la conscience Naïve, le rapport de la chose perçue à la perception est un rapport magique" (cf. S.C., p. 256). "On peut dire, si l'on veut, que le rapport de la chose perçue à la perception, ou de l'intention aux gestes qui la réalisent, est dans la conscience naïve un rapport magique" (Ibid).
- La conscience Naïve est un flux d'événements individuels (S.C., pp. 292-293).
- La conscience Naïve, c'est l'expérience perceptive ou la conscience perceptive ou perception vécue, (S.C., p. 297).

Toutes ces expressions nous montrent suffisamment que la conscience naïve est avant tout et principalement une conscience du monde. "La conscience du monde n'est pas fondée sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines: il y a pour moi, un monde parce que je ne m'ignore pas; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde" (P.P., p. 344). La conscience naïve est spontanée, immédiate, expérience perceptive ou conscience du monde. "Le monde est l'ensemble des relations objectives portées par la

conscience" (S.C., p.v, intro.). La conscience naïve exprime notre ouverture au monde que nous n'avons pas choisie. Nous n'avons pas à choisir ou à vouloir être ouvert au monde, nous sommes condamnés à nous ouvrir au monde au même titre que Sartre parle de l'homme condamné à être libre. Mon corps est attiré par le monde, c'est-à-dire qu'il est affecté (affectivité) et séduit par le monde. Je suis au monde, je trouve le monde déjà là, j'ai conscience du monde.

La conscience naïve distingue bien la chose de son apparaître. Elle croit atteindre la chose même par la perception. "Elle n'imagine pas que le corps ou que des représentations mentales fassent comme un écran entre elle-même et la réalité" (s.c., p. 253). Au niveau de la conscience naïve, quelle est la situation du sujet percevant? Selon Merleau-Ponty le "sujet percevant vit dans un univers d'expérience, dans un milieu neutre à l'égard des distinctions substantielles entre l'organisme, la pensée et l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps. L'ego, comme centre d'où rayonnent ses intentions, le corps qui les porte, les êtres et les choses auxquelles elles s'adressent ne sont pas confondus: mais ce ne sont que trois secteurs d'un champ unique. Les choses sont les choses, c'est-à-dire, transcendantes à l'égard de tout ce que je sais d'elle, accessibles à d'autres sujets percevants, mais justement visées comme telles, et comme telles moment indispensable de la dialectique vécue qui les embrasse" (S.C., p. 256).

Le sujet percevant vit dans un univers de l'expérience, c'est-à-dire dans un univers de sensations et de perceptions. "Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que

l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer. Avec le problème du sentir, nous retrouverons celui de l'association et de la passivité" (P.P., 64-65). "Le sujet percevant est dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps" (s.c., p. 256). Il n'y a pas d'intermédiaire, pas d'écran entre le sujet percevant et les choses perçues. Le sujet percevant est intentionnelle, c'est-à-dire visée d'objet, voué au monde et non dissimulé à lui-même.

La conscience naïve est conscience du monde vécu, conscience intentionnelle, c'est-à-dire conscience positionnelle de l'objet et conscience de soi (puisque je ne m'ignore pas. Je suis non dissimulé à moi-même. La conscience est antéprédicative, elle précède toute thématization et théorétisation. Le propre de la conscience est d'être conscience d'elle-même avant d'être conscience de l'objet. L'apparition pure du moi au moi, la présence du moi ou l'auto-perception est ontologiquement la première évidence source des autres évidences. Selon Merleau-Ponty, la conscience naïve est comparable à la conscience mythique ou à la conscience enfantine. "La conscience mythique ou onirique n'est pas un flot d'expériences sans communication et d'où l'on pourrait sortir. La conscience mythique est ouverte sur un horizon d'objectivations possibles. Le primitif vit ses mythes sur un fond perceptif assez clairement articulé pour que les actes de la vie quotidienne, la pêche, la chasse, les rapports avec les civilisés soient possibles. Le mythe lui-même, si diffus qu'il puisse être, a un sens identifiable pour le primitif, puisque justement, il forme un monde, c'est-à-dire, une totalité où chaque élément a des rapports de sens avec les autres" (P.P., p. 338). L'espace est existentiel; et l'existence est spatiale, affirme

Merleau-Ponty (cf. P.P., p. 340). "La conscience n'est ni position de soi, ni ignorance de soi, elle est non dissimulée à elle-même, c'est-à-dire qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière à elle, bien qu'elle n'ait pas besoin de le connaître expressément. (...) Le vécu est vécu par moi. (...) L'apparaître n'est pas l'être, mais phénomène" (cf. P.P., pp. 342-343). Ce qui n'est que vécu sans conscience de ce vécu est ambivalent et ce qui est senti ou perçu sans un sujet prenant conscience du sentier ou du percevoir est ambivalent et confus. Dans la conscience d'objet, il y a toujours déjà implicitement conscience de celui devant qui l'objet se donne comme objet, car sinon il serait un objet non-sensé (in-sensé).

b) Conscience-transcendantale

Merleau-Ponty dit que la "conscience transcendantale, la pleine conscience de soi, n'est pas toute faite, elle est à faire, c'est-à-dire, à réaliser dans l'existence" (S.C., pp. 300-301). Elle est une structure devant laquelle toutes choses, tout ce qui est, existent comme objet. le corps et l'âme sont des objets devant la conscience transcendantale dont la qualité essentielle est d'être légiférante et constitutive du monde. Elle est la source radicale de signification et d'intelligibilité. "La conscience transcendantale est le foyer où tous les objets dont l'homme puisse parler et tous les actes mentaux qui les visent empruntent une clarté indubitable" (S.C., p. 265).

Merleau-Ponty considère la conscience transcendantale comme un "sujet épistémologique", comme la "source radicale d'intelligibilité, de sens ou de significations", comme ce sans quoi les mots tels que "réflexion", "thématisation", "constitution" n'auraient aucun sens. La philosophie a pour tâche

l'étude du rapport entre le "sujet épistémologique" et son objet (tous les objets dont l'homme puisse parler et tous les actes mentaux qui les visent). La philosophie a pour préoccupation la clarification du rapport entre "conscience transcendante" ou "sujet épistémologique et son objet (qui n'est autre que l'être en tant qu'être ou l'être en général, c'est-à-dire tout ce qui est). La conscience transcendante" est le point de départ de toute réflexion philosophique. Elle est impliquée dans les descriptions du psychologue, pour peu qu'elles soient fidèles" (P.P., pp. 72-73). Autrement dit, la conscience transcendante se distingue de la conscience naïve par degrés de perfection et non pas par nature (ou essence). On peut passer sans changement radical d'attitude, sans époque, de la conscience naïve à la conscience transcendante. Les exigences de la description fidèle et des analyses rendent la "conscience naïve à son seuil supérieur" et font émerger la "conscience transcendante" comme lieu d'émanation de leur intelligibilité.

Dans la philosophie de Merleau-Ponty, la "conscience transcendante" s'avère le point de départ et elle s'est imposée à son esprit dès ses premières publications, ou plus exactement dès sa rencontre avec les écrits d'E. Husserl. Le principe de "conscience transcendante" comme point de départ de la réflexion philosophique est considéré par Merleau-Ponty comme un acquis définitif est décisif de la philosophie. C'est dans cet esprit qu'il écrit ceci: "L'idée d'une philosophie transcendante, c'est-à-dire, celle de la conscience comme constituant l'univers devant elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience externe indubitable, nous paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion" (S.C., p. 293, souligné par nous).

c) Rapport entre conscience naïve et conscience transcendante

La conscience naïve est ouverte au monde, affinité avec le monde, intentionnelle, visée du monde. Elle est une opération qui se réalise en faveur de l'objet et presque en défaveur de "soi". Le "soi" n'est pas visé par la conscience, c'est-à-dire que la conscience ne se vise pas elle-même, mais vise l'objet devant elle sans être oubli momentanée de soi. A cela, Merleau-Ponty répond qu'en réalité, contrairement au point de vue de Husserl dans les Recherches logiques, il n'y a jamais oubli de soi, car le propre de la conscience est d'être non dissimulée à elle-même. C'est en tant que la conscience est avant tout conscience d'elle-même qu'elle peut être conscience d'objet. Mais au moment même où elle est conscience d'objet, elle n'a plus besoin de prendre expressément connaissance d'elle-même, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais oubli total de soi pour s'abandonner uniquement à l'objet, et c'est cela qui fait croire à l'oubli de soi. Cet oubli de soi ne serait qu'une stratégie du chercheur visant à atteindre la chose elle-même dans son objectivité. Si cet oubli pouvait être total à un moment donné de la recherche, le chercheur ne saurait rien dire sur les résultats de ses recherches. C'est pourquoi, Merleau-Ponty dit "Qu'il n'est rien en elle qui ne s'annonce de quelque manière à elle, bien qu'elle n'ait pas besoin de le connaître expressément" (P.P., pp. 342-343). L'être ne nous est accessible que par son apparaître devant la conscience, c'est-à-dire comme phénomène. Le phénomène c'est de l'être pour nous, c'est-à-dire de l'apparaître de l'être devant notre conscience. Nous n'avons accès qu'aux phénomènes et non à l'être-en-soi (ou l'être en lui-même). La philosophie ne doit pas étudier l'être, mais elle doit et ne peut étudier que "les phénomènes", c'est-à-dire, l'apparaître de l'être

devant la conscience". Comme chez Husserl, la philosophie doit être une phénoménologie (étude des phénomènes).

"Seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivités et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée. C'est aussi, pourquoi, la phénoménologie est une phénoménologie, c'est-à-dire elle étudie l'apparition de l'être à la conscience, au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance" (P.P., p. 74).

La phénoménologie est une philosophie qui connaît ses limites. Elle n'étudie pas l'être en général, mais elle étudie quelques phénomènes, c'est-à-dire quelques apparitions de l'être devant notre conscience. Cette conscience est avant tout et principalement une conscience perceptive (ou conscience naïve). La réflexion porte sur les données de la conscience perceptive prenant conscience d'elle-même. La réflexion porte sur l'irréfléchi et "elle est une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi (du vécu, de la Lebenswelt)" (P.P., p. 74).

La conscience naïve et la conscience transcendantale expriment la même structure à des degrés divers (de perception). L'une n'exclut pas l'autre, mais il y a recoupement et l'entrelacement entre les deux. La conscience transcendantale suppose toujours déjà l'existence de la conscience naïve ou conscience perceptive. La conscience naïve, peut se suffire à elle-même, car elle est la conscience du commun des mortels ou de l'homme ordinaire. Dans la vie de chaque jour, par contre, l'homme se montre capable de faire un discours sur un

autre discours du premier ordre, c'est-à-dire de transcender la conscience perceptive par souci de clarification. Tout se passe comme si les exigences de la vie de l'homme ou de l'être de l'homme sont telles qu'il a besoin d'une "conscience transcendantale" pour compléter et rendre opérationnelle et rationnelle la conscience naïve. Le sujet qui médite ou réfléchit tout en se situant dans l'attitude transcendantale n'oublie jamais qu'il est un sujet individuel ayant un corps et qui est situé quelque part dans le monde (qui était déjà-là avant sa naissance). A ce propos, Merleau-Ponty dit ceci: "L'ego méditant ne peut jamais supprimer son inhérence à un sujet individuel, qui connaît toutes choses dans une perspective particulière. La réflexion ne peut jamais faire que je cesse de percevoir le soleil à deux cents pas, un jour de brume, de voir le soleil "se lever" et "se coucher", de penser avec les instruments culturels que m'ont préparés mon éducation, mes efforts précédents, mon histoire, je ne rejoins donc jamais effectivement, je n'éveille jamais dans le même temps toutes les pensées originaires qui contribuent à ma perception ou à ma conviction présente" (P.P., 74-75, souligné par nous).

La "conscience transcendantale" est une structure qui rend possible l'objectivité, c'est-à-dire qu'elle est une subjectivité fondatrice de l'objectivité. La conscience naïve est psychologique, conscience d'un sujet individuel, empirique, etc. La conscience naïve, c'est avant tout la conscience de mon corps. Mon corps c'est mon corps vécu. Mon corps vécu c'est ma conscience, donc la perception n'est possible que pour un corps vécu. Je ne peux percevoir que grâce à mon corps (qui est ce sans quoi rien ne m'est possible). Mon corps vécu est le sujet de mes perceptions puisqu'il est à la fois sensible et spirituel, corps et âme, matière et forme. La conscience et le-

même est un acte de l'existence incarnée, un produit de l'union préalable de l'âme et du corps. La conscience est une perception interne et, par conséquent, une perception adéquate (cf. logiques). A ce niveau, mes perceptions sont davantage vécues que connues. Au stade de la conscience transcendantale, mon corps devient partiellement objet. C'est à ce stade que la connaissance objective devient réalisable. Du point de vue de Merleau-Ponty, le corps vécu est le comportement global de l'individu c'est-à-dire sa forme. Le comportement global est une forme et non pas l'ensemble des reliefs conditionnés comme chez Pavlov. Nous y reviendrons dans les autres chapitres de cette thèse.

III.2. Problèmes philosophiques de la "consciences"

La conscience naïve est une ouverture au monde (se trouvant déjà là liée à un corps individuel (singulier) et sensible, un corps individuel qui est un élément du monde. La conscience naïve, c'est la conscience perceptive, laquelle n'est possible qu'en tant qu'elle est incarnée dans un corps. Mon corps, c'est d'abord et avant tout "mon corps vécu" ou "mon corps propre", c'est-à-dire le corps dont j'ai conscience et dont j'ai conscience qu'il est moi-même". C'est mon corps qui perçoit en tant qu'il est moi-même". C'est mon corps qui perçoit en tant qu'il est vivant et existant. Mon existence peut s'expliquer que comme "existence incarnée dans un corps propre". Mon corps est sans quoi il n'y aurait pas de monde pour moi, car le monde n'est que ce que "je vois grâce à mon corps", c'est-à-dire "ce sur quoi porte mon regard" ou "ce que je perçois par mon corps". Ontiquement, mon corps biologique est antérieur à mon corps vécu, mais ontologiquement le corps vécu précède le corps biologique (anatomique). Nous

n'oublions pas que le corps vécu n'est possible que s'il y a préalablement (ontologiquement, empiriquement) un corps biologique. Du point de vue de la connaissance, je n'accède au corps biologique qu'en passant par le "corps vécu ou corps propre", structure à priori et structure fondatrice des autres structures.

La conscience transcendante, au contraire, englobe le monde dans son fond, car le monde n'est autre que le monde vécu, celui dont je prends conscience et que je regarde (je perçois ou je vois). Il n'y a de monde que devant ma conscience (ou devant une conscience quelconque). le monde est objet spécial et spécifique qui ne peut être totalement objet (devant moi ou devant ma conscience). La conscience transcendante est constitutive du monde et donation des sens. Si mon monde, c'est d'abord le monde vécu par moi; alors le moi précède le monde vécu, et comme le monde vécu par moi; alors le moi précède le monde vécu, et comme le monde vécu est ontologiquement premier par rapport au monde réel ou monde en soi, s'il en existe, il ira sans dire que le moi précède le monde réel (monde extérieur, ou monde en soi). Dans cette perspective c'est donc l'idéalisme qui a raison sur le réalisme ou l'emprisme. Le moi ou la conscience est le principe premier, la structure première, la donnée première, le fondement de tous les fondements dont l'homme puisse parler avec certitude. "Toute réalité concevable est objet devant la conscience". L'effort de la philosophie se limitera à clarifier et à élucider le rapport de la conscience (devant laquelle tout être est objet) et de son objet (la totalité du réel, c'est-à-dire, tout ce qui est concevable). Husserl s'en tient à cette tendance jusqu'au bout, il est défenseur de l'idéalisme transcendantal.

Merleau-Ponty défend avec acharnement les deux tendances décrites dans ce paragraphe (III.2), c'est-à-dire qu'il soutient à la fois le réalisme (ou empirisme) et l'idéalisme transcendantal. Cette défense s'articule autour de ce qu'il nomme l'"expérience incarnée". L'homme ne peut se comprendre que comme un composé indivisible de l'âme liée au corps. Mon corps est inséparable de ce qui me permet d'en prendre conscience. J'ai conscience de mon corps grâce à mon corps et grâce à une dimension spéciale qui est jointe au corps tout en étant pas lui. L'âme est définitivement et absolument liée au corps (à tout le corps) et tout ce qui se réalise dans la vie d'un homme résulte toujours de la jonction âme-corps.

Merleau-Ponty reproche à l'idéalisme transcendantal d'oublier que la réduction phénoménologique n'est jamais complète, que l'ego transcendantal n'oublie jamais ses origines, au risque de se supprimer lui-même, c'est-à-dire que l'ego transcendantal reste enraciné dans son historicité (son passé, son éducation, sa culture, sa langue, etc.). L'ego transcendantal ne peut jamais se situer dans une position qui le rende inattaquable et le mette à l'abri de tous les préjugés. L'ego transcendantal est toujours lié ou inhérent à un sujet empirique et, de ce fait, sa vision des choses et du monde se réalise dans une certaine perspective.

Merleau-Ponty soutient avec la même détermination l'ontique (corps biologique précédent le corps vécu, monde réel précédent le monde vécu) et l'ontologique (seul le corps vécu me donne accès au corps biologique, seul le monde vécu me permet de parler du monde réel) et il met l'accent sur l'entrelacement, le recouplement, l'entrecroisement entre l'ontique et l'ontologique (l'un a besoin de l'autre).

Abondant dans le même sens, Bernard Sichère, dans son livre Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie ⁽¹⁵⁾, affirme ceci: "Merleau-Ponty considérait la phénoménologie comme une doctrine générale de l'existence "incarnée" qui nous fait échapper à la double aporie du "matérialisme" (il veut dire: de positivisme) et de la "philosophie de l'esprit". Ce qui sépare à ses yeux la phénoménologie de tout empirisme et de tout réalisme, c'est qu'elle pose que le monde dont nous parlons est monde pour une subjectivité ou une conscience; ce qui la sépare de tout idéalisme traditionnel, c'est que l'opération (eiene Weiese des Fungierens), que donc elle n'est jamais entièrement donnée à elle-même, jamais entièrement pure, toujours prise dans une facticité. C'est par là justement que Merleau-Ponty entend désormais rendre compte de la production philosophique: "si donc nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une opération créatrice (nous soulignons) qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi", de sorte que "le grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète" (op. cit., p. 65).

La citation de Bernard Sichère ne fait que confirmer ce que nous avons déjà affirmé et confirmé précédemment à savoir que la philosophie de Merleau-Ponty se réalise entièrement dans la croisée des chemins entre l'idéalisme transcendantal et le matérialisme (ou positivisme - voire empirisme). Elle est une

(15) SICHERE, Bernard, Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie, Paris, Bernard Grasset, 1982, 252 pages, p. 65.

philosophie considérant la réflexion comme "une opération créatrice qui participe à la facticité de l'irréfléchi", et la conscience comme une opération (la conscience n'est jamais entièrement donnée à elle-même, jamais entièrement pure, mais toujours prise dans une facticité).

Nous aurons l'occasion de continuer l'examen de ce problème philosophique. Nous passons maintenant à un autre type de problèmes liés à la philosophie de la conscience de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty dit que la "conscience transcendantale, la pleine conscience de soi n'est pas toute faite, elle est à faire, à réaliser dans l'existence" (S.C., pp. 300-301). La conscience transcendantale est une possibilité réelle et réalisable dans l'existence et elle n'est pas quelque chose qui est donné à elle-même. Dire que la conscience transcendantale est "à faire, à réaliser dans l'existence", c'est reconnaître qu'elle est envisagée comme possibilité réelle. Combien de temps faut-il pour réaliser la "conscience transcendantale" dans notre existence? Est-elle la marque de la pleine maturité du chercheur ou du génie dans une période de sa vie? Sa réalisation est-elle occasionnelle dans l'existence individuelle du philosophe? Une fois réalisée, garde-t-elle une certaine permanence? Est-elle une opération toujours à recommander? Est-ce un idéal vers lequel on tend, on s'approche sans jamais y arriver pleinement? Ces questions trouvent leurs réponses dans la philosophie de Merleau-Ponty où la conscience transcendantale est reconnue comme une instance dans laquelle le philosophe (ou le chercheur) s'installe au moment de ses recherches et de ses réflexions philosophiques. Elle exprime l'universel qui est en chacun de nous, c'est-à-dire la possibilité de transcender en chacun de nous, c'est-à-dire la possibilité de

transcender les perceptions individuelles et de produire des idées universelles.

La conscience transcendantale c'est le dépassement ou le débordement de la conscience naïve, c'est l'émergence de la pleine conscience de soi à soi comme un soleil pouvant éclairer le champ des connaissances humaines. Merleau-Ponty dit que "la pensée des pensées, le "cogito", la pure apparition de quelque chose à quelqu'un, et d'abord de moi à moi, ne peut pas être pris à la lettre et comme l'attestation d'un être dont toute l'essence est de se savoir, c'est-à-dire d'une conscience. C'est toujours à travers l'épaisseur d'un champ d'existence que se fait ma présentation à moi-même. L'âme pense toujours, non qu'elle soit toujours en train de constituer des idées, mais parce qu'elle est toujours directement ou indirectement branchée sur le monde, en circuit avec l'histoire. (...) Une signification, si elle est posée par une conscience dont toute l'essence est de savoir ce qu'elle fait, est nécessairement close. La conscience n'en laisse aucun recoin inexploré. Et si au contraire on admet à titre définitif des significations ouvertes, inachevées, il faut que le sujet ne soit pas pure présence à soi et à l'objet. Or, ni au niveau du perçu, ni même au niveau de l'idéal, nous n'avons à faire à des significations closes" (cf. A.D., pp. 290-291 souligné par nous).

La conscience transcendantale est la marque de la pleine maturité du philosophe (ou du chercheur en général), il est recommandé à chaque philosophe d'y parvenir, au moins une fois dans sa vie. Husserl parle de la nécessité, pour chaque philosophe, de réeffectuer le "cogito" au moins une fois dans sa vie (cf. M.C.). Merleau-Ponty considère cette recommandation

de Husserl comme le point de départ et comme une acquisition définitive de la philosophie (cf. S.C., p. 293).

Sur le rôle de la conscience transcendantale en philosophie, Sartre est du même avis que Husserl et Merleau-Ponty, mais les trois auteurs n'argumentent pas de la même façon. Pour Sartre, la conscience en tant qu'elle est intentionnelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est tournée vers le dehors, vers quelque chose de distinct d'elle-même, elle est une transcendance ou, encore mieux, elle est transcendantale. La conscience transcendantale est auto-suffisante, elle n'a pas besoin d'un ego transcendantal. Merleau-Ponty ajoute aux arguments de Sartre que le sujet humain ne peut jamais devenir un "ego transcendantal husserlien", parce qu'il demeure enraciné dans le corps de chair (ayant son individualité, sa singularité, etc.). le sujet humain est sous l'emprise de son corps propre, de son éducation, de sa culture et de son histoire. le sujet humain ne peut être qu'un "ego-homme", qu'un "ego psycho-physique" et un "existant" (une existence incarnée). Sartre rejette l'"ego transcendantal" comme quelque chose de superflu et de nuisible tandis que Merleau-Ponty le rejette comme quelque chose d'irréalisable dans l'existence, comme un degré supérieur de perfection que l'homme ne peut pas atteindre.

Quant à Husserl, il soutient son idée d'un "ego transcendantal" comme une émergence de la dimension intersubjective dans l'individu, comme un lieu intersubjectif rendant possible l'accord des esprits ou la compréhension réciproque entre les esprits plongés dans les recherches de tous genres. Il n'y a pas de danger de solipsisme parce qu'il y a autant d'ego transcendants qu'il y a d'ego empiriques.

Sartre estime que les arguments avancés par Husserl pour justifier l'absence du danger de solipsisme dans son concept d'ego transcendantal ne sont pas convaincants. Selon Sartre l'idée d'un ego transcendantal est inséparable du solipsisme et de la négation d'une intersubjectivité véritable. En supprimant l'ego transcendantal, on écarte le danger du solipsisme et on fait justice à la conscience qui, par essence, est auto-suffisante et transcendantale. Sartre dit que la "conscience, c'est le néant qui est au cœur de l'homme, elle n'a pas d'essence parce qu'elle est le fondement des essences. La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être, en tant que cet être implique un être autre que lui" (cf. Etre et le Néant, p. 29; rappelons ici que la même idée était déjà présente dans l'Essai sur la transcendance de l'Ego). Sartre dit de la "conscience" ce que Heidegger dit du "Da-Sein". Réfléchir sur la conscience, c'est, selon Sartre, réfléchir sur l'existence. Nous préférons nous arrêter ici dans ce premier chapitre qui nous a permis de comprendre le concept de conscience en phénoménologie de Husserl, de Sartre, et de Merleau-Ponty.

CHAPITRE II

Qu'est-ce que la phénoménologie?

Introduction

I. Phénoménologie chez Husserl

§ 1. - Le concept de phénoménologie

§ 2. - Le concept de réduction phénoménologique

II. - Phénoménologie et genèse de l'existentialisme chez Merleau-Ponty

Conclusion

CHAPITRE II

QU'EST-CE QUE LA PHENOMENOLOGIE?

(DE HUSSERL A MERLEAU-PONTY)

Dans ce chapitre, nous comptons parler succinctement de l'héritage phénoménologique husserlien chez Merleau-Ponty, c'est-à-dire que nous nous proposons de voir en quoi Merleau-Ponty est ou n'est pas le continuateur de la phénoménologie de Husserl. D'une façon générale Merleau-Ponty, nous l'avons déjà dit dans l'introduction générale à ce travail, est le grand représentant du mouvement phénoménologique en France. Il a connu Husserl et il s'est familiarisé avec sa pensée dès 1929 (conférence de Husserl à Paris) jusqu'en 1939 (en avril 1939, il a passé une semaine dans les archives Husserl à Louvain).

Avant de répondre à la question de savoir jusqu'à quel point la phénoménologie de Husserl a influencé celle de Merleau-Ponty, nous jugeons utile de nous interroger d'une part sur Husserl lui-même pour connaître les points essentiels de sa phénoménologie et, d'autre part, sur Merleau-Ponty afin de dégager l'originalité de sa propre phénoménologie. Ce chapitre aurait pu en elle-même être l'objet ou le thème de notre thèse, mais nous nous contentons de lui réserver seulement quelques pages, dans le cadre de notre effort de mise en lumière de l'idée de philosophie chez Merleau-Ponty.

I. E. Husserl

1. Le concept de phénoménologie

La phénoménologie est une science descriptive de la conscience et des essences (ou phénomènes). Elle est une méthode préconisant le rejet total des préjugés et la possibilité d'un recommencement radical en philosophie par le retour "aux choses elles-mêmes" en tant qu'elles sont porteuses de leurs vérités intrinsèques. "Retournons aux choses elles-mêmes" ⁽¹⁶⁾, tel est le mot d'ordre que Husserl donnait à ses disciples. Retourner aux choses elles-mêmes, c'est rechercher des intuitions originaires ayant précédé le discours scientifique. Autrement dit c'est rétablir le contact naïf et originaire avec la réalité avant toute thématization. Il y a un changement d'attitude dans les recherches philosophiques, voire dans les recherches en général.

Pour atteindre son but, Husserl commence son entreprise par une description des essences ou description éidétique. Ce qui est visé dans la description, c'est la saisie de la chose dans ce qu'elle a de permanent et de spécifique (c'est-à-dire de ce qui, en elle, résiste et demeure à travers les variations et constitue la différence essentielle de cette chose avec d'autres). La description nous fait accéder à un niveau de transparence de la chose qui se livre (ou se donne) elle-même à nous. Autrement dit, c'est un processus par lequel la chose arrive à "se donner", à "se confier", à "se dévoiler", à "se mettre à nu" devant le sujet qui l'appréhende.

⁽¹⁶⁾ On peut lire à ce sujet le livre du Prof. Christoff (D), Husserl ou le retour aux choses mêmes, Ed. Seghers, 1966.

Pour s'assurer que c'est la chose elle-même qui se donne à moi, qui me livre son secret, mon moi doit être entièrement et préalablement purifié de tous les préjugés portant sur la chose. La purification du moi exige que ce moi se détache de son empiricité. Le moi qui décrit les choses pour atteindre leurs essences doit être au-dessus des influences empiriques et psychologiques, c'est-à-dire qu'il doit être transcendantal. ce passage du moi empirique et psychologique au moi transcendantal se réalise grâce à la réduction phénoménologique, qui est, selon Eugen Fink ⁽¹⁷⁾, le meilleur disciple de Husserl, l'"étonnement devant le monde". Cet étonnement oblige le sujet à suspendre son jugement et à "rapprendre à voir le monde" (expression chère à Merleau-Ponty). Cette suspension de jugement est appelée "mise entre parenthèses" du monde. La mise entre parenthèses du monde n'est pas le rejet du monde, mais elle est une opération qui nous évite de parler du monde uniquement avec les préjugés des autres. C'est dire qu'elle me permet d'avoir une vue (ou vision) mienne du monde, un rapport moi-monde sans intermédiaire. Il s'agit de faire un petit recul pour se préparer à marquer un pas décisif. La mise entre parenthèses du monde consiste à mettre hors jeu l'existence du monde afin de considérer uniquement ce qui apparaît devant la conscience pure, totalement déliée du monde. La réduction phénoménologique rend possible le passage du moi naturel (attitude naturelle) au moi transcendantal (attitude phénoménologique). Ce passage n'est

⁽¹⁷⁾ Cf. Avant-Propos de Husserl dans De la phénoménologie, Ed. De Minuit, 1974. Dans son Avant-Propos Husserl a reconnu, à Eugen FINK, la qualité de disciple de haute fidélité. En tant que tel, il mérite d'être considéré comme le meilleur (le plus fidèle) des disciples de Husserl.

pas à prendre au sens de quelque chose qui était au point zéro et qui se déplacerait vers le point 1, mais c'est un mot qui exprime le saut (le bond) de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, c'est-à-dire qui exprime l'idée de changement d'attitude. La réduction phénoménologique aboutit à l'ego transcendantal constitutif du monde et donateur de sens (Sinngebung).

L'ego transcendantal est la source radicale des significations. Il met le sujet dans une position confortable lui permettant de voir le monde avec objectivité et netteté. L'ego transcendantal, c'est le sommet de la conscience constitutive des significations. Il est le "pur pouvoir" de signifier, c'est-à-dire le "pur regard intellectuel donateur de sens".

Au niveau de l'attitude naturelle, l'intentionnalité de la conscience exprime la relation d'affinité ou de complicité entre la conscience et son monde. "Toute conscience est conscience de quelque chose (¹⁸), et on peut parler de quelque chose qu'en tant qu'il est objet pour la conscience". L'intentionnalité exprime ici la tendance naturelle qui fait que l'objet se trouve

(¹⁸) "Toute conscience n'est pas conscience de quelque chose.

Si Husserl l'a dit, c'était par excès de joie lors de sa découverte de l'intentionnalité de la conscience. Mais en réalité, dans les autres livres, Husserl a pris soin de distinguer les "actes intentionnels" d'avec les "actes non-intentionnels". Les actes non-intentionnels montrent que la conscience n'est pas toujours conscience de quelque chose. Dans la conscience de la douleur, par exemple, aucune chose n'est intentionnée et la conscience n'est pas intentionnelle. On peut donner aussi d'autres exemples. Ce qui reste évident, c'est que dans la majorité des cas, nous avons affaire aux actes intentionnels. Il serait exagéré d'affirmer que "toute conscience est conscience de quelque chose".

dans l'attente d'être connu ou visé par une conscience, tout comme le mot attend d'être utilisé dans une phrase; l'essentiel de la conscience est de s'ouvrir au monde, de viser le monde, de s'éclater (au sens sartrien) vers le monde, d'être intentionnelle. A ce niveau, l'intentionnalité, l'attitude naturelle, exprime notre rapport naïf au monde. L'ego transcendantal constitue la condition de possibilité nous permettant d'explicitier et de comprendre notre rapport au monde. Bien que le monde existe et précède mon rapport avec lui, je ne peux parler que d'une vue qui est mienne sur le monde. Ce qui distingue Husserl des autres philosophes sur ce point, c'est simplement le fait de mettre l'accent sur "une vue mienne" non influencée par les vues des autres. Il y a en quelque sorte un refus d'aliénation, c'est-à-dire un refus de ne voir le monde que tel qu'on m'a appris à le voir, ce qui empêcherait des remises en question des vues des autres et bloquerait le progrès de l'esprit humain. Il s'agit d'une attitude favorable à la recherche scientifique, car elle pousse chacun à voir de ses propres yeux et à entendre de ses propres oreilles nos relations au monde. Avant d'atteindre le niveau d'ego transcendantal, je suis déjà au monde même sans le comprendre ou le vouloir.

L'ego transcendantal perçoit les choses telles que tout homme normal les percevrait s'il n'était pas bloqué par les influences psychosomatiques, c'est-à-dire telles que tout homme normal est supposé percevoir. L'ego transcendantal est un sujet logique pur totalement délié du psychologisme et de l'empirisme. Il est le fondement de toute objectivité, le pur pouvoir de synthèse et d'analyse.

La phénoménologie est une méthode philosophique qui attire l'attention de philosophe sur le fait que la première phase de la recherche doit lui être consacrée en tant qu'il est une subjectivité devant passer de l'attitude naturelle (psychologique et empirique) à l'attitude phénoménologique (attitude recommandée à tout chercheur honnête et intelligent, attitude situant le chercheur à l'abri des préjugés et l'autorisant à donner sens à ce qu'il y a devant lui). C'est une méthode qui consiste à chercher le résultat pour ainsi dire à l'aveuglette, une méthode qui préconise la recherche fondamentale, au sens strict du terme. Le phénoménologue met entre parenthèses toutes les philosophies du passé pour bien examiner ce qu'il y a en elles de consistant et il s'autorise d'ouvrir des voies nouvelles en philosophie. la phénoménologie est une méthode qui propose de prendre la philosophie dans toute son ampleur, celle que l'Antiquité attribuait déjà à la mère des sciences, la science des sciences ayant un domaine illimité.

Etre phénoménologue, c'est avoir la conviction que les choses elles-mêmes sont porteuses de leurs vérités et qu'elles sont capables de se dévoiler au sujet transcendantal qui se met à les décrire. C'est en faisant des recherches dans tel ou tel domaine que naît une certaine familiarité qui contribue à ce que la réalité se donne en moi avec une évidence apodictique. Etre phénoménologue, c'est s'épargner des préjugés, c'est s'efforcer de comprendre ce que les autres ont dit ou voulu dire avant de les critiquer. Etre phénoménologue, c'est reconnaître que personne n'a dû penser en ma place sur tel ou tel autre objet et que je dois me servir de mes propres yeux et des capacités de penser pour comprendre mon rapport au monde. Etre phénoménologue, c'est reconnaître que la majorité des

problèmes philosophiques, objets de polémiques interminables, sont dus souvent aux fausses interprétations des mots dans l'une ou l'autre langue d'où la nécessité" de commencer les recherches par une critique du langage usuel. Etre phénoménologue, c'est éviter toute précipitation dans les jugements. En se proposant de décrire, le phénoménologue désire rester fidèle aux idées des autres et de les rejeter ou de les accepter en connaissance de cause. C'est pourquoi, vers la fin de sa vie, Husserl considère le philosophe (phénoménologue) comme "débutant perpétuel (Eternel)". L'entreprise philosophique est toujours à recommencer. Husserl lui-même se proposait de recommencer sans cesse sa phénoménologie, et par là même, il exprimait le sort de chaque philosophe, ou en général de chaque chercheur, qui consiste à ne jamais considérer comme définitifs les résultats auxquels on est parvenu.

Etre phénoménologue, c'est refuser de s'aligner sur l'idéalisme et sur l'empirisme, c'est vouloir frayer une voie dans laquelle le débat entre l'empirisme et l'idéalisme n'a pas sa place.

Nous devons distinguer, chez Husserl, deux niveaux dans ses considérations sur la phénoménologie. Le premier niveau est celui développé dans les Recherches logiques, où la phénoménologie se réclame ou se proclame hors du débat classique entre l'idéalisme et le réalisme (empirisme). Cette neutralité a contribué pour beaucoup au succès de la nouvelle méthode philosophique: phénoménologie. Dès la naissance, la phénoménologie s'est caractérisée par le changement d'attitude en philosophie, c'est-à-dire par le rejet total des préjugés, par le souci constant d'atteindre les choses mêmes dans ce qu'elles ont

d'essentiel et de spécifique. Ce changement d'attitude requiert la purification radicale du sujet connaissant (ou du sujet tout court). A ce niveau Husserl considère les problèmes du moi comme inessentiels c'est-à-dire qu'il ne voit pas encore le rôle du moi dans la philosophie. Husserl affirme que c'est l'homme de la rue qui désigne par le "moi" la connexité des vécus.

Le deuxième niveau est consécutif à la découverte de la conscience transcendantale comme source radicale de sens et de signification. A partir des Ideen et jusqu'à la fin de sa vie, Husserl adopte une attitude idéaliste en phénoménologie, de sorte que le rôle moteur est assigné à la subjectivité transcendantale constitutive du monde, voire, en quelque manière, constitutive d'autrui. Il s'agit là d'un idéalisme de type nouveau, à savoir d'un idéalisme transcendantal différent de celui de Kant et de Fichte. Le "moi" cesse d'être le centre subjectif de référence qui fait la synthèse des vécus et il devient le "pur regard" qui accompagne toutes nos représentations. C'est là l'originalité de la phénoménologie par opposition à l'idéalisme classique.

"L'évolution, n'a-t-on cessé de proclamer, par où la phénoménologie husserlienne passa de la position réaliste, ou du moins métaphysiquement neutre, qui avait été la sienne dans les Recherches logiques, à sa position idéaliste ultérieure, résulta, non d'un motif proprement phénoménologique mais d'un préjugé métaphysique, d'une décision injustifiable phénoménologiquement. La voie la plus simple pour lever cette objection capitale, ne serait-ce pas, en reconstituant historiquement cette "conversion" idéaliste de la phénoménologie, de montrer le motif qui la commande? (...) Ce motif est clair: c'est l'évidence de la présence perceptive des

choses comme présence immédiate des choses mêmes "en chair et en os". (Avertissement du traducteur pp. 5 et 11 de L'idée de la phénoménologie, P.U.F., Epiméthée, Paris, 1970).

La phénoménologie est une science des phénomènes purs obtenus par pure description éidétique. Elle est une méthode qui vise la chose elle-même, la présence originaire, le contact naïf et sans intermédiaire avec l'essence de la chose. Elle étudie la conscience comme une région de l'être, conscience qui est essentiellement vide et ouverte au monde, c'est-à-dire enfin intentionnalité. Elle utilise des métaphores archéologiques radicales: soubassement, fondation, instauration, etc. La conscience est une région spéciale de l'être, région devant laquelle tout objet est en corrélation.

L'expérience perceptive est le point de départ de la réflexion en science et en phénoménologie. Dans l'expérience perceptive, il y a attirance du sujet par la chose elle-même, comme une sorte d'appel; et, d'autre part, la conscience de l'homme qui perçoit est essentiellement visée d'objets - donc il y a réciprocité ou, plus exactement, il y a intentionnalité. Le sujet percevant donne sens à l'objet perçu, il le constitue. Constituer c'est donner intuitivement un sens dans la perception. Constituer, c'est atteindre, par la connaissance, les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est dévoiler les sens des choses, c'est-à-dire faire voir dans leurs essences les choses par des mots.

Par la perception, nous déblayons le terrain, et par la constitution, nous rendons utile le terrain, nous le mettons en valeur. La perception commençante est dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire qu'elle se réalise devant une conscience naturelle.

La constitution au contraire se réalise devant une conscience transcendantale. Le passage de la "perception" (conscience naïve) à la "constitution" (conscience transcendantale) est analogue à celui du "silence" (vécu) à "l'expression" (connu, explicite), c'est-à-dire aussi de "l'état muet" à "l'état de parole".

Dans la constitution, l'objet est donné à la conscience dans sa nudité, c'est-à-dire "en chair et en os", "en original", "avec son sens". Dans la perception, l'objet nous est donné tel qu'il est et en tant que son être ou son apparaître n'a de sens que devant une conscience ayant le pouvoir de le signifier, de lui donner un sens. Le sens est dans la relation entre la conscience et son objet, c'est-à-dire que le sens est relationnel (il n'est ni dans l'objet pris en lui-même, ni dans la conscience). Le sens ou, plus précisément, la recherche du sens exprime l'originalité de la phénoménologie de Husserl (c'est le point de vue du Prof. Christoff, op. cit., pp. 82-83, et c'est aussi le mien).

2. Le concept de réduction phénoménologique chez Husserl

Husserl dit ceci:

"La réduction phénoménologique nous affranchit des limites du sens de l'attitude naturelle et, par là, de toute attitude relative. L'homme en tant qu'être naturel, et tout particulièrement le savant naturaliste, ne remarque pas ces limites, il ne remarque pas que tous ses résultats sont affectés d'un certain indice qui précisément manifeste le caractère purement relatif de leur sens. Il ne remarque pas que l'attitude naturelle n'est pas la seule possible, qu'elle laisse ouverte des possibilités de conversions du regard qui font ressortir la conscience absolue constituante de la nature et c'est en rapport avec cette conscience, en vertu de la corrélation éidétique entre le

constituant et le constitué, que toute nature doit d'être nécessairement de façon relative. Mais ce qui est éducatif dans la réduction phénoménologique, c'est aussi que désormais elle nous rend principiellement aptes à saisir des changements d'attitude et à reconnaître autant de valeur aux autres attitudes qu'à l'attitude naturelle, lesquelles constituent donc, comme celle-ci, des corrélats d'être et de sens seulement relatifs et limités" (cf, Ideen, p. 254).

La méthode philosophique de Husserl procède par "réduction phénoménologique", et Husserl lui-même s'est toujours senti insatisfait des explications données à ce concept clé de sa philosophie.

Autrement dit, il a toujours manqué des mots lui permettant de rendre totalement l'idée de la "réduction phénoménologique". Cela fait que notre compréhension souffre quelque peu de ce que Husserl lui-même a ressenti comme une lacune.

Toutefois, de tout ce qu'il a dit sur la "réduction phénoménologique", nous avons retenu qu'elle est une opération qui libère la conscience de ses limitations naturalistes, c'est-à-dire de l'attitude naturelle (ou attitude relative à la nature), et qui l'élève au niveau de la pleine conscience d'elle-même et de son pouvoir illimité de donner du sens, de signifier, de constituer.

La réduction phénoménologique délivre la conscience de l'attitude naturelle, fait apparaître la conscience devant elle-même comme source radicale de sens et de significations. "La réduction phénoménologique s'arrête en découvrant le je pur comme regard et origine de sens" (cf. CHRISTOFF, Husserl ou le retour aux choses, p. 38 et suivantes).

La réduction phénoménologique est un processus d'épuration du sujet qui doit se libérer de toutes les impuretés pour accéder au stade de l'"ego pur", qui est au-dessus de tous les préjugés et constitue un pouvoir absolu de donation de sens. C'est à cela que s'attaque Merleau-Ponty en contestant énergiquement l'idée d'une réduction phénoménologique complète (cf. P.P., Introduction). Husserl est convaincu que le sujet philosopant doit accéder au niveau de l'ego pur, c'est-à-dire de "réeffectuer le cogito cartésien" (cf. M.C.).

Il y a là un problème philosophique important sur lequel les débats peuvent encore se poursuivre longtemps.

Il est justifiable que du point de vue de Husserl, pour que l'esprit domine et éclaire la nature, l'ego pur ou l'ego transcendantal soit une possibilité réelle et réalisable. L'ego pur relève de l'esprit pur et absolu. Il est totalement indépendant du "corps propre".

Sa pureté fait son objectivité, c'est-à-dire fait de lui une subjectivité qui est le fondement de toute objectivité.

Cette subjectivité dite "transcendantale" n'est rien d'autre qu'un "regard intellectuel pur et un pouvoir illimité de signifier". Ainsi, le changement d'attitude en philosophie peut se comprendre comme une "conversion du regard intellectuel" (cf. Christoff, op. cit., p. 5).

Dans les Ideen II, Husserl dit que l'"esprit est déterminé par son monde environnemental et il a, lui aussi, une régulation naturelle, étant donné les dépendances de type multiple qu'il présente en vertu de son rapport avec cette nature qui se constitue en relation avec le monde des personnes. Mais cela n'empêche pas qu'il soit absolu, qu'il soit non-relatif" (Ideen II, p. 400, souligné par nous).

Merleau-Ponty est d'accord avec la première partie, mais non pas avec la dernière (celle que nous avons soulignée). Merleau-Ponty ne comprend pas comment Husserl passe de "l'esprit déterminé par son monde environnemental" à "l'esprit absolu et non-relatif". Merleau-Ponty soutient avec raison l'impossibilité humaine d'accéder au niveau d'ego pur en tant qu'esprit pur et absolu. L'ego philosophant est un "ego-homme" lié à sa condition d'homme doté d'un "corps propre", d'un "corps vécu". L'ego n'est pas un "pur esprit", mais il est toujours à la jonction entre l'esprit et la nature, l'âme et le corps.

II. Maurice Merleau-Ponty

Qu'est-ce que la phénoménologie? Telle est la question préalable de Merleau-Ponty dans son Avant-Propos à la Phénoménologie de la perception. Avant de nous livrer aux commentaires, nous essayerons de rester au plus près du texte de Merleau-Ponty. Qu'on veuille bien nous en excuser.

"La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon, elle, reviennent à définir des essences: l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité". C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre, les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin

un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une "science exacte" ⁽¹⁹⁾, mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde "vécu". C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est ..." (P.P., p. I).

"La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique (...). La première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante est de "revenir" aux choses mêmes". Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive, et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie, ou une rivière" (P.P., pp. II et III).

Si le "retour aux choses mêmes" est la première consigne, la "réduction phénoménologique" est la seconde et peut-être la plus importante. Husserl a consacré beaucoup de temps à préciser le sens (ou la signification) de la réduction.

"Pendant longtemps, et jusque dans des textes récents, la réduction est présentée comme le retour à la conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue, animé de part en part par une série d'aperception que le philosophe serait chargé de reconstituer à partir de leur résultat" (P.P., p. V).

La Phénoménologie de la perception cherche à dégager l'essence de la perception, et "chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas

(19) Selon le Prof. Frank, Husserl parle de "science rigoureuse" et non pas de "science exacte" (comme dans la traduction de Merleau-Ponty).

présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité" (P.P., p. XI). La perception est de fait le point de départ de tout processus de connaissance. Elle est la voie d'accès à la vérité. Chercher l'essence de la perception, c'est chercher ce qu'elle est avant toute thématization, avant toute réflexion portant sur la perception. La perception nous permet de décrire le réel tel qu'il est en lui-même indépendamment des observateurs.

"Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur mais le sens qui transparait à l'interaction de mes expériences et à l'interaction de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui fond leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne. Pour la première fois, la méditation du philosophe est assez consciente pour ne pas réaliser dans le monde et avant elle ses propres résultats. Le philosophe essaye de penser le monde, autrui et soi-même, et de concevoir leurs rapports. Mais l'Ego méditant, le "spectateur impartial", ne rejoignent pas une rationalité déjà donnée, ils "s'établissent par une initiative qui n'a pas de garantie dans l'être et dont le droit repose entièrement sur le pouvoir effectif qu'elle nous donne d'assumer notre histoire. Le monde phénoménologique n'est pas l'explication d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art, la réalisation d'une vérité" (P.P., p. XV, souligné par nous).

Le seul Logos qui préexiste, c'est le monde même, la tâche de la philosophie est de replacer dans l'existence, de la manifester. "La vraie philosophie est de apprendre à voir le

monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de "profondeur" qu'un traité de philosophie. Nous prenons en mains notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant. La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même. Toutefois les connaissances s'appuient sur un "soi" des postulats et finalement sur notre communication avec le monde comme premier établissement de la rationalité. (...) La phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère ou de l'histoire à l'état naissant" (P.P., p. XVI).

De la phénoménologie husserlienne, Merleau-Ponty conserve spécialement l'aspect descriptif de la méthode. "Le réel est à décrire". Aux yeux de Merleau-Ponty, la phénoménologie reste essentiellement une méthode descriptive. Il revient également de Husserl l'attitude transcendantale comme la seule attitude philosophiquement valable. Mais le chemin parcouru pour arriver à l'attitude transcendantale est très long chez Husserl et très court chez Merleau-Ponty (pour qui on est presque d'emblée dans l'attitude transcendantale).

Alors que Husserl a mis beaucoup de temps à s'expliquer sur la réduction phénoménologique, Merleau-Ponty constate qu'il y a là un détour, voire une impossibilité de la réduction complète.

Dire que la réduction complète est impossible, c'est en même temps nier le pouvoir suprême que Husserl reconnaît à l'ego transcendantal (ou ego constituant). C'est

presqu'automatiquement exclure toute idée solipsiste et rendre possible le dialogue entre les ego transcendants. Husserl, on le sait, parle aussi de l'intersubjectivité transcendantale comme garante de la vérité et de l'objectivité (cf. Méditations cartésiennes). Comme il a mis l'accent sur l'interjectivité transcendantale que vers la fin de sa vie, tout nous laisse penser qu'il en a parlé pour répondre aux objections des autres philosophes et il est très probable que Merleau-Ponty, lecteur des derniers écrits de Husserl, s'est attaqué à ce que le philosophe (Husserl) aurait pu dire dès ses premiers écrits.

Dans la recherche du sens de l'héritage husserlien chez Merleau-Ponty, nous pouvons également parler du problème capital en phénoménologie: la conscience. Alors que Husserl s'est efforcé de montrer et de confirmer la conscience comme référence ultime, comme ce sans quoi rien ne nous est possible, Merleau-Ponty quant à lui se propose d'abandonner la conscience comme référence ultime. Merleau-Ponty réhabilite le corps (chair) et admet sa primauté ontologique sur la conscience.

Pour moi, mon corps est, la référence ultime. Mon corps, c'est mon "corps vécu", mon "corps conscient", mon "corps propre", c'est-à-dire le Leib ⁽²⁰⁾ (chair), et non pas le körper (corps matériel).

Je vois parce que mon corps est lui-même visible et voyant à la fois. C'est en tant que mon corps est spatialisable et temporalisable que j'ai la conscience intuitive du temps et de l'espace. C'est en tant que mon corps est au monde, ou encore mieux qu'il est une partie du monde que je prends conscience d'être au monde. C'est mon "corps propre" qui perçoit, et non pas ma conscience.

Merleau-Ponty attire notre attention sur le fait que nous ne pouvons plus parler de la conscience comme d'une entité indépendante et séparable du corps.

⁽²⁰⁾ Le corps propre, c'est le Leib (la chair, le corps conscient) et non pas le körper (matérialité du corps). "Bien que dans le mot, körper et Leib, corps et chair, soient numériquement, en fait, un seul et même étant, leurs sens sont définitivement hétérogènes et rien ne peut venir à celui-ci par celui-là) (cf. Origine de la géométrie, p. 98, Introduction de Jacques Derrida).

Nous n'avons jamais affaire à la "conscience non liée à un corps individuel", ni au "corps chose matérielle", mais nous avons dans tous les cas: un "corps vécu" ou "corps propre" à partir duquel on rend compte aussi bien de la conscience que du corps. "Corps vécu" c'est la structure de base.

Rappelons ici également la remarque de Merleau-Ponty sur le concept husserlien de constitution du monde (et d'autres). Il se propose de parler d'institution plutôt que de constitution, et reconnaît au sujet un rôle instituant plutôt que constituant. "Merleau-Ponty entendait par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance ou de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'avenir" (R.C., p. 61).

Merleau-Ponty semble soupçonner la notion husserlienne de "constitution" d'être quasi statique, et c'est dans cet esprit qu'il propose de parler d'"institution", notion qui renferme l'aspect dynamique dans la donation de sens. Nous ne partageons pas l'avis de Merleau-Ponty sur la "constitution", parce que Husserl reconnaît à chaque homme, élevé au niveau de l'Ego transcendantal, le pouvoir de constituer - et les différences constitutions du monde s'affrontent et se confrontent pour aboutir à l'objectivité du monde. Il y a déjà chez Husserl cette ouverture vers l'avenir, vers les autres initiatives, vers d'autres possibilités de constitutions.

En guise de conclusion, nous partageons entièrement la thèse de Marc Richir selon laquelle "le sens de Merleau-

Pontien de la phénoménologie n'est, à rigoureusement parler, ni husserlien, ni heideggerien, mais nouveau, d'une nouveauté propre à ébranler ces jugements chargés de sous-entendus rejetant la phénoménologie au magasin de ces antiquités délaissées par un supposé vrai mouvement de l'actualité ou de l'histoire". (Marc RICHIR, Le sens de la phénoménologie dans "le visible et l'invisible", in "Esprit", n° 6, 1982, p. 125).

La question du sens de la phénoménologie chez Merleau-Ponty est primordiale et stratégique pour celui qui cherche à dévoiler le sens (ou l'idée) de la philosophie dans les écrits de ce dernier. Nous y reviendrons de temps à temps au cours de cette étude qui se propose entre autres de saisir le sens de la philosophie chez Merleau-Ponty. Un sens de la philosophie qui apparaîtra dans le cadre d'une philosophie "transcendantale" comme première phase de la réflexion philosophique. Nous y reviendrons ultérieurement.

Partant de son principe selon lequel "la phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique", Merleau-Ponty s'efforce d'appliquer sa méthode phénoménologique dans le cadre de son approche de la perception. Sa démarche consiste d'abord à décrire "les préjugés classiques" relatifs à la perception, à dénoncer les erreurs de ces préjugés et à trouver sa propre vie.

La première partie de son livre, Phénoménologie de la perception, est consacrée au "corps" (objet de la physiologie, de la psychologie, de l'espace, du langage, etc.). Ce qui est visé dans ses analyses (pp. 79-232), c'est le corps vécu (ou le corps propre, le corps humain et naturel), c'est-à-dire le corps dont nous avons l'expérience avant toute connaissance anatomique,

physiologique, psychologique et autre. Le corps vécu, c'est le corps mien pris comme un tout m'appartenant à cent pour cent. C'est par le biais de mon corps que je suis d'emblée au monde. Merleau-Ponty s'est efforcé de rendre manifeste la différence entre le corps que les sciences prennent pour objet et le corps vécu qui n'est jamais objet.

Dans son approche phénoménologique, Merleau-Ponty présente brièvement les connaissances scientifiques de son temps sur le corps humain et montre les implications de ces connaissances du corps sur le problème de la perception. Une nouvelle théorie du corps apporte presque automatiquement des modifications dans les théories traditionnelles de la perception.

Autrement dit, à une nouvelle théorie du corps correspondrait une nouvelle théorie de la perception. L'empirisme et l'intellectualisme sont remis en question et une nouvelle voie se réclamant au-delà de ces courants historiquement (classiquement) antagonistes voit le jour dans la phénoménologie.

La deuxième partie, consacrée au "Monde perçu", poursuit la même démarche résidant d'abord dans la description fidèle des théories précédentes sur le "Sentir", l'"Espace", la "chose et le monde naturel", "Autrui et le monde humain", etc., puis à la dénonciation de leurs failles et, enfin, à l'ouverture des nouvelles perspectives (cf. P.P., pp. 233-419).

Dans la troisième partie, "l'Être-pour-soi et l'Être-au-monde", où sont abordés des problèmes relatifs au "Cogito" à la "Temporalité" et à la "Liberté", Merleau-Ponty s'attaque aux

considérations métaphysiques. Sa démarche reste la même que dans les deux premières parties (P.P., pp. 421-520).

Ce qui peut soulever des questions fondamentales sur la méthode philosophique de Merleau-Ponty, méthode se voulant phénoménologique, c'est sa relation avec la phénoménologie husserlienne. D'une façon générale, la phénoménologie se définit, chez Husserl, comme l'Etude scientifique de la conscience et des essences. La conscience est ce sans quoi on ne peut rien faire d'autre, c'est-à-dire qu'elle est ce à partir de quoi tout rend sens. "Toute conscience est conscience de quelque chose", toute conscience est relationnelle (intentionnelle).

Mais comme je l'ai remarqué précédemment, le point de départ chez Merleau-Ponty n'est pas dans la phénoménologie de la perception, la conscience, mais le "corps vécu" ou le "corps propre". C'est par "mon corps vécu" que s'établit mon rapport au monde. Mon corps vécu est ma première donnée immédiate et peut-être "unique", sans laquelle rien n'a de sens pour moi. Il y a une primauté ontologique du corps vécu sur tout ce que l'homme peut connaître, concevoir, ou signifier. Le corps vécu est au rang de ce qu'on peut désigner par "conscience sauvage ou irréfléchie". Nous consacrerons le chapitre suivant (chap III) aux analyses du "corps vécu" chez Merleau-Ponty. Les autres théories du corps en phénoménologie peuvent être décrites si et seulement si elles sont susceptibles de nous éclairer sur celle de Merleau-Ponty. Les analyses du corps nous permettront de départager le "corps vécu" et la "conscience" dans le processus de la connaissance chez Merleau-Ponty. Ce qui sépare à la première vue et fondamentalement Merleau-Ponty et Husserl, c'est le fait que

Husserl parle de la conscience comme étant séparable du corps, c'est-à-dire comme étant un dépassement du "corps propre" ou encore mieux, comme une instance devant laquelle tout est objet, y compris le "corps propre".

En revanche, Merleau-Ponty considère le "corps vécu" ou "corps propre" comme une structure primitive à partir de laquelle toutes les autres structures sont possibles, c'est-à-dire que tout est objet devant mon "corps vécu". L'homme existe en tant que "corps vécu", et son existence est toujours "une existence incarnée". Le sujet n'est "conscience pure", mais un "existant", un "corps vécu".

Dans l'optique de Husserl, la phénoménologie est considérée comme la méthode, et non pas comme l'une des méthodes de la philosophie. Comme la valeur d'une science se mesure à sa méthode, Husserl se propose de doter la philosophie d'une méthode valable. La nouvelle méthode philosophique part de la conscience non psychologique, structure devant laquelle tout est objet et peut-être appréhendé objectivement.

La conscience est une donnée ontologiquement première et en tant que telle, elle est le fondement de l'être véritable, au sens où l'homme peut parler de l'être (pour lui).

Le seul être dont l'homme puisse parler objectivement est celui qui apparaît devant la conscience et qui porte un sens ou qui reçoit un sens par la conscience. La conscience est première, elle précède tout ce qui a un sens. Elle est intentionnelle, c'est-à-dire elle est une ouverture au monde, et elle est vouée au monde. C'est par le mouvement réflexif de la conscience sur elle-même que se réalise la reconnaissance de la conscience comme donnée première à partir de laquelle tout s'explique et

tout prend sens. La phénoménologie recommande à chaque philosophie de remonter la filière jusqu'à l'intuition qu'a la conscience d'elle même, ontologiquement première et ontiquement voilée par le poids de notre passé (éducation, culture, expériences vitales, etc.). Le premier volet de la phénoménologie vise la purification totale du sujet, dont l'étape ultime est la subjectivité transcendante. Le second volet de la phénoménologie est dirigé vers l'objet à décrire pour dégager son essence. Le premier volet est lié au second par ce que Husserl nomme l'intentionnalité (toute conscience est conscience de quelque chose, tout sujet est sujet de quelque chose qui est l'objet, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sujet sans objet et pas d'objet sans sujet).

La phénoménologie élabore une théorie de la connaissance basée sur les expériences et le langage, conçus comme sources de toute connaissance. Elle dénonce les problèmes du langage comme étant à l'origine des mécompréhensions en philosophie. La vraie méthode philosophique doit, en principe, commencer par une analyse du langage afin d'éviter des faux problèmes relevant des significations historiques des concepts.

La phénoménologie se propose d'être une méthode directe, saisie immédiate et directe de l'essence de la chose dans ses origines pré-scientifiques. Vers la fin de sa vie, Husserl parle de la Lebenswelt, du monde de la vie ou monde vécu: "Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, ..."⁽²¹⁾ (cf. P.P., p. III).

⁽²¹⁾ "Ce mouvement est absolument distinct du retour idéaliste à la conscience et l'exigence d'une description pure exclut aussi bien le procédé de l'analyse réflexive que celui de l'explication scientifique.

On peut se poser quelques questions sur la citation de Merleau-Ponty: 1) à quelles conditions ce retour aux choses d'avant la connaissance est-il possible?

2) A quel genre de connaissance est-il susceptible de conduire?
Ces deux questions sont capitales pour la compréhension de la phénoménologie en général, c'est-à-dire tant celle de Husserl que celle de Merleau-Ponty.

La phénoménologie se propose de saisir directement les intuitions originaires ou intuitions des essences en mettant entre parenthèses les connaissances disponibles sur tel ou tel autre problème étudié. Mais est-il possible de mener la recherche scientifique dans une absence complète de présupposés (préjugés)? Le sujet ne reste-t-il pas toujours enraciné dans son corps et dans sa culture? Merleau-Ponty a eu raison d'insister sur l'impossibilité de rejeter complètement l'expérience première et naïve, et les préjugés sur l'enracinement du sujet dans un corps et dans sa culture. Mais comme Husserl, Merleau-Ponty parle de la méthode de la saisie directe des essences, du contact naïf avec le monde et les

Descartes et surtout Kant ont délié le sujet ou la conscience en faisant voir que je saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison n'est rien sans le spectacle du monde qu'il lie, l'unité de la conscience, chez Kant, est exactement contemporaine de l'unité du monde, et chez Descartes le doute méthodique ne nous fait rien perdre puisque le monde entier, au moins à titre d'expérience nôtre, est réintégré au Cogito, certain avec lui, et affecté seulement de l'indice "pensée de ..." (P.P., Avant-Propos, p. III).

choses, de l'accès au monde qui précède la connaissance mais dont la connaissance parle toujours.

La saisie directe est-elle possible? N'y a-t-il pas un intermédiaire privilégié, à savoir le langage? Est-ce dans l'absence complète des concepts que se réaliserait le "contact naïf avec le monde"? La perception peut-elle être consciente du perçu sans le langage? Cette question sera longuement abordée dans le chapitre sur la perception et sur le langage.

La perception nous donne accès au monde qui précède la connaissance, et ce monde s'appelle le monde vécu ou le monde de la vie (la Lebenswelt de Husserl). Le vécu n'est pas encore connu, mais il est l'irréléchi sur lequel portera la réflexion (l'opération de connaissance). Comment pouvons-nous nous assurer que nos perceptions actuelles ne sont pas le résultat d'un long processus d'accumulation et d'assimilation des connaissances depuis la naissance jusqu'à ce jour?

Personne ne peut parler objectivement de tout ce qui a concouru à sa perception actuelle, et c'est le langage qui nous donne l'illusion, selon Merleau-Ponty, d'accéder directement à l'essence de la chose sans passer par lui. En mettant provisoirement de côté le rôle du langage dans la perception, nous pouvons également, dans le même ordre d'idées que Merleau-Ponty, mettre l'accent sur le corps propre qui perçoit et qui, en tant que corps propre, est singulier.

Comment arrivons-nous à percevoir le même monde alors que chacun part de son corps propre? Toutes les questions relatives au corps propre seront discutées dans le chapitre suivant (chapitre III consacré au corps).

Avons-nous répondu à la question relative aux conditions de possibilité de l'opération "retour aux choses mêmes ou

retour au monde qui précède la connaissance dont la connaissance parle toujours"? Nous répondons par l'affirmative, puisque nous venons de montrer que la perception donne accès à ce monde qui précède la connaissance. Le sujet percevant doit, au préalable ou simultanément, mettre entre parenthèses les connaissances scientifiques disponibles qui portent sur le monde. Le sujet percevant doit se considérer comme le premier homme devant qui apparaît le monde, c'est-à-dire comme un véritable débutant. Quant à la sous-question sur "le genre de connaissance", on peut dire que c'est la connaissance ordinaire qui est le fondement de la connaissance scientifique. Nous accédons à la connaissance des évidences naturelles, des intuitions originaires accessibles à tous les hommes normaux.

De la phénoménologie de Husserl, Merleau-Ponty retient ce qui suit:

- "... Le corps propre est le moyen de toute perception; il est l'organe de perception, il est nécessairement en cause dans toute perception. (...) le corps propre est en cause en tant qu'organe des sens, librement mû ..."
(cf. Ideen II, p. 92). "Le corps propre qui est toujours porte en lui le point zéro de toutes les orientations de l'ego qui lui appartient. Tout est objet devant mon corps propre qui est toujours "ici", c'est-à-dire qui ne me quitte jamais. Il est le centre d'orientation et la seule chose qui peut se mouvoir spontanément" (cf. Ideen II, pp. 224-225).
- La recherche acharnée du sens originnaire de tout ce qui est, recherche du contact naïf avec l'essence de l'objet. Autrement dit, les deux philosophes partagent la conviction

de "revenir aux choses mêmes" dans la recherche du sens et de la vérité.

Il s'agit ici d'une attitude philosophique qui consiste à se considérer comme un "débutant radical".

D'où l'importance de la perception en phénoménologie.

- Le réel est à décrire. La phénoménologie reste essentiellement une méthode descriptive.
- La conscience transcendantale comme point de départ de la philosophie.
- Rappelons encore une fois qu'il s'agit d'une conscience transcendantale sans ego transcendantal. "Toute réalité concevable est objet devant la conscience transcendantale, source radicale des significations". Merleau-Ponty met l'accent sur le rôle de l'attitude transcendantale et conteste l'ego transcendantal.
- Le monde vécu ou la Lebenswelt comme ayant un rôle important dans la genèse des connaissances. Il y a là une ouverture à la possibilité de la réalisation d'une phénoménologie génétique (mettant l'accent sur la genèse de nos connaissances).
- "La vraie méthode philosophique c'est la méthode directe, la saisie directe et intuitive des essences, c'est-à-dire recherche des origines pré-scientifiques de nos connaissances actuelles" (cf. E. HUSSERL, Philosophie comme science rigoureuse, pp. 5-23).

Merleau-Ponty rejette:

- La préséance ontologique de l'ego logique originaire, qui est un produit de l'esprit, sur le "corps propre", c'est-à-dire l'idée de la primauté ontologique de la conscience sur le corps propre (cf. Ideen II, pp. 295-297 et 297-405).
- C'est en opposition avec cette "préséance de l'esprit sur le corps" que se réalise la réhabilitation du "corps propre". Le "corps propre" est dit réhabilité du fait de sa préséance ontologique sur l'esprit (ou la conscience pure);
- L'idée d'un "ego purement psychique", c'est-à-dire l'idée d'un ego transcendantal, car le psychique est inséparable du corps singulier dont il est l'émanation;
- Le primat de la conscience pure, c'est-à-dire la caractérisation de la conscience comme une région privilégiée devant laquelle toutes les autres régions sont objets et dont elles dépendent (au sens où qu'elles ont). Merleau-Ponty montre que la conscience est dépendante du corps propre et qu'elle ne peut pas être conçue en dehors du corps propre. Il y a, selon Merleau-Ponty, primauté ontologique du "corps propre" sur la "conscience pure" et, partant, primat de la "perception" sur la "pensée". La première évidence, toujours d'après Merleau-Ponty, c'est le "je perçois ceci ou cela", et non plus le "je pense" (comme chez Descartes, Kant, et Husserl);

- L'idée de l'indépendance du psychique par rapport au corps propre auquel il appartient. Pour Merleau-Ponty le psychique est et demeure dépendant du corps propre;
- L'idée d'une réduction phénoménologique complète. Merleau-Ponty dit qu'elle est impossible, c'est-à-dire irréalisable;
- La nécessité de mettre le monde entre parenthèses. Merleau-Ponty dit qu'on ne peut pas et qu'on doit pas mettre le monde entre parenthèses. Le monde est toujours déjà là avant notre naissance. Par conséquent, il faut "faire avec" et non pas prétendre le suspendre. L'homme est au monde, la présence du monde est inséparable de l'existence humaine. Le sujet humain est un "existant", une "existence incarnée" et, par conséquent, il ne peut pas mettre le monde entre parenthèses.

Merleau-Ponty rejette l'ego transcendantal comme ce qui échappe à la condition humaine. Autrement dit, il rejette l'idée qu'il y ait dans l'homme un pur esprit qui se comporterait comme si l'existence humaine ne lui serait d'aucune utilité et n'exerçait aucune influence sur lui. Parler d'un ego pur totalement délié du "corps de l'homme", c'est arriver au niveau de la spéculation métaphysique qui dépoussède l'homme de ses propres potentialités. L'ego transcendantal serait de l'infinitude dans l'homme, de l'universel dans l'individuel, du divin dans l'homme. L'ego transcendantal serait une sorte de divinité qui est en nous, enfouie dans le corps humain et ne pouvant se révéler qu'au prix des réductions progressives. Une divinité qui ne se révélerait être telle que devant celui qui a mis du temps à la découvrir, à la dévoiler comme ce qui était déjà agissant

dans notre vie sans être nommé (ou reconnu), parce qu'agissant comme un "inconscient" qui rend possible la conscience de telle ou de telle autre chose.

Si le sujet était un "ego transcendantal", on aurait des connaissances vraies une fois pour toutes, c'est-à-dire des connaissances achevées et closes. Il se fait que nous sommes toujours devant des connaissances inachevées et ouvertes, c'est-à-dire devant des connaissances susceptibles de doutes nouveaux et de modifications nouvelles.

Nous sommes tenté d'introduire, quelques métaphores théologiques pouvant expliciter l'acharnement de Merleau-Ponty contre l'idée d'un ego transcendantal husserlien qui, pensons nous, serait une illumination divine qui guide l'esprit humain dans ses recherches, et l'homme porteur d'un ego transcendantal serait à son tour un illuminé, un visionnaire, au sens positif du mot. L'ego transcendantal ferait de l'homme un dieu, c'est-à-dire un être infallible ⁽²²⁾.

"L'ego transcendantal" est perçu par Merleau-Ponty comme un néant dans l'être de l'homme, un néant qui donne sens à l'être et qui est condition (ou fondateur) de l'être. L'homme peut-il atteindre une telle perfection? Merleau-Ponty dit que non.

Pour Merleau-Ponty, il n'y a pas de place pour un "ego transcendantal" dans l'homme, c'est-à-dire dans l'existence humaine dont l'être se veut essentiellement un composé inséparable de la conscience et du corps matériel, de l'âme et

(22) Nous avons fait appel à ces concepts théologiques dans le seul but de clarifier le sens de l'ego transcendantal chez Merleau-Ponty.

du corps. Il n'y a jamais l'un sans l'autre, ils sont inséparables. la connaissance humaine n'est possible qu'en tant qu'elle a pour fondement la structure "corps vécu", "corps propre", "corps conscience", "existence incarnée".

Le sujet qui philosophe ou qui fait des recherches scientifiques est et demeure un homme, un existant, un composé inséparable de l'âme et du corps.

Telle est la source de l'existentialisme de Merleau-Ponty.

Nous aurons encore l'occasion de revenir là-dessus tout au long de notre étude.

Merleau-Ponty complétera la phénoménologie de Husserl avec les idées suivantes:

- Mon corps est une présence immuable de moi à moi (cf. P.P., p. 108 et A. DE WAELHENS, op. cit., p. 31).
- "Conscience et corps ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être" (cf. S.C., p. 285 et De Waelhens, op. cit., pp. 52-53).
- "Mon corps propre est sujet de mes perceptions". Contrairement à Husserl, pour qui il y a ego pur qui est le vrai sujet de mes perceptions au moyen de mon corps propre, Merleau-Ponty soutient que mon "corps propre" n'est pas un "moyen" mais il est un sujet de mes perceptions.
- "Le corps propre ou corps connaissant" est un sujet philosophant. Le sujet cesse d'être délié du corps propre, car on a toujours affaire aux sujets humains. Le psychique est et reste dépendant du corps propre.

- La préséance ontologique du corps propre sur la conscience pure (ou sur le psychique) dans le processus de la connaissance. il y a là une réhabilitation du corps propre.
- La possibilité de passer de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique transcendantale sans rupture radicale, sans coupure épistémologique. Ici Merleau-Ponty partage le même point de vue que Fink, le meilleur ⁽²³⁾ disciple de Husserl.
- L'enracinement du sujet philosopant dans un "corps propre", dans sa culture et dans son éducation.

Cet enracinement s'oppose à l'idée d'un ego pur au-dessus de tous les préjugés et totalement indépendant du corps propre. Nous nous arrêtons dans ce chapitre à ces quelques indications sur l'originalité de la phénoménologie de Merleau-Ponty par rapport à celle de Husserl. Nous y reviendrons dans les autres chapitres de notre étude.

(23) L'expression "meilleur disciple" signifie simplement "le plus fidèle disciple". Cette qualification vient du fait que Husserl lui-même se reconnaît dans les analyses de Fink (cf. Avant-Propos de Husserl dans De la phénoménologie).

CHAPITRE III

LE CORPS EN PHILOSOPHIE SELON MERLEAU-PONTY

"C'est dans l'épreuve que je fais d'un corps explorateur voué aux choses et au monde, d'un sensible qui m'investit jusqu'au plus individuel de moi-même et m'attire aussitôt de la qualité à l'espace, de l'espace à la chose et de la chose à l'horizon des choses, c'est-à-dire à un monde déjà là, que je noue ma relation avec l'être". (MERLEAU-PONTY).

Certains philosophes, soucieux de distinguer nettement l'étendue d'avec la pensée, ont négligé le corps, qui appartient à l'étendue au profit du "je pense", considéré comme un produit de l'âme.

C'est par rapport à ces philosophes que Merleau-Ponty prend position en faveur du corps, dont il reconnaît et affirme avec force la primauté ontologique. Il y a chez Merleau-Ponty, une réhabilitation du corps propre. Dans ce chapitre, nous essayerons de comprendre ce qu'il entend par corps propre ou corps humain, ce qui le distingue des psychologues et des physiologistes de son temps et surtout ce qui justifie le rôle du corps en philosophie.

En quoi l'étude du corps intéresse-t-elle le philosophe phénoménologue? Sur quel type de philosophie débouche-t-on après tant de considérations en faveur du corps? C'est à ces questions que nous voulons répondre dans ce chapitre.

I. QU'EST-CE QUE LE CORPS?

Qu'est-ce que le corps selon Merleau-Ponty?

Pour répondre à cette question, nous avons relevé plusieurs expressions utilisées par Merleau-Ponty pour décrire le corps propre.

Par corps propre, Merleau-Ponty entend ceci:

- Corps vécu, corps subjectif, animal des perceptions, existence incarnée, référence ultime;
- Terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face;
- Ce par quoi il y a des objets et l'un des objets de ce monde;
- Le pivot du monde (le point à partir duquel le monde s'articule);
- Un constituant jamais entièrement constitué;
- L'obscurité de la salle devant laquelle peuvent apparaître des êtres précis;
- Lieu commun au psychique et au physiologique; etc.

Le corps, c'est d'abord mon corps. On peut dire que je suis mon corps, mais non pas que j'ai mon corps. Mon corps est spatial et temporel, il est situé comme un point de et dans l'espace.

Mon corps est accessible à la maladie. Mon corps, c'est d'abord et avant tout mon corps vécu.

Je ne saurai jamais me détacher de mon corps sans m'anéantir moi-même comme existant. C'est à partir de mon corps propre que je sais distinguer ce qui est devant moi d'avec

ce qui est derrière moi, ce qui est à ma droite et ce qui est à ma gauche, ce qui est au-dessus de moi et ce qui est en dessous; bref, les notions ou les dimensions de l'espace n'ont de sens que pour un être ayant un corps.

Merleau-Ponty dit que le "corps propre se dérobe, dans la science même, au traitement qu'on veut lui imposer. Et comme la genèse du corps objectif n'est qu'un moment dans la constitution de l'objet, le corps en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relie à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu" (P.P., p. 86).

"Le corps propre" n'est pas le corps objectif, mais il est le corps qui se dérobe à l'investigation scientifique et qui se donne comme comportement global de l'individu.

Il est le "corps vécu", le "corps conscient", le "corps sujet". Je n'ai pas choisi d'avoir tel ou tel corps.

La couleur de ma peau, la forme de mon nez, ma taille, mon cerveau, etc., tout ce qui fait partie de mon corps relève de la facticité, du hasard des rencontres des parents et des déterminations naturelles. Mon corps n'est pas un ensemble décomposable, mais c'est un tout ordonné et organisé.

Un aveugle né, abandonné dans un milieu où il n'entre pas en contact avec ceux qui voient, ne se poserait jamais la question de la vue. Un infirme né, abandonné dans un milieu coupé des contacts avec les personnes non infirmes est incapable de regretter d'être ce qu'il est et il se contenterait de son corps comme étant le seul possible. Le corps d'un noir ne devient réellement noir que par la rencontre avec les blancs, les jaunes et les rouges. Bref, c'est par le corps d'autrui que j'apprends à connaître mon propre corps. Je pars de la conviction qu'il y a

un schéma corporel et que, si l'autre a des yeux dans son visage, il doit être de même pour moi.

Notre rencontre avec autrui, c'est d'abord la rencontre de corps à corps. Le premier rapport du nouveau-né avec sa mère ne consiste pas à voir sa mère, mais plutôt à sentir sa présence; en tétant les seins maternels, c'est toujours la relation de corps à corps qui s'établit. Au premier abord, autrui m'est donné comme corps, et c'est uniquement par la suite qu'on peut dialoguer avec lui et découvrir ses qualités et ses défauts liées à sa manière de penser. A première vue, un homme analphabète peut, de par son corps, apparaître comme un grand savant. Mais le corps tel qu'il se manifeste est loin de nous dévoiler tout l'homme qui est en face de nous. Les apparences sont souvent trompeuses, à telle enseigne qu'un homme doté d'un corps apparemment plein d'innocence peut en réalité, être un grand criminel. Disons que, dans une certaine mesure, le corps de l'homme tel qu'il apparaît donne déjà, qu'on le veuille ou non, une indication sur cet homme. Les psychologues du comportement disent que l'homme est connaissable extérieurement, c'est-à-dire par ce que son corps manifeste. Sans entrer en polémique avec les psychologues du comportement, disons en passant que le noeud du problème réside dans la capacité du psychologue de saisir ce qui est caché à travers ce qui se manifeste, et dans la capacité de ruse des sujets observés.

Par mon corps, je vis mon individualité au monde. Si mon corps est atteint d'une maladie, je suis le seul à souffrir. En cas de douleur psychique, mon corps est également seul à le sentir. Par mon corps, j'ai une identité propre qui me distingue de tous les autres hommes. Dans le cas des vrais jumeaux, il y a une

ressemblance accentuée, mais chacun a son corps propre distinct de celui de l'autre, et si l'un est blessé, l'autre ne le sera pas pour autant.

Dans les relations humaines, l'attirance corporelle et charnelle semble souvent déterminante, mais elle n'est pas auto-suffisante. Pour fonder des amitiés sincères, il faut que, en plus de l'attirance corporelle, les aspirations et les visions du monde se croisent ou s'entrecoupent.

L'insuffisance du corps doit être suppléée par l'intervention de la parole. C'est par la parole que les intentions profondes d'autrui me sont à peu de choses près accessibles.

La parole elle-même est une émergence de mon corps propre, c'est-à-dire une possibilité intrinsèque de mon "corps propre", une expression de mon "corps propre".

C'est en tant que mon corps est une partie du monde que mon être ne peut se comprendre que comme "un être-au-monde".

Dans ma rencontre avec autrui, je vois son corps et il voit le mien, je découvre que mon corps est un corps parmi les autres.

D'habitude, on fait rarement attention au détail de son corps, et c'est souvent dans la rencontre avec un autre, par exemple, dans les relations sexuelles, qu'on apprend à connaître son corps. C'est souvent autrui qui, me dit comment est mon corps et je finis par adopter, face à mon corps, le point de vue d'autrui sur mon corps. La Reine Elisabeth (1ère) d'Angleterre avait des yeux bleus et des cheveux blonds.

Ce sont les autres qui voyaient ces détails des yeux et des cheveux, et la Reine n'a fait que s'identifier à l'image que les autres avaient d'elle. C'est ainsi que ces caractéristiques liées au

corps de la Reine sont entrées dans les canons d'appréciation esthétique des belles femmes d'Europe. Avec cet exemple de la Reine, je veux insister sur le fait que c'est autrui qui m'apprend à connaître mon corps par le biais de son corps et par le biais de son point de vue sur mon corps. A la limite, on peut dire qu'un enfant ayant une tête moyenne et normale et à qui on répéterait dès son jeune âge qu'il en a une grosse, se donnerait moins de peine à vérifier en face du miroir ou à l'aide d'autres instruments de mesure la grosseur de sa tête et se contenterait de répéter lui-même dans les conversations qu'il a une grosse tête. Souvent, on fait sien le point de vue d'autrui, c'est-à-dire qu'on s'identifie au jugement d'autrui sur notre corps, car c'est lui qui le voit entièrement. On ne se voit pas totalement. Il serait intéressant de parler de la perception du corps par le porteur ou l'individu qui est ce corps même.

II. LA PERCEPTION DU CORPS

"Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. (...) De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps un mode de l'espace objectif" (P.P., p. 85).

Merleau-Ponty s'oppose à ce que notre corps soit considéré "comme l'un des objets de ce monde". Selon lui, mon corps est essentiellement "mon point de vue sur le monde", et non mon regard un moyen de connaître, une certaine manière d'accéder à l'objet sans être enfermé dans la perspective, c'est-à-dire dans la

face réellement vue, mais viser l'objet lui-même comme entièrement vu. Merleau-Ponty se propose de montrer que mon "corps propre" n'est pas un objet parmi tous les autres, mais la conditions de tout objet, c'est-à-dire ce devant quoi il y a objet. Pour dégager sa conception du "corps propre", il décrit les théories adverses en vue de faire apparaître leurs lacunes.

Chaque objet occupe une position dans l'espace et dans le temps.

"La position de l'objet nous fait donc passer les limites de notre expérience effective qui s'écrase en un être étranger, de sorte que pour finir elle croit tirer de lui tout ce qu'elle nous enseigne. C'est cette extase de l'expérience qui fait que toute perception est perception de quelque chose, c'est-dire que dans toute perception, il y a un sujet percevant et un objet perçu. L'objet perçu occupe une position dans l'espace, laquelle position est vue ou jugée par rapport à celle de notre corps. "La position d'un seul objet au sens plein exige la composition de toutes ses expériences en un seul acte polythétique. En cela, elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons, comme la notion d'un univers, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicitée, où les rapports soient de détermination réciproque excède le monde, c'est-à-dire d'une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque. Je décolle de mon expérience et je passe à l'idée. Comme l'objet, l'idée prétend être la même pour tous, valable pour tous les temps et tous les lieux, et l'individuation de l'objet, en point du temps et de l'espace objectifs apparaît finalement comme l'expression d'une puissance posante

universelle" (²⁴) (P.P., p. 85). Une fois qu'on décolle de l'expérience, on traite le corps, le monde, et le temps en termes d'idées, c'est-à-dire qu'on va parler de l'idée du corps, de l'idée du monde ou de l'univers, de l'idée que se forme la pensée objective ou la pensée scientifique. La pensée objective suppose déjà réalisé le décollage de l'expérience perceptive. Merleau-Ponty veut que la pensée objective soit la suite naturelle de l'expérience perceptive et que la philosophie se donne pour tâche de découvrir, derrière la pensée objective, l'expérience dont elle est issue.

La position de mon corps me permet de voir un objet, par exemple la maison, sous un certain angle, c'est-à-dire dans une certaine perspective. Mais la réalité "maison" ne se réduit pas à la figure que je vois. Elle est au contraire ce que tout le monde voit de tous les côtés.

Ainsi, à mon niveau individuel, je dois dépasser la perspective dans laquelle je vois la maison pour percevoir la maison dans sa réalité.

C'est là le rôle de la constitution de l'objet. L'objet constitué se donne en original ou en authentique, c'est-à-dire en réalité.

Par la constitution, on décolle de l'expérience perceptive et on saisit l'objet avec son sens, on dépasse la face réellement vue pour viser l'objet lui-même.

(²⁴) "Je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir de mes yeux" (IIe Méditation, AT, IX, p. 25, Descartes cité par Merleau-Ponty, en notes, P.P., p. 85).

Merleau-Ponty s'oppose à Descartes sur ce point, car là où ce dernier dit "je croyais voir de mes yeux" le premier dira "j'ai vu".

II.1. La perception du corps en physiologie mécaniste et le dépassement de cette conception.

Le corps est perçu comme un objet qui s'ouvre vers le monde. La perception du corps est avant tout la perception de mon propre corps, dont je fais l'expérience à travers ses fonctions.

Le corps est un objet qui n'est pas entièrement objet, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être entièrement devant moi, car il est moi même et ne peut pas être entièrement devant moi, car il est moi même et ne me quitte jamais. Mon corps contient un organe central appelé cerveau, et toutes les sensations, excitations et mouvements sont ordonnés par le cerveau.

"Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps, c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement" (P.P., p. 97). Le corps est au centre du monde, il est ce par quoi je me sens existant. Mon existence ne peut pas se comprendre en dehors de mon corps. Le corps est aussi le pivot du monde c'est-à-dire le point d'articulation du monde.

La question que se pose Merleau-Ponty est celle de l'expérience du bras amputé comme présent ou celle du bras malade comme absent. Sa réponse est que cette question n'est pas de l'ordre du "je pense que ...", mais relève de notre être profond. Notre être profond fait que le membre amputé nous a psychologiquement marqué à telle enseigne que l'amputé se comporte comme s'il avait encore son membre, c'est-à-dire qu'il y a chez l'amputé un refus de la mutilation.

Dans le deuxième cas, c'est-à-dire lorsque quelqu'un a un bras malade qui n'est plus fonctionnel, le malade refuse ou nie d'avoir un bras ou considère son bras malade comme un

serpent, c'est-à-dire comme quelque chose d'extérieur à lui-même. Dans les deux cas, on voit que chaque individu veut avoir son corps complet et refuse une déficience quelconque.

"Ce qui nous permet de centrer notre expérience est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude. Ainsi, pour nous résumer, l'ambiguïté de l'être au monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps" (P.P., p. 101).

"L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se porte aux actes personnels et tantôt se laisse être corporelle. Les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s'entrelacer parce qu'il n'est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l'égard des intentions psychiques, pas un seul acte psychique qui n'ait trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques" (P.P., p. 104).

"L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence. C'est l'existence que nous avons trouvée dans le corps en l'approchant par une première voie d'accès, celle de la physiologie. Il nous est donc permis de recouper et de préciser ce premier résultat en interrogeant cette fois l'existence sur elle-même, c'est-à-dire en s'adressant à la psychologie." (P.P., p. 105).

Pour Merleau-Ponty, l'homme est un "existant", c'est-à-dire ne peut se comprendre que dans "le va-et-vient de l'existence qui tantôt se porte aux actes personnels (ou actes psychologiques) et tantôt se laisse être corporelle (domaine de la physiologie)" (cf. P.P., p. 104).

Dire que l'homme est un "existant", c'est dire qu'il n'est constitué ni par l'âme ni par le corps, mais qu'il est l'union de l'âme et du corps, une union qui s'accomplit "à chaque instant dans le mouvement de l'existence" (cf. P.P., p. 105).

L'existence humaine peut-être étudiée aussi bien en physiologie qu'en psychologie.
En étudiant le corps, c'est l'existence qui est visée.

Dans le cadre de la physiologie, la perception du corps nous a permis de retrouver notre être au monde ou notre existence. Notre existence est toujours en mouvement, et c'est dans ce mouvement que se réalise à chaque instant l'union de l'âme et du corps.

La physiologie est incapable d'expliquer entièrement la perception de mon corps sans recourir à la psychologie; et confrontée à certaines difficultés, la psychologie elle-même recourt à la physiologie. Par conséquent, il nous semble important d'examiner comment le corps est perçu dans la psychologie.

II.2. La perception du corps dans la psychologie classique et le dépassement de cette conception.

Le corps propre est perçu comme quelque chose de permanent, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne me quitte jamais.

Mon corps est toujours avec moi et j'observe les objets extérieurs à mon corps. Mon corps est la référence, c'est-à-dire qu'il est ce par quoi il y a des objets, mais il n'est jamais entièrement constitué parce qu'il est lui-même un constituant. Mon corps est un "objet-sujet". "Les rapports de ma décision et de mon corps sont des rapports magiques" (P.P., p. 110).

Il suffit que je décide pour que mon corps exécute automatiquement le mouvement qui exprime ma décision intérieure.

Mon corps n'est jamais à côté de moi, ni en face de moi, mais il est avec moi. L'union de l'âme et du corps n'est pas une union de fait, comme chez Descartes, mais elle s'accomplit à chaque moment de notre existence.

Mon corps occupe une position dans l'espace.

C'est à partir de la position de mon corps dans l'espace que je perçois celle des autres dans le monde. Le corps a une spatialité que Merleau-Ponty qualifie de spatialité de situation, par opposition à la spatialité de position (cf. P.P., p. 116).

Parlant de l'espace corporel, Merleau-Ponty dit qu'"il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond du sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, la zone de non-être devant

laquelle peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points" (P.P., p. 117).

Mon corps n'est pas un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace, mais il est un tout indivis dont les parties sont enveloppées les unes dans les autres à tel point qu'on ne peut rien enlever sans nuire au bon fonctionnement du reste. Je connais la position de chaque partie de mon corps, c'est-à-dire que j'ai en tête le schéma de mon corps. "Le schéma corporel est une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersectoriel, une forme, c'est-à-dire un phénomène dans lequel le tout est antérieur aux parties, au sens de la Gestalt psychologie. Le schéma corporel est finalement une manière que mon corps est au monde" (cf. P.P., pp. 116 et 117).

Notre corps se meut grâce à notre conscience. La conscience, on le sait est toujours conscience de quelque chose. Ce quelque chose est intentionnel. "La conscience est originellement non pas un je pense que, mais un je peux" (P.P., p. 160; Merleau-Ponty cite le Husserl des Inédits).

La conscience est ce pouvoir de viser à travers le corps les choses, elle rend possible la motricité du corps.

"La motricité est une intentionnalité originale" (P.P., p. 160).

La motricité est la sphère primaire ou d'abord s'engendre le sens de toutes les significations (Sinn aller signifikationen) dans le domaine de l'espace représenté" (P.P., p. 166).

La notion de motricité s'explique à partir de l'habitude.

L'habitude est donc la compréhension du corps, c'est-à-dire que c'est le corps qui comprend dans l'acquisition de l'habitude' (cf. P.P., 169). "C'est le corps qui attrape et qui comprend le mouvement. L'acquisition de l'habitude est bien la saisie

motrice d'une signification motrice. L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nombreux instruments.

Le phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du comprendre et notre notion du corps. Comprendre, c'est éprouver l'accord entre ce que nous visons et ce qui est notre ancrage dans le monde" (cf. P.P., pp. 167-169).

Par l'habitude on peut dactylographier sans regarder les lettres du clavier ou jouer du piano sans regarder les touches, etc. L'habitude est liée soit à notre culture, soit à notre corps objectif. "Le corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui, cependant, existe et est accessible à la maladie. En lui, nous apprenons à connaître ce noeud de l'essence et de l'existence que nous retrouvons en général dans la perception" (cf. P.P., pp. 171-172).

Notre corps habite l'espace et le temps. Notre corps est spatial et temporel. Il est le noeud de relation entre notre essence et notre existence. L'expérience de mon corps propre implique la perception de mon corps, c'est-à-dire il y a implication réciproque entre la perception et l'expérience de mon corps. Sans corps, la perception n'aurait pas de raison d'être.

"Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, je suis mon corps. Mon corps est le noeud de significations vivantes" (cf. P.P., pp. 175-177).

Notre corps est le noyau intelligible, un ensemble de significations vécues, un noeud de significations vivantes, un tout à partir duquel la vision, la compréhension et la perception sont possibles. Notre corps symbolise et actualise notre

existence, comme la parole exprime la pensée (cf. P.P., pp. 191-194). "Ni le corps ni l'existence ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée, et l'existence est une incarnation perpétuelle, en particulier, quand on dit que la sexualité a une signification existentielle ou qu'elle exprime l'existence, on ne doit pas l'entendre comme si le drame sexuel n'était en dernière analyse qu'une manifestation ou un symptôme d'un drame existentiel. La même raison qui empêche de "réduire" l'existence au corps ou à la sexualité empêche aussi de "réduire" la sexualité à l'existence": c'est que l'existence n'est pas un ordre de faits (comme les faits psychiques) que l'on puisse réduire à d'autres ou auquel ils puissent se réduire, mais le milieu équivoque de leur communication, le point où leurs limites se brouillent, ou encore leur trame commune.

Il n'est pas question de faire marcher l'existence humaine "sur la tête" (P.P., p. 194).

III. LA PHILOSOPHIE DU CORPS ET DU REGARD EN PHENOMENOLOGIE (CORPS ET REGARD EN PHILOSOPHIE)

III.1. L'être-du-corps-humain.

Le corps humain est. Mais comment est-il? Est-il un objet quelconque du monde? L'être-du-corps-humain est-il séparable, sur le plan théorique, de l'être-de l'homme? L'homme est-il son corps? Est-ce le corps qui fait l'être-de-l'homme?

Dans l'expérience quotidienne, parler de l'homme revient à parler de tout l'homme. Mais quand je rencontre un homme

dans la rue, dans un magasin, etc., qu'est-ce qui me frappe en premier lieu?

C'est bien entendu son corps. Le corps de l'homme lui donne une certaine identité, laquelle identité me permet d'avoir des préjugés favorables ou défavorables à son égard, de le qualifier, etc. Le corps d'autrui m'est donné par mon regard sur lui, mais je sais aussi qu'autrui me regarde, de sorte que je dois faire attention, je ne dois pas traiter le corps d'autrui comme n'importe quel objet de ce monde. Le face-à-face de deux corps est un grand événement pour l'un et pour l'autre. C'est la rencontre de deux mystères.

Le voir et le regard sont des existentiels humains. Un homme complet doit voir et regarder, sinon ses possibilités (ou ses capacités) sont diminuées de plus de la moitié. Nous devons apprendre ou rapprendre à voir et à regarder ce qui est autour de nous. Rien n'est plus important que de voir ou de servir de ses propres yeux pour voir le monde, plutôt que de voir le monde à travers les yeux des autres. Rien ne doit nous être donné comme définitif, mais tout est révisible, tout peut ou doit être soumis à notre appréciation (ou vision).

Les gens ont de la paresse à chercher par eux-mêmes des vérités naturelles accessibles à tous, et ils trouvent plus aisé de se contenter de ce que les autres ont déjà vu et écrit.

S'efforcer de voir ou de revoir n'est pas un effort inutile, ce n'est pas méconnaître les efforts des autres, mais c'est au contraire vouloir contribuer efficacement à la construction de l'humanité. C'est décider de participer plutôt que de rester spectateur toute sa vie et se contenter des opinions toutes faites. S'efforcer de voir par soi-même, c'est vouloir vérifier, vouloir

corriger ou modifier, vouloir le progrès dans le domaine abordé, c'est-à-dire refuser d'être limité à la consommation reproduction fidèle et viser la créativité humaine.

Merleau-Ponty dit que "Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres qui se montrent. Regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes les choses selon la face qu'elles tournent vers lui" (P.P., p. 82). C'est mon corps qui voit et qui regarde les objets situés dans mon entourage. C'est à partir de la position de mon corps que je vois et regarde les objets qui se donnent à moi par profils. Les objets sont toujours profilés, et le propre de la réflexion est de viser les objets eux-mêmes indépendamment de la figure qu'ils montrent.

Mon corps est la source radicale des idées dans la mesure où je ne peux pas m'imaginer des idées non liées à un corps. Les idées pures relèveraient elles aussi de la sensibilité pure. Mon corps est le siège de la sensibilité. La sensibilité n'est pas à confondre avec les sensations (perceptions) élémentaires, mais elle est le niveau élevé et perfectionné des sensations. Les sensations sont individuelles, tandis que la sensibilité est universelle en tant que purifiée.

Le regard est déjà une expression, un style, un langage. Quand je me vois regardé fixement par quelqu'un, je ne me sens pas à l'aise (je me sens dans l'insécurité, - j'essaie de voir si mon habillement est correct, si mon apparaître ne plaît pas à celui qui me regarde. Bref, je me pose beaucoup de questions sur son regard qui est dirigé sur moi. Que voit-il? Que me veut-il? Ne connaissant pas son sentiment à mon égard, je le devance par l'agressivité, je réagis, je l'interroge sur son regard qui est dirigé sur moi. Je peux lui adresser des paroles

méchantes, soit lui renvoyer la balle en le fixant, moi aussi, de mon regard. Le vis-à-vis, le face-à-face est généralement provoquant, sauf évidemment entre amoureux. Nous tâcherons de confronter les théories du regard (ou analyses) de Husserl, Sartre et Merleau-Ponty.

III.2 Le point de vue de Merleau-Ponty sur le regard.

"Par exemple, je vois la maison voisine sous un certain angle, on la verrait autrement de la rive droite de la Seine, autrement de l'intérieur, autrement encore d'un avion; la maison elle-même n'est aucune de ses aspirations, elle est, comme disait Leibnitz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toute, elle est la maison vue de nulle part. Mais que veulent dire ces mots? Voir, n'est-ce pas toujours voir de quelque part? Dire que la maison elle-même n'est vue de nulle part, n'est-ce pas dire qu'elle est invisible? Pourtant, quand je dis (que je ne vois la maison de mes yeux, je ne dis) certes rien de contestable: je n'entends pas que ma rétine et mon cristallin, que mes yeux comme organes matériels fonctionnent et me fassent voir: à n'interroger que moi-même, je n'en sais rien. Je veux exprimer par là une certaine manière d'accéder à l'objet, le "regard", qui est aussi indubitable que ma propre pensée, aussi directement connu de moi. Il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective. Voir un objet, 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". (P.P., p. 81).

Le regard porte sur la figure de l'objet, figure qui ne se profile que dans l'horizon de l'objet (qui tient lieu de fond). Ce que l'on

gagne en figure, on le perd continuellement en fond, et vice versa. Le fond et la figure se changent l'un dans l'autre suivant la position du corps de celui qui voit et aussi suivant ce qu'il cherche à voir. "Regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui..." (P.P., p. 82).

Le regard aboutit toujours à l'horizon, et l'horizon n'est pas fixe, mais changeant. C'est grâce à l'horizon que je peux fixer actuellement l'objet visé dans ma vision.

Merleau-Ponty, le regard est la seule opération par laquelle nous accédons aux choses et à la beauté de la nature. Merleau-Ponty dit que l'"oeil est la fenêtre de l'âme" (cf. O.E., pp. 82-83). Cela signifie que notre compréhension du monde passe par le regard comme par une voie royale.

Le regard est une ouverture au monde et aux autres hommes, et il se réalise comme un oubli momentané de soi-même, c'est-à-dire comme un moment où toute l'attention est dirigée vers le dehors, vers les autres, sans qu'on ait le moindre souci de soi-même et sans qu'il y ait oubli total de soi ("le soi est toujours là comme une présence inaliénable". Le regard se présente comme "conscience positionnelle d'objet", comme "visée d'objet".

Le regard est l'attitude primordiale de l'homme devant le monde, attitude grâce à laquelle l'étonnement devant le monde est possible. Le regard, c'est la perception visuelle.

Comme l'objet ne se donne que par profils, notre regard qui vise l'objet-regardé fait toujours des anticipations sur les autres aspects sous lesquels l'objet-regardé serait regardé de toutes parts. Dire que c'est l'objet lui-même qui est visé ou qui est atteint dans le regard ou dans la perception visuelle, c'est

faire spontanément de l'induction, c'est-à-dire se permettre de parler du tout à partir des quelques parties du tout qui tombent sous le regard actuel.

Mais que devient l'objet-regardé lorsque le sujet percevant change? Ce qui se révèle ici, c'est la nécessité de dialogue entre les sujets percevants ou sujets regardants. Arriver au stade du "regard intersubjectif", c'est réaliser un grand pas vers l'objectivité.

Le sujet qui regarde est situé en un lieu de l'espace et ne peut regarder qu'en perspective, c'est-à-dire par profils.

Quand je vois un objet, je ne le vois jamais seul, mais il y a toujours un environnement visuel qui lui sert de fond, et l'objet vu se donne comme figure. On voit toujours un objet sous forme de figure dans l'horizon de cet objet.

Ce qui tient lieu de figure, c'est l'objet actuellement visé sur lequel porte mon attention, et ce qui tient lieu de fond, c'est tout ce qui fait partie de mon champ visuel et qui constitue l'environnement de l'objet regardé. Cela a pour effet, qu'en déplaçant mon attention sur un autre objet de mon champ visuel, la figure devient fond et le fond (ou l'un des éléments du fond) devient figure.

Le regard doit être compris ici dans le contexte phénoménologique, c'est-à-dire en tant que l'objet lui-même vient s'offrir au sujet. L'objet vient se faire voir, s'offrir, se donner, se dévoiler au regard du sujet percevant ou du sujet regardant.

L'objet se manifeste au regard avec son sens, avec sa structure de l'objet ou l'organisation phénoménale de l'objet.

Le regard est une opération par laquelle l'esprit appréhende le monde, les choses et les autres hommes (par leurs corps).

Merleau-Ponty dit que l'"horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir" (P.P., p. 82).

Voir, c'est voir une structure. L'objet n'est vu que dans une perspective, c'est-à-dire par profils. La perspective est une structure objet-horizon permettant à l'objet de se dévoiler. "Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres dans un univers qui se montrent, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres ou derrière moi. En d'autres termes: regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. mais dans la mesure où je les vois, elles restent des demeures ouvertes à mon regard, et, situé virtuellement en elles, j'aperçois déjà sous différents angles l'objet central de ma vision actuelle. Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autres" (P.P., pp. 82 et 83).

"Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et en tant que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence. Toute vision d'un objet par moi se réitère instantanément entre tous les objets du monde, qui sont saisis comme coexistants parce que chacun d'eux est tout ce que les autres "voient" de lui. Notre formule de tout à l'heure doit donc être modifiée. La maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison vue de

toutes parts. l'objet achevé est translucide, il est pénétré de tous côtés par une infinité actuelle de regards qui se recourent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché" (cf. P.P., p. 38).

Le regard se réalise dans une perspective spatiale et temporelle. Dans la perception achevée, c'est-à-dire dans la donation de sens, la maison elle-même est la maison vue de toutes parts (de tous lieux) et de tous temps.

"Mon regard humain ne pose jamais de l'objet qu'une face, même si, par le moyen des horizons, il vise toutes les autres (P.P., p. 83). L'homme qui regarde aujourd'hui la maison située dans son quartier est-il sûr de dire que la même maison était là hier et sera là demain? La maison vue présentement est-elle la même que celle d'hier et celle de demain? La maison vieille d'un jour de plus est-elle la même que celle qui avait un jour de moins? Considérée en elle-même, la maison ne revêt-elle pas une éternité?

Tout se passe comme si, pour elle, le temps n'est pas changeant, ne la concerne pas. Mais à vrai dire, c'est l'homme voyant la maison qui sait la situer par rapport à son passé et à son avenir. En elle-même, la maison est indifférente au temps mis à part le vieillissement qui la conduirait à l'écroulement (à sa fin en tant que maison). La maison n'est pas hors du temps, mais elle est temporelle, elle a un commencement et une fin, sans être consciente du temps qui s'écoule. C'est l'homme qui en tant qu'être temporel et conscient, s'imagine ou s'interroge sur la durée de telle ou telle maison.

Dans la perspective temporelle, il est important de comprendre l'écoulement continu du temps du passé vers l'avenir en passant par le présent. Les trois moments du temps sont étroitement liés, l'un ne va pas sans l'autre, et il y a

continuité entre eux. Le présent actuel se situe par rapport au passé immédiat, lequel était un présent se situant par rapport au passé immédiat, et ainsi de suite. En poursuivant de la sorte on remonterait la filière du temps vers le passé et vers l'avenir prochain, (on peut aussi aller de proche jusqu'à l'infini). Par rapport à l'avenir proche, le présent actuel est un passé immédiat. Le présent n'est pas uniquement présent, mais il est gonflé du passé et il est entièrement tourné vers l'avenir, à telle enseigne que le même présent est vu par rapport au passé comme temps à venir et par rapport à l'avenir comme passé immédiat.

Bref, il y a une perspective temporelle dont l'homme qui regarde ou voit la maison ou toutes autres choses ou objet doit tenir compte.

Parlant de la perspective temporelle, Merleau-Ponty dit ceci: "Le présent tient encore dans sa main le passé immédiat, sans le poser en objet, et comme celui-ci retient de la même manière le passé immédiat qui l'a précédé, le temps écoulé est tout entier repris et saisi dans le présent. Il en va de même de l'avenir imminent qui aura lui aussi l'horizon d'avenir qui l'entourait, j'ai donc mon présent effectif vu comme avenir de ce passé. Avec l'avenir imminent, j'ai l'horizon de passé de cet avenir. Ainsi, grâce au double horizon de rétention et de protension, mon présent peut cesser d'être un présent de fait bientôt entraîné et détruit par l'écoulement de la durée et devenir un point fixe et identifiable dans un temps objectif" (P.P., p. 83).

Merleau-Ponty dit que "...l'objet n'a rien d'enveloppé, il est tout entier étalé, ses parties coexistent pendant que notre regard les parcourt tour à tour, son présent n'efface pas son passé, son

avenir n'effacera pas son présent. La position de l'objet nous fait donc passer les limites de notre expérience effective qui s'écrase en un être étranger, de sorte que pour finir, elle croît tirer de lui tout ce qu'elle nous enseigne.

C'est cette extase de l'expérience qui fait que toute perception est perception de quelque chose (P.P., pp. 84-85).

Mon regard me permet de faire l'expérience et de m'éloigner de mon expérience pour passer à l'idée. "Comme l'objet, l'idée prétend être pour tous, valable pour tous les temps et pour tous les lieux.

Je ne m'occupe plus de mon corps, ni du temps, ni du monde, tels que je les vis dans le savoir antéprédicatif, dans la communication intérieure que j'ai avec eux. Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée d'espace et de l'idée de temps. Ainsi se forme une pensée "objective" (au sens de Kiekegaard), - celle du sens commun, celle de la science, - qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle" (P.P., pp. 85-86).

"Mon regard est une de ces données sensible, du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose, et qui exige une reconstruction complète de la philosophie. L'analytique de l'être et le néant à la fois dévoile et manque cet ordre: elle le dévoile comme menace de l'être sur le néant et du néant sur l'être, elle le masque parce que l'entité et la négativité restent isolables en principe" (V.I., p. 246).

"Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autres fonctions que de nous rappeler à

les voir bien, et il est vrai de dire qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée" (P.P., p. 520).

L'oeuvre de Merleau-Ponty est un appel constant à "voir bien", à regarder bien de loin ou de près", à nous servir de nos propres yeux plutôt que de voir par les yeux des autres. Regarder bien, comme s'étonner, c'est l'origine de la philosophie.

"La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi: c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi" (O.E., p. 81).

Il faut comprendre l'oeil comme étant la "fenêtre de l'âme".

"L'oeil...par qui la beauté de l'univers est révélée à notre contemplation, est d'une telle excellence que quiconque se résignerait à sa perte se priverait de connaître toutes les oeuvres de la nature dont la vue fait demeurer l'âme contenue dans la prison du corps, grâce aux yeux qui lui représentent l'infinie de la création: qui les perd abandonne cette âme dans une obscure prison où cesse toute expérience de revoir le soleil, lumière de l'univers (cf. O.E., pp. 82-83).

"...Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence" (O.E., p. 85).

III.3. Le regard chez Sartre.

Le regard est une dimension existentielle par laquelle autrui m'est donné comme sujet. Devant le regard d'autrui je me sens simultanément objet et sujet. Quant je regarde autrui, ou quand je dirige mon regard vers autrui, je le capte en tant

qu'il est lui-même un regardé-regardant. Autrui n'est pas dans une passivité, comme c'est le cas de n'importe quel autre objet du monde qui se laisserait uniquement regarder.

Il y a possibilité de simultanéité, d'un face à face avec autrui dans le regard (chacun de nous étant un regardé-regardant).

Le regard d'autrui, s'il est dirigé vers moi, me met dans l'embarras. Je me sens dépossédé de ma liberté. Autrui me chosifie et me diminue. Dès que je me vois fixé du regard, je me sens acculé (c'est-à-dire privé de mes possibilités). C'est cela qui expliquerait la réaction d'agressivité chez celui qui se sent regardé. Le regardé refuse de n'être qu'objet pour autrui (alors qu'il aurait aimé être sujet plutôt qu'objet).

Par le regard, chaque homme prend conscience d'être à la fois sujet et objet. En tant que sujet, mes possibilités sont infinies, mais en tant qu'objet dans le regard d'autrui, mes possibilités sont trop limitées. Autrui est une entrave à ma liberté. Il est mon véritable enfer (selon Sartre). Tout ce que je peux dire d'autrui, autrui le dit de moi (car je suis autrui pour autrui).

Par le regard, autrui m'est donné par son corps, mais aussi par son environnement: ses habits, ses bijoux, le lieu où il est au moment où je le regarde, etc. Par son regard, autrui est un mystère, sa position ne m'est pas connue, ses intentions me sont cachées, ses jugements se font en toute liberté, je suis sans défense, je ne suis rien, je vis le néant de mon être. Autrui ne peut pas me mettre entre parenthèses, et inversement, je ne peux davantage à son égard. Autrui est dans une situation qui l'oblige à me reconnaître comme objet-sujet, comme un regardé-regardant, comme un autre lui-même (alter ego).

Dans ses analyses sur le regard, au paragraphe IV de la IIIème partie de L'ETRE ET LE NEANT pp. 310-364, Sartre s'efforçait de dire l'essentiel sur le rôle du regard dans nos relations avec autrui. Nous allons lui donner la parole en faisant ressortir les idées forces de sa théorie du regard. Nous utiliserons l'abréviation E.N. pour désigner: L'ETRE ET LE NEANT.

Autrui ne saurait me regarder comme il regarde le gazon (cf. E.N., p. 314).

Autrui est, par principe, celui qui me regarde, nous devons pouvoir expliciter le sens du regard d'autrui. Tout regard dirigé vers moi se manifeste en liaison avec l'apparition d'une forme sensible dans notre champ perceptif, mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'est lié à aucune forme déterminée. Sans doute, ce qui manifeste le plus souvent un regard, c'est la convergence vers moi de deux globes oculaires (cf. E.N., p. 315).

Percevoir, c'est regarder, et saisir un regard qui est dirigé sur moi n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), mais c'est prendre conscience d'être regardé. Le regard que manifestent les yeux, de quelque nature qu'ils soient, est un renvoi pur à moi-même. Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'il y a quelqu'un, mais c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref, que je suis vu. Ainsi, le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même (cf. E.N., p. 316).

Le regard d'autrui me fait découvrir ce que je suis.

Je ne sais pas, en moi-même, dire ce que je fais et ce que je suis; je le sais uniquement en tant que je me sens regardé par autrui. La honte ou la fierté n'a de sens que devant le regard d'autrui. Je ne peux parler vraiment de moi-même que tel que je me crois lire dans le regard d'autrui qui est dirigé sur moi.

Quand je dis par exemple que je suis bien habillé ou mal habillé ou non habillé de tout, c'est toujours par rapport au regard que l'autre peut porter sur moi en me voyant. Je n'arrive pas, même en étant dans ma chambre, à me séparer complètement du regard qu'autrui porte sur moi. Je me prépare en fonction des regards possibles. Je m'arrange de telle sorte qu'autrui ait de moi une bonne ou mauvaise impression (suivant la face que je veux montrer).

Sartre dit ceci: "Je suis ce que je ne suis pas et je ne suis pas ce que je suis - je ne peux même pas me définir comme étant vraiment entraîné d'écouter aux portes, j'échappe à cette définition provisoire de moi-même par toute ma transcendance; c'est là, nous l'avons vu, l'origine de la mauvaise foi; ainsi, non seulement je ne puis me connaître, mais mon être "même m'échappe – quoique je sais cet échappement même à mon être" et je ne suis rien tout à fait; il n'y a rien qu'un pur néant entourant dans le monde, un système réel, un agencement de moyens en vue d'une fin" (E.N., p. 318).

Cette citation de Sartre dévoile la thèse fondamentale de son anthropologie philosophique, voire de sa métaphysique.

L'être de l'homme est essentiellement "échappement à son être", c'est-à-dire que son être est de n'être jamais ce qu'il est, de ne jamais coïncider avec son être (avec ce qu'il est), d'être toujours une anticipation de son être (un projet tourné vers l'avenir et pour qui le présent est une déchéance originelle). On

peut également comprendre par là la problématique du sujet dans la conscience, problématique traitée dans la TRANSCENDANCE DE L'EGO et dans L'ETRE ET LE NEANT. Sartre dit: "tant que nous avons considéré le pour-soi dans sa solitude, nous avons pu soutenir que la conscience irréfléchie ne pouvait être habitée par moi: le moi ne se donnait, à titre d'objet, que pour la conscience, réflexive (E.N., p. 318). Le moi n'est pas un habitant de la conscience mais il n'apparaît qu'au moment où la conscience se donne comme objet la conscience, c'est-à-dire se donne elle-même (conscience réflexive qui est positionnelle de soi et positionnelle de l'objet). Il n'y a pas de "je" dans la conscience irréfléchie, qui est essentiellement autonome. La conscience irréfléchie est positionnelle d'objet et jamais positionnelle de soi. Elle s'opère sans "moi ou je" comme un oubli de soi-même au profit des choses (ou des objets). Par l'intermédiaire de l'objet, la conscience irréfléchie peut se tourner vers soi d'une manière indirecte; mais à ce moment-là, elle n'est plus irréfléchie.

Elle devient réfléchie et réfléchissante. La conscience réflexive est conscience de soi, sans intermédiaire. Elle est une visée de soi-même comme objet, et c'est à cette occasion uniquement qu'apparaît le "je". Le "je" est souvent absent et il n'apparaît qu'à l'occasion de la conscience réflexive.

Par le regard, autrui m'est donné comme un objet, comme une présence concrète dans mon champ perceptif, comme ma transcendance transcendée.

Sartre écrit ceci: "Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela: ma transcendance transcendée" (E.N., p. 321). Avec le regard

d'autrui, la situation m'échappe ou je ne suis plus maître de la situation (cf. E.N., p. 323). Le regard d'autrui, en tant que je le saisis, vient donner à mon temps une dimension nouvelle: la simultanéité (cf. E.N., p. 325). Il y a dans tout regard l'apparition d'un autrui-objet comme présence concrète et probable dans mon champ perceptif et, à l'occasion de certaines attitudes de cet autrui, je me détermine moi-même à saisir par la honte, l'angoisse, etc., mon "être-regardé" (cf. E.N., p. 340).

Sartre considère le regard comme une dimension existentielle au moyen de laquelle la dialectique "Moi - Autrui" ou "Autrui - Moi" pourrait s'explicitier. Il y a dans le regard quelque chose de singulier qui peut se caractériser comme un "appel au dialogue", comme la voie par laquelle autrui m'est donné en chair et en os, par son corps. Le regard est ce qui rend possible "l'inter-corporiété", "le face-à-face", ou encore "le corps-à-corps".

Mon corps, tout comme le corps d'autrui, est impliqué dans le regard, chacun d'eux étant un "regardé-regardant".

Par le regard, autrui m'est donné comme un "autre moi-même". C'est à travers le corps d'autrui que je découvre et connais mon propre corps. Autrui est en quelque sorte ma seule chance dans ce sens que je règle mon comportement et mes agissements sur son regard actuel ou possible sur moi. Je me prépare en fonction des regards possibles qui seront dirigés sur moi, et de cette façon, je n'arrive pas à me séparer totalement d'autrui.

Cette incapacité de se détacher ou de se séparer d'autrui (ou du regard d'autrui) me place dans la servitude vis-à-vis d'autrui, de sorte que cet autrui se présente finalement comme obstacle à ma liberté. Sans le regard d'autrui, je vivrais la totalité de ma

liberté; mais en sa présence, je me sens diminué. Ma liberté doit tenir compte des autres libertés, et c'est dans cet esprit que Sartre arrive à dire que l'"enfer c'est les autres".

Autrui est radicalement un obstacle à la réalisation de mes projets, parce qu'il est comme moi un être ayant un corps analogue au mien et une intelligence (inférieure, supérieure ou égale à la mienne). Grâce à son intelligence, autrui peut me qualifier, me chosifier, me réduire à un objet devant son regard.

Autrui et moi-même disposons des mêmes possibilités.

Autrui doit tenir compte de moi-même, comme je dois tenir compte de lui. Nous représenterons l'un pour l'autre le danger, c'est-à-dire que chacun de nous s'efforce de réaliser ses propres projets en se servant de l'autre comme moyen et jamais comme une fin en soi.

En mettant l'accent sur les effets négatifs du regard d'autrui posé sur nous-mêmes, ou l'inverse, Sartre a donné des orientations nouvelles en psychologie, et plus particulièrement en psychologie médicale où les futurs médecins doivent apprendre de nouvelles attitudes envers leurs patients. Il s'agit là surtout de se préparer à examiner les malades sans que le regard du médecin bloque le dialogue ou amène le malade à se sentir comme un insecte devant le biologiste. Le médecin doit s'intéresser à la personne malade en respectant toute sa dignité d'homme, et non pas uniquement à la maladie. Mis à part le domaine de la psychologie médicale, il y a lieu également de parler de l'impact du regard dans les relations humaines, surtout lors de la première rencontre. Bref, les analyses de Sartre débouchent sur une théorie sociale des relations entre les hommes, théorie qui vise à diminuer dans la mesure du possible les aspects nocifs du regard. Lors d'un examen oral le

regard du professeur sur l'étudiant joue un rôle quasi décisif dans l'attitude de l'étudiant. Dans la majorité des cas, l'étudiant cherche à déchiffrer ce qui est caché dans le regard du professeur. Dans cette perspective, beaucoup de professeurs font un effort pour que son regard n'influence pas l'étudiant, ou ne soit pas perçu comme une cause de l'échec.

En voyant quelqu'un pour la première fois, on a tendance à se faire une opinion de lui en fonction de son corps dans son ensemble et plus spécialement de son regard. Un homme bon peut être présumé méchant par son regard, alors que, si on entre en dialogue avec lui, on arrivera à découvrir ses qualités et à rectifier le premier jugement (ou la première impression), etc. Nous pouvons multiplier les exemples à ce sujet, mais nous ne voulons montrer ici que l'importance sociale des analyses sartriennes du regard.

III.4. Le regard (ou le voir) chez Husserl.

C'est principalement dans les Ideen I que Husserl développe la théorie du "voir" et définit son rôle capital en phénoménologie. La théorie du "voir" fait partie de ce que Husserl appelle la phénoménologie de la raison. En faisant la phénoménologie de la raison, Husserl veut résoudre le problème de la légitimation rationnelle de la réalité et celui du fondement de toute subjectivité. Etudier la raison, c'est aussi étudier la réalité, car c'est la conscience rationnelle qui oriente nos jugements sur les objets.

La phénoménologie de la raison est une sorte de critique de la raison, au sens kantien du terme, car elle s'assigne pour tâche de conquérir l'envergure totale de "voir" et, plus précisément, du "voir" donateur originaire. Le "voir" donateur originaire est

le moment culminant de la constitution, c'est-à-dire le sommet du radicalisme de l'intuition (cf. Ideen I, p. 458, note de Ricoeur). Concrètement, l'analytique de la raison est celle du "voir" sous toutes ses formes.

Ricoeur dit que la "radicalisation de la théorie de l'intuition, son épanouissement dans une vaste philosophie de l'évidence confirme le caractère du transcendentalisme husserlien où le voir est le moment culminant de la constitution. Comprendre Husserl serait comprendre que la plus haute "donation" de la conscience transcendantale est le "voir" (Ideen I, p. 458 en notes 1).

La première forme fondamentale de la conscience rationnelle, c'est le "voir" donateur originaire dont il nous appartient de développer sa théorie. La théorie du "voir" est inséparable de celle de l'évidence. Le "voir" et l'"évidence" nous préparent à éclaircir la thèse fondamentale qui est celle de la corrélation entre la raison et la réalité, ou encore la conscience rationnelle et la réalité (cf. Ideen I, p. 458). Il nous appartient ici de développer la théorie du voir et de montrer ses liens avec la théorie de l'évidence.

La théorie du "voir"

Husserl distingue deux sortes de "voir": le voir assertorique et le voir apodictique. Le voir apodictique, c'est le voir donateur originaire, la vision intellectuelle d'une essence ou d'un état eidétique (cf. Ideen I, pp. 451-462).

C'est à cette deuxième sorte de voir que Husserl s'est particulièrement intéressé en phénoménologie. La première forme du voir dite "assertorique" porte sur quelque chose d'individuel, par exemple sur un paysage, une maison, etc.

Le voir assertorique, c'est le voir ordinaire qui est plein d'imprécision et d'incertitude, contrairement au voir apodictique qui est plein de certitude quasi absolue, car il est la vision originaire des essences. Cette théorie du voir pose le problème de la légitimité et de la motivation rationnelle de la chose.

"Si on demande ce que veut dire légitimer rationnellement, c'est-à-dire en quoi consiste la conscience rationnelle, nous rencontrons plusieurs distinctions en présentant intuitivement quelques exemples et en amorçant l'analyse eidétique qu'ils invitent à opérer: premièrement la distinction entre les vécus positionnels où la chose posée vient se donner de façon ordinaire, et ceux où elle ne vient pas se donner ainsi; donc entre les actes de "perception", de "vision" ou un sens très large - et ceux qui ne sont pas "perceptions" (cf. Ideen I, p. 459).

La perception est ici synonyme de vision. Percevoir, c'est voir. La conscience rationnelle consiste à distinguer entre ce qui est originellement fondé ou rationnellement motivé et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire qu'elle joue le rôle remarquable dans l'appréciation comparée des fondements de la validité.

Husserl s'oppose à l'idée du dualisme radical et s'efforce de démontrer la corrélation entre la raison et la réalité, entre l'évidence inadéquate et l'évidence adéquate, entre le voir assertorique et le voir apodictique, entre l'âme et le corps, etc.

Il pense qu'on doit dépasser le dualisme radical en lui ôtant sa nocivité et en faisant apparaître son caractère indispensable. Il est question pour Husserl de rejeter le dualisme radical et de conserver le dualisme de corrélation entre conscience et monde, âme et corps, noèse et noème, évidence apodictique et évidence assertorique, etc., dans le processus de la connaissance. L'intentionnalité, c'est le processus par lequel

tout objet est en corrélation avec la conscience ("toute conscience est conscience de quelque chose").

Husserl dit que la "dualité de sens du mot évidence (Evidenz), appliqué tantôt au caractère noétique ou aux actes complets par exemple le jugement logique évident), est un cas particulier désignant des moments de la corrélation entre noèse et noème. Il suffit d'en démontrer la source par la phénoménologie pour lui ôter toute nocivité et même pour en faire apparaître le caractère indispensable" (Ideen I, p. 462).

La phénoménologie s'intéresse uniquement à l'évidence apodictique (vision intellectuelle). Dans le 1er tome des Recherches logiques Husserl dit ceci: "L'évidence peut être définie comme étant le vécu dans lequel toute personne qui juge prend conscience de la justesse de son jugement, c'est-à-dire de sa conformité à la vérité " (R.L., T.I, p. 205).

Dans les Ideen I, Husserl définit l'évidence comme suit: "L'évidence n'est pas au fait un indice psychologique qui serait attaché à un jugement (et d'ordinaire, c'est seulement à propos du jugement qu'on parle d'évidence et qui nous appellerait, à la façon d'une voix mystique venue d'un monde meilleur, pour nous dire: ici, est la vérité! Comme si une pareille voix avait quoi que ce soit à dire à des libres esprits comme les nôtres, et n'était pas tenue à valoir ses titres de validité" (cf. Ideen I, p. 484).

Par "voix mystique venue d'un monde meilleur", Husserl veut s'attaquer à la théorie cartésienne de la garantie divine et du malin génie. Pour Husserl, l'homme est lui-même garant de la vérité. Il y a dans l'homme un niveau de perfection auquel il

accède par réduction phénoménologique, et ce niveau l'élève au niveau d'un spectateur impartial capable de décrire la réalité sans parti pris. Ce niveau de perfection correspond à ce que Husserl appelle l'ego transcendantal. L'ego transcendantal est lui-même garant de la vérité. L'ego transcendantal seul est capable de vision intellectuelle ou d'évidence apodictique.

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la théorie du voir est inséparable de celle de l'évidence, plus précisément, de l'évidence apodictique. Philosopher, c'est en quelque sorte apprendre à voir.

III.5. Conclusion relative à la théorie de voir en phénoménologie.

La distinction husserlienne entre le voir assertorique et le voir apodictique est capitale pour la compréhension de la théorie du voir en phénoménologie. Chez Husserl le "voir assertorique" se réalise au niveau de l'attitude naturelle, chez Merleau-Ponty, au niveau de la "conscience naïve".

Le "voir assertorique" est très répandu et exprime le voir ordinaire, c'est-à-dire celui de tous ceux qui ont des yeux normaux.

Si on ajoute à ce "voir ordinaire" l'attention particulière sur ce qui est vu ou perçu, on s'achemine progressivement vers le "voir apodictique". Le "voir apodictique" est celui que vise le philosophe. Le "voir apodictique" est un voir vrai ou un voir évident; c'est un effectif qui n'est pas un faux semblant. Ce n'est pas "un je croyais voir", mais "un j'ai vu, réellement vu de mes propres yeux".

Le moi qui voit doit être pur et transcendantal, c'est-à-dire un "spectateur impartial" capable de voir la chose telle qu'elle est

en elle-même indépendamment de l'observateur. Cela est-il possible?

Comment puis-je voir la chose sans la marquer, même partiellement, du coefficient de mon individualité (de ma singularité en tant que mon corps est différent des autres corps humains spécifiques)?

Nous arrivons ici au problème des rapports entre subjectivité et objectivité.

C'est la subjectivité transcendantale qui est le fondement de toute objectivité et l'homme ne peut vraiment parler de cette objectivité qu'en tant qu'elle est fondée de cette manière.

Selon Husserl, la subjectivité transcendantale atteint la chose elle-même telle qu'elle existe indépendamment des observateurs.

Pour Merleau-Ponty, la subjectivité transcendantale atteint la chose telle qu'elle peut être connue par l'homme, et non pas telle qu'elle est en elle-même. La vision de la chose dans des perspectives différentes, mais la chose elle-même est au-delà des perspectives, elle est la chose vue de toutes parts. Merleau-Ponty considère que la chose elle-même est ce que vise l'observateur (le philosophe) et non ce qu'il atteint effectivement dans la vision, comme l'affirme Husserl. Selon Merleau-Ponty, le regard humain voile toujours une ou plusieurs faces de la chose vue, et il est capable de la parcourir entièrement d'un seul coup d'oeil.

Or ce qui est visé, ce n'est pas la face vue précisément, mais la chose elle-même. La chose elle-même est toujours visée, mais n'est pas atteinte dans le "voir-apodictique".

Peut-on interpréter les expressions "atteindre la chose elle-même" et viser la chose elle-même au-delà des perspectives visuelles comme ayant le même sens? Même sens: oui! Bien

qu'allant dans le même sens, les nuances sont importantes et très significatives: atteindre la chose elle-même, c'est exclure tout intermédiaire entre le sujet et son objet, c'est la saisie directe, viser la chose elle-même, c'est reconnaître que nous atteignons la chose indirectement au-delà des perspectives visuelles.

Merleau-Ponty vise à atteindre la chose en elle-même sans intermédiaire, mais comme la chose n'est jamais donnée au sujet entièrement, c'est-à-dire avec toutes ses faces, le sujet fait toujours de l'induction pour parler de la chose elle-même. Cette induction se réalise intuitivement et c'est la spontanéité de l'intuition qui nous donne l'illusion d'atteindre, sans intermédiaire (même du langage) la chose elle-même "en chair et en os".

Cette induction fait que notre connaissance de la chose est toujours inachevée, toujours ouverte. Si le sujet atteignait la "chose même", la connaissance qu'il a de cette chose serait achevée et close. La connaissance parfaite est ce que nous visons, mais nous ne l'atteignons jamais. Le "voir apodictique" n'est pas "l'idée de voir" de Descartes, mais c'est un "voir plein", un "voir effectif", un "voir avec évidence". Avec la phénoménologie, nous sommes en plein réalisme. Nous voyons des "phénomène et non pas la chose en soi". La chose est toute entière dans le phénomène et elle n'est pas cachée derrière les phénomènes auxquels seuls l'homme peut accéder. On comprend pourquoi la théorie du voir a un grand rôle à jouer dans l'effort de compréhension de la phénoménologie. Nous consacrerons le chapitre suivant à la perception qui est souvent identifiée à la vision. La théorie de la perception englobe celle du voir ou de la vision (et non pas l'inverse).

Nous montrerons que la perception est, de fait, la première étape ou le point de départ de tout processus de connaissance,

et qu'elle est le domaine privilégié de l'application de la phénoménologie.

Après avoir étudié la "conscience" (chap. I), nous sommes passé rapidement à définir la "phénoménologie" (chap. II) qui, selon Husserl, est une étude scientifique de la conscience et des essences ou des phénomènes. Mais pour Merleau-Ponty, la phénoménologie doit être étudiée à partir de la nouvelle théorie du corps propre (ou corps vécu) et à partir de sa première opération qu'est la perception.

L'étude du corps comme soubassement des perceptions a eu pour tâche de préparer le chapitre suivant, qui sera consacré aux considérations philosophiques sur la perception. La perception est ce à partir de quoi Merleau-Ponty débouche sur l'existence (considérée comme une intentionnalité profonde).

"A notre sens, dit Merleau-Ponty, l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence" (P.P., p. 141 note 1, cité par Bernard Sichère, Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie, pp. 64-65). La perception est "une opération décisive dans laquelle se noue la rencontre de l'homme avec le monde" (Merleau-Ponty cité en paraphrase par B. Sichère, op. cit., p. 67). La question fondamentale de Merleau-Ponty devient celle-ci: "Quel est donc ce corps à partir duquel le sujet philosophique pense son rapport avec le monde?". C'est le corps propre ou corps vécu, le foyer de perceptions et la source radicale des connaissances. Ce "corps vécu" exprime l'"existence incarnée", et en ce sens son statut est spécifique comme "jonction corps-conscience en tout point" - pouvant se réclamer autonome. La subjectivité transcendante, au sens de

Husserl, n'a plus droit de cité dans une philosophie dont le "corps vécu" s'avère être la référence première et ultime. Au paragraphe (III.6.), nous comptons examiner le rôle du "corps propre" dans la phénoménologie de Husserl et dans celle de Merleau-Ponty.

Dans la théorie sartrienne du regard, Merleau-Ponty rejette l'idée que "sans regard d'autrui, je serais totalement libre", c'est-à-dire l'idée que "l'enfer c'est les autres". En effet, sans autrui, il n'y aurait aucun sens de parler de liberté. Au lieu d'être un obstacle à ma liberté, autrui est celui grâce à qui ma liberté est possible. Autrui est condition de ma liberté, et réciproquement, je suis condition de sa liberté. Limitons-nous à ne citer que ce point de désaccord entre Merleau-Ponty et Sartre, car nous en reparlerons ultérieurement.

III.6. Le concept de "corps propre" chez Husserl et chez Merleau-Ponty.

Nous voulons examiner les points de divergence et les points de convergence entre les deux aspects de la définition du concept de "corps propre". Nous savons déjà que le "corps propre" est le "corps vécu", et non pas le corps matériel tel qu'il est objet de la physiologie. Mais nous ne savons pas pourquoi, chez Husserl, le "corps propre" ne devient subjectif que par dérogação et par concours de l'"ego pur" (qui relève de l'esprit pur), alors que, chez Merleau-Ponty, le "corps propre" est subjectif d'une manière autonome, c'est-à-dire comme une structure première qui caractérise "l'existence incarnée" et qui est la subjectivité même.

1. Le concept de "corps propre" chez Husserl.

Husserl dit qu'il "existe une chose matérielle d'une certaine nature qui n'est pas une chose simplement matérielle, mais qui est chair, donc: une chose matérielle qui, en tant que champ de localisation de sensations et d'affects, en tant que complexe d'organes des sens, (...) constitue une pièce maîtresse pour la donnée de l'âme et de l'ego" (cf. Ideen II, p. 222).

Le "corps propre est le centre d'orientation; c'est-à-dire il porte en lui le point zéro de toutes les orientations de l'ego qui lui appartient, et il est toujours "ici" et toutes les autres choses sont "là" en face de moi" (cf. Ideen II, p. 224).

Husserl reconnaît au "corps propre" les qualités suivantes: chair, champ de localisation d'affects et de sensations, complexe d'organes des sens, centre d'orientation, un "ici" qui ne devient jamais un "là" (objet).

Le "corps propre" ne me quitte jamais. Je n'ai pas la possibilité de m'éloigner de lui, ni de le voir entièrement. Il y a des parties de mon corps, par exemple mes yeux ou ma tête, que je ne vois jamais directement.

Le "corps propre" est la seule chose matérielle capable de se mouvoir librement, volontairement et spontanément.

D'après Husserl, le corps propre est "subjectif en un sens bien caractéristique, à savoir en tant qu'organe des mouvements libres et, partant, en tant qu'organe du vouloir, en tant que support du centre et des directions fondamentales de l'orientation spatiale; mais tout cela n'est de l'égologique que par la grâce d'un ego logique originaire (cf. Ideen II, pp. 296-297).

Autrement dit, l'ego logique originaire ou le "je pur" peut faire que le "corps propre" soit subjectif sous son regard, sous son assistance ou sous sa vigilance.

Le sujet ou l'ego pur, c'est de l'esprit pur, totalement délié du "corps propre". Il y a, affirme Husserl avec force, une "préséance ontologique du monde de l'esprit sur le monde naturaliste" (cf. Ideen II, pp. 379-405).

Husserl considère le "corps propre" comme un organe de l'esprit et comme une expression de l'esprit.

Il est un organe de l'esprit parce que l'esprit est la face consciente et vivante du corps, par opposition à sa face matérielle (Körper). Il l'est aussi parce que c'est l'esprit qui me donne le "corps propre" comme "corps propre", c'est-à-dire comme "structure première" fondatrice des autres structures, comme "moyen" ou "centre et origine" de notre orientation dans le monde. C'est l'esprit qui nous permet de distinguer ce qui lui appartient en propre et ce qui lui appartient en tant qu'il est toujours uni à un corps individuel.

Le Leib excède le Körper et ce plus est ce qui rend possible l'intentionnalité ou l'ouverture au monde (voire l'existence du monde devant un "existant").

Husserl montre que, dans le "corps propre", il y a des vécus localisables et d'autres intentionnels tels que le "je pense", le "je juge", etc.. Les vécus intentionnels sont entrelacés et sont porteurs du sens, sens dont l'origine n'est pas le "corps propre", mais la "conscience pure" ou "l'ego pur".

2.- Le concept du "corps propre" chez Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty dit:

- que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle corps (cf. Signes, p. 211);
- que le corps est instrument général de ma compréhension, c'est-à-dire il y a une logique du monde que mon corps épouse et par laquelle des choses intersensorielles deviennent possibles pour nous (cf. P.P., p. 377).
- qu'il y a un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le vinculum du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une chose physique, mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit: voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite", (cf. Signes, p. 210).
- que je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde" (cf. P.P., p. 90);
- que le sujet ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. (...) le sujet que je suis, concrètement pris, inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci" (cf. P.P., p. 467).
- que le "corps connaissant" est le vrai sujet philosophant (cf. P.P., p. 467)" (Ces quelques citations suffisent pour caractériser le concept de "corps propre" chez Merleau-Ponty).

Merleau-Ponty reconnaît au "corps propre" toutes les qualités que Husserl a entrevues. Il ajoute à la théorie de Husserl le fait que la "réflexivité du corps propre dans le toucher, c'est-à-dire quand ma main droite touche ma main

gauche", doit être interprétée comme le biais par lequel le corps propre se réalise comme la conscience. Cette réflexivité du corps se réalise d'une manière autonome, à l'instar de la conscience irréfléchie chez Sartre, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun "je" devant lequel la main droite est "touchant-touchée" et la main gauche "touchée-touchant". Autrement dit, le "corps propre" a tout ce qu'il faut pour se faire valoir comme étant un vrai sujet de mes perceptions et de mes pensées. Le "corps propre" ne subit aucune limitation qui l'obligerait à postuler (à poser) un "ego pur" qui est indépendant (de lui) tout en lui appartenant. L'ego pur est toujours lié à un corps individuel déterminé, et il n'a pas une existence en soi. Son existence ne peut être que corporelle.

Le "corps propre" ou la "chair" est l'expression même de l'existence humaine qui n'est ni esprit pur, ni corps matériel pur (Körper), mais le composé indivisible du psychique et du physiologique. C'est en tant que "corps propre" ou en tant que "corps de chair" que je suis ouvert au monde. L'existant humain que je suis ne peut être que sous le mode d'un "corps propre". De Waelhens estime que "conscience et corps ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être. (...) La séparation du corps et de la conscience est ignorée de l'expérience naturelle. Pour l'expérience naturelle, l'ego se fait corps en chacun de ses actes: ainsi peut-on soutenir que l'expérience naturelle des comportements dépasse effectivement l'alternative du pour-soi et de l'en-soi" (cf. De Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté ..., pp. 52-55, et P.P., p. 285).

Merleau-Ponty affirme "la présence immuable de moi dans mon corps" (cf. P.P., p. 108 et De Waelhens, op. cit., p. 31) et le pouvoir qu'a mon corps de connaître le monde.

Autrement dit, il attribue au "corps propre" ce que Husserl attribue à la "conscience pure". C'est cela qui nous conduit à dire que, pour Merleau-Ponty, le "corps propre" se substitue finalement à la "conscience pure" de Husserl.

Le débat qui s'ouvre entre Husserl et Merleau-Ponty est très difficile à trancher, et nous préférons réserver notre prise de position pour la fin de notre étude.

Pour Merleau-Ponty, le "corps propre" se meut lui-même librement et n'a pas besoin d'un ego pour commander ses mouvements.

Le "corps propre" possède des qualités intrinsèques qui se manifestent par un dynamisme interne sans le secours d'un ego qui serait différent de lui-même. Merleau-Ponty constate que beaucoup de ses prédécesseurs ont attribué à la "conscience pure" ce qui est propre au "corps propre" et qui serait inconcevable dans le contexte d'une conscience indépendante d'un corps.

Tout ce qui émane du "corps propres ne peut être considéré que comme l'expression ou la manifestation de ses possibilités intrinsèques, Merleau-Ponty se situe ainsi dans le réalisme absolu, c'est-à-dire dans ce qu'il considère comme le "concret".

Du point de vue de Husserl, on peut faire remarquer à Merleau-Ponty que l'esprit réalise une sorte de miracle dans le processus de la connaissance, car il est à la fois à l'origine et au terme du processus de connaissance. L'esprit est une partie du "corps propre" qui n'appartient pas entièrement au "corps propre", c'est-à-dire qu'il y a dans l'esprit ce qui échappe à la compréhension du "corps propre". L'"ego pur" est la dimension

de l'esprit qui échappe à la compréhension du "corps propre", parce qu'il est le "spectateur étranger au corps propre", une espèce de "témoin qui est toujours là pour rendre compte de mes jugements et de mes pensées, un "témoin" de tous mes vécus (ou actes), de toutes mes représentations, bref, de toutes ma compréhension".

L'"ego pur" est un vécu qui, dans un retour sur lui-même (réflexivité), n'admet comme origine que lui-même. L'"ego pur" est une "intuition intellectuelle pure", un "regard intellectuel pur, un lieu d'intersection entre l'essence et l'existence dans l'homme.

Dans l'optique de Merleau-Ponty, rien de tout ce qui est dit par Husserl ne nous permet d'affirmer que l'ego pur doit être délié du "corps propre". Le "corps propre" n'est pas toujours en mesure d'expliquer toutes ses possibilités, et ce qui échappe à sa compréhension donne l'illusion d'indépendance. L'"ego pur" est impossible et nous avons toujours affaire au "corps propre", à l'"existant humain".

Comme on peut le voir, c'est un débat qui n'est pas nouveau en philosophie, un débat qui n'a jamais eu de solution définitive, chaque philosophe essayant de choisir un camp ou un autre, soit de ne pas prendre position.

En laissant en suspens le débat entre Merleau-Ponty et Husserl, nous pouvons nous concentrer sur l'ambiguïté du "corps propre".

Le "corps propre" comporte la même ambiguïté que celle de la conscience. Celle-ci est le lieu de la clarté théorique tout étant ambiguë en elle-même. "La conscience qui passe pour le lieu même de la clarté est au contraire le lieu même de l'équivoque"

(P.P., p. 383, Merleau-Ponty cité par M. Lefevre ⁽²⁵⁾). "Le corps propre" est le lieu de la clarté, mais il n'est pas lui-même clair. On en sait pas exactement de quoi il est fait, c'est-à-dire que son contenu n'est pas clair. Le "corps propre" est au niveau d'une "construction philosophique aussi problématique que celle de la conscience pure". L'ambiguïté du "corps propre", comme sujet de nos perceptions, conduit à l'ambiguïté de la perception (cf. De Waelhens, op. cit., p. 210).

Le rôle du philosophe est de penser l'ambiguïté, et non pas de chercher à l'éviter. Le philosophe, en tant qu'existant, c'est-à-dire en tant que "sujet humain" ou "corps propre", doit penser l'ambiguïté.

Merleau-Ponty écrit que "l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens" (cf. P.P., p. 197, souligné par nous). Et, quelques pages après, il note qu'"il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit.

L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée" (P.P., p. 199).

Pour Merleau-Ponty, le sujet connaissant est le "corps propre", l'"existant humain" qui a une liberté conditionnée tout en étant soumis à la nécessité des situations de fait, c'est l'indice de la corporéité dans l'existence. L'existant humain ne

(25) M. Lefevre, Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie p. 54.

peut penser que l'ambiguïté, l'équivocité, au sens positif du terme. Alquié a vu dans la philosophie de l'ambiguïté de Merleau-Ponty une certaine faiblesse, alors que De Waelhens a pris l'ambiguïté du côté positif. Nous en reparlerons ultérieurement.

CHAPITRE IV

LA PERCEPTION DANS LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY

La perception est considérée par Merleau-Ponty comme le domaine privilégié de la phénoménologie. La perception est la voie par laquelle l'homme s'ouvre au monde, et le monde se donne à l'homme. C'est de fait et non de droit, que la perception est le point de départ de tout processus de connaissance. Elle est la première opération servant de pont entre l'homme et le monde, et de soubassement à tout ce que l'homme peut connaître. La perception est vécue par l'homme, et c'est en réfléchissant sur la perception qu'on arrive à la connaissance. On comprendra pourquoi ce chapitre est capital dans notre étude sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Nous comptons suivre l'auteur dans l'élaboration de sa nouvelle théorie de la perception, théorie à partir de laquelle nous espérons arriver à comprendre tous les grands problèmes philosophiques dérivés de la perception.

I. CONSIDERATIONS GENERALES SUR LA PERCEPTION

1. Qu'est-ce que la perception?

La "perception" est l'acte de saisie intuitive de la forme de l'objet. Elle est une opération essentiellement intuitive et synthétique conduisant le sujet percevant à la structure globale. La perception est la première opération de mon corps dans le monde. Mon corps est voué au monde et le monde n'est autre

chose que ce que "nous percevons". La somme de nos perceptions fait qu'il y a un monde. Si, pour le philosophe Schopenhauer, le monde est l'ensemble de nos représentations, pour Merleau-Ponty en revanche le monde est l'ensemble de nos perceptions.

La perception est considérée par Merleau-Ponty comme une "intuition originaire" qui fonde l'édifice scientifique.

Pour élaborer une théorie scientifique valable, nous devons au préalable retrouver les premières perceptions à partir desquelles la science a été édifiée. Il s'agit de faire ce que Husserl appelle le "retour aux choses elles-mêmes" ou le retour à ce monde d'avant l'expérience dont l'expérience parle toujours. Mais pourquoi s'acharne-t-il à recourir à ce monde d'avant l'expérience? Qu'espère-t-il gagner en faisant ce retour? C'est pour retrouver la racine de la science, le fondement premier de la science, le principe originaire et générateur de la science. Cette découverte permet à la science de connaître ses origines sensibles et de corriger sa trajectoire. Il s'agit d'un effort pour arriver à une "vision sienne" ou "vision propre" de la science et du monde.

Merleau-Ponty tente d'élaborer une théorie générale de la perception telle qu'elle se réalise dans toutes les branches du savoir. Une telle théorie espère apporter des changements importants dans toutes les sciences de la perception: les sciences naturelles (physique, biologie, écologie, agronomie, etc.), les sciences humaines (la sociologie, la philosophie, la psychologie, l'histoire, l'économie, etc.), et les sciences appliquées (p. ex., la médecine). Mais la théorie merleau-pontienne de la perception a-t-elle atteint son but? Nous

répondons par l'affirmative, car Merleau-Ponty a réussi à dépasser la théorie traditionnelle de la perception en élaborant une nouvelle théorie dans laquelle "sensation" et "perception" sont une seule et même chose, c'est-à-dire sont deux expressions d'une même réalité. La perception cesse d'être la "sensation" plus la "conscience de la sensation". Elle devient identique à la sensation. Là où Husserl voit deux actes, Merleau-Ponty n'en voit qu'un seul.

Selon Merleau-Ponty, l'acte de perception est inséparable de l'acte de prendre conscience de l'acte de perception et il n'y a pas là deux actes séparés, car le premier contient aussi et nécessairement le second. Pour bien comprendre ce qu'est la perception, nous devons montrer ce qu'elle n'est pas, ce à quoi elle se rapporte et préciser éventuellement ses limites. Toutes ces considérations ne nous intéressent que dans la mesure où elles nous éclairent sur le point de départ de la philosophie de Merleau-Ponty, à savoir la perception. La perception n'est pas une donnée claire, nette et précise une fois pour toutes, mais elle exige toujours un recommencement. La perception comporte une certaine ambiguïté qui apparaît dans la philosophie de Merleau-Ponty. Si la perception était une construction de l'esprit à l'instar du fait scientifique, au sens de Bachelard, elle serait une référence précise; mais malheureusement, elle se veut une opération antépédicative, c'est-à-dire un contact naïf avec le monde avant toute thématization. Peut-on décrire fidèlement le vécu à décrire, à tel point qu'il lui est difficile de prendre de la distance par rapport à son vécu et l'objectiver? Nous verrons les avantages que présente une référence constante au vécu comme point de départ de la réflexion philosophique proprement dite. Mettons-nous à l'écoute de Merleau-Ponty.

2. Perception et sensation

"Je pourrais d'abord entendre par sensation, la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même. La sensation serait en deçà de tout contenu qualifié. La sensation pure sera l'épreuve d'un choc indifférencié, instantané et ponctuel. Il n'est pas nécessaire de montrer puisque les auteurs en conviennent, que cette notion ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience, et que les perceptions de fait les plus simples que nous connaissons chez des animaux comme le singe et la poule, portent sur des relations et non sur des termes absolus" (P.P., p. 9 et S.C., pp. 142 et suiv.).

La sensation pure est introuvable dans la réalité, car toute sensation est sensation de quelque chose, c'est-à-dire sensation du senti. Le senti est une qualité de l'objet et non pas un élément de la conscience. le senti n'est pas isolé, mais il est toujours dans un champ et il exprime ainsi un phénomène perceptif. La chose sentie n'est pas une impression, mais quelque chose de perceptif. Merleau-Ponty explique le quelque chose perceptif en ces termes: "le quelque chose perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un champ. Une plage, vraiment homogène, n'offrant rien à percevoir ne peut être donnée à aucune perception. La structure de la perception effective peut seule nous enseigner ce que c'est que percevoir" (P.P., p. 10).

La sensation est saisissable par les sens à savoir par l'odorat, le toucher, la vue et le goût, etc. D'où l'importance accordée à la physiologie dans la recherche de la signification du mot sensation. Jusqu'à ce jour, la physiologie n'est pas encore parvenue à expliquer toutes les sensations et elle fait

recours à la psychologie (plus exactement à la gestalthéorie). Le schéma "stimulus-réponse" de Watson, ne peut pas expliquer l'ensemble des phénomènes sensitifs. "Le sensible ne peut plus être défini comme l'effet immédiat d'un stimulus extérieur" (cf. P.P., p. 14).

La physiologie moderne n'attribue plus le rôle de transmetteur au seul appareil sensoriel, car ce dernier peut subir des modifications. La physiologie recourt à la psychologie, et la psychologie et la physiologie ne sont plus deux sciences parallèles, mais deux déterminations du comportement. La première concrète, la seconde abstraite. Quand le psychologue demande au physiologiste une définition de la sensation par des causes, nous disons qu'il retrouve sur ce terrain ses propres difficultés, et nous voyons maintenant pourquoi. le physiologiste a pour son compte à se débarrasser du préjugé réaliste que toutes les sciences empruntent au sens commun et qui les gêne dans leur développement. Le changement de sens des mots "élémentaires" et "supérieur" dans la physiologie moderne annonce un changement de philosophie. Le savant, lui aussi, doit apprendre à critiquer l'idée d'un monde extérieur en soi, puisque les faits mêmes lui suggèrent de quitter celle du corps comme transmetteur de messages" (P.P., pp. 16 et 17). Le rôle de transmetteur ne plus du ressort de l'appareil sensoriel, car la théorie de la distribution entre périphérie et centre de l'appareil sensoriel est devenue de plus en plus difficile à défendre.

La sensation est dans le domaine pré-objectif, c'est-à-dire qu'elle précède toute réflexion. Elle est en deçà des préjugés et elle restaure une communication primitive. La sensation permet le contact naïf avec le monde.

La sensation pure est impossible, personne ne saurait la décrire. Autrement dit, nous ne pouvons parler de sensation qu'en tant que nous en prenons conscience. Sensation et perception sont donc identiques. L'argumentation de Merleau-Ponty consiste à montrer que l'homme n'est pas en mesure de rendre compte d'une "sensation non-consciente" ou d'une "sensation pure". Ce qui revient à dire que l'homme ne parle que de la "sensation consciente", c'est-à-dire de la perception. Merleau-Ponty met fin à la séparation entre l'acte de percevoir et l'acte de prendre conscience de l'acte de percevoir. L'originalité de sa théorie de la perception réside dans le fait que là où les défenseurs de la théorie traditionnelle de la perception voient deux actes, il n'en voit qu'un seul. Merleau-Ponty développe une théorie moniste de la perception, théorie qui prône l'identité entre sensation et perception.

3. Perception et association

La perception est-elle le résultat d'une association des idées? Quel est le rôle de l'association des idées et des souvenirs dans la perception? Telles sont les questions auxquelles nous tâchons de donner une réponse dans le contexte de la philosophie de Merleau-Ponty. La perception n'est pas le résultat de l'association des idées, mais c'est elle au contraire qui rend possible cette association. La perception précède l'association et celle-ci ne se réalise qu'après coup en vue de justifier ce qui est globalement saisi dans la perception. Pour Merleau-Ponty, il n'y a pas de conditions de possibilité qui précèdent la perception, car la perception précède ses conditions de possibilités.

Merleau-Ponty dit que "la bonne forme n'est pas réalisée parce qu'elle serait bonne en soi dans un ciel métaphysique, mais elle est bonne parce que réalisée dans mon expérience. Les prétendues conditions de la perception ne deviennent antérieures à la perception même que lorsque, au lieu de décrire le phénomène perceptif comme première ouverture à l'objet, nous supposons autour de lui un milieu où soient déjà inscrits toutes les explications et tous les regroupements qu'obtiendra la perception analytique, justifiées toutes les normes de la perception effective... un lieu de vérité, un monde. En le faisant, nous ôtons à la perception sa fonction essentielle qui est de fonder ou d'inaugurer la connaissance et nous le voyons à travers ses résultats. Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même (P.P., p. 24).

L'association joue un rôle dans la perception de la structure de la réalité, mais elle ne peut être considérée comme une cause efficiente.

4. Perception, Attention et Jugement

4.1 Attention et perception

"L'attention est un miracle qui fait jaillir les idées capable de répondre aux questions que je me posais. L'attention est donc un pouvoir général et inconditionné en ce sens qu'à chaque moment elle peut se porter indifféremment sur tous les contenus de conscience (...). La première opération de l'attention est donc de se créer un champ, perceptif ou mental, que l'on puisse dominer, ou des mouvements de l'organe

explorateur, ou des révolutions de la pensée soient possibles sans les transformations qu'elle provoque (...). Faire attention, ce n'est pas seulement éclaircir davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour figures" (cf. P.P., pp. 34-39). L'attention ne crée rien de nouveau, mais elle ne fait qu'éclaircir la perception en donnant à la chose la possibilité de se manifester et de s'offrir avec netteté. Merleau-Ponty a raison de qualifier l'attention d'"acte miraculeux" (cf. P.P., pp. 34-39), acte miraculeux qui permet à l'objet de dévoiler son sens au sujet percevant. Grâce à l'attention, ma perception de l'objet est en même temps ma constitution de l'objet.

Le sujet percevant n'est pas l'auteur des perceptions, c'est-à-dire qu'il a un rôle passif par rapport aux perceptions commençantes. Mais grâce à l'attention, le sujet percevant devient actif en étant l'auteur des objets perçus. Autrement dit, l'attention est un acte par lequel le sujet percevant devient un sujet constituant. L'attention s'avère un complément indispensable à la perception. Elle donne vie à la perception. la passivité de la perception est compensée et dépassée par l'activité de l'attention (une activité qui vient enrichir et éclaircir le perçu sans y ajouter quelque chose de nouveau).

L'attention ne se limite pas à éclaircir le perçu en lui-même, mais elle se prolonge dans le jugement porté sur le perçu en relation avec d'autres perçus. L'attention joue le rôle de tremplin entre la perception et le jugement (ou la réflexion).

L'attention philosophique porte sur ce qui semble aller de soi, c'est-à-dire sur l'impensé des chercheurs des autres sciences. L'attention philosophique fait découvrir des

problèmes oubliés ou cachés dans les travaux des autres chercheurs, c'est cette particularité qui expliquerait la part de la philosophie dans l'ensemble du savoir. La philosophie apporte la lumière nécessaire à la compréhension des articulations entre les diverses sciences, car elle se met à leur service.

La théorie merleau-pontienne de l'attention s'érige contre l'emprisme et l'intellectualisme, le premier considère l'attention comme "abstraite et inefficace", le deuxième comme "un surplus de clarté". Merleau-Ponty objecte aux empiristes que l'attention a un rôle précis dans le processus de la connaissance. Sans l'attention, la perception sombrerait dans l'indéterminé. Il objecte également à l'intellectualisme que l'attention n'est pas une opération cyclique qui retrouve à la fin "la clarté" qu'elle a mise au préalable dans la perception. "Faire attention ce n'est pas seulement éclaircir davantage, mais c'est aussi et surtout réaliser une articulation nouvelle des données préexistantes" (cf. P.P., pp. 37-38, souligné par nous).

L'intellectualisme se borne à caractériser l'attention dans son rôle d'éclaircissement et il ignore le deuxième rôle qui consiste à "réaliser une nouvelle articulation des données préexistantes". Face à l'emprisme, Merleau-Ponty affirme l'aspect "concret" et "efficace" de l'attention. Il écrit qu'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 philosophique et c'est ainsi qu'on arrive à une vraie théorie de l'attention" (P.P., p. 40).

4.2 Perception et jugement

Merleau-Ponty considère le jugement comme étant la perception d'un rapport entre les parties du tout, c'est-à-dire

comme la perception de l'unité du perçu en tant que résultat du lien entre ses composants. "La perception, dit-il, est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie et qui non seulement découvre le sens qu'elles ont mais encore fait qu'elles aient un sens" (P.P., p. 46).

5. Le champ phénoménal

Le champ phénoménal définit le foyer universel de nos connaissances dont l'origine est la perception. Il correspond à ce que Husserl appelle l'attitude naturelle (l'existence du monde et des évidences naturelles). Le champ phénoménal suppose d'une part le sujet percevant et, d'autre part, l'objet perçu. Le sujet percevant perçoit son objet grâce aux sens, c'est-à-dire qu'il sent son objet et qu'il communique avec l'objet qui est présent dans son champ perceptif. "La perception, avant toute pensée théorique, se donne comme perception d'un être" (P.P., p. 67).

Percevoir un être n'entraîne pas de modification dans l'être perçu. la perception soutenue par l'attention sur le perçu nous permet de connaître ce qui est perçu.

La position de Merleau-Ponty sape à la base toutes les philosophies selon lesquelles la pensée du philosophe n'est assujettie à aucune situation. En réalité, le philosophe est le fruit d'un milieu donné et d'une certaine forme d'éducation, et sa réflexion prend ses racines dans un contexte déterminé. C'est dans le même ordre d'idées que Marx affirme que les philosophes ne sortent pas de la terre comme des champignons, mais qu'ils sont les fruits de leurs sociétés. Chaque philosophe est influencé par sa société, par son environnement culturel et

socio-économique, et sa pensée reflète dans une certaine mesure les préoccupations de son milieu. La quasi-totalité des philosophes prétendument universalistes n'ont traité que des problèmes de leurs temps, très souvent liés à leurs milieux social, économique et géographique. la philosophie ne doit pas chercher à effectuer une prise de conscience radicale, comme chez Kant, mais elle doit simplement placer le philosophe dans une attitude réflexive et critique devant la vie et le monde. "Le centre de la philosophie, dit Merleau-Ponty, n'est plus une subjectivité transcendantale autonome, située partout et nulle part, il se trouve dans le commencement perpétuel de la réflexion, à ce point où une vie individuelle se met à réfléchir sur elle-même.

La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme changement de structure de notre existence" (cf. P.P., pp. 75 et 76).

La réflexion doit aller de l'attitude naturelle vers l'attitude transcendantale (ou phénoménologique), c'est-à-dire du moi individuel ou psychologique vers le moi transcendantal. Cela explique le rôle prépondérant de la perception au sens psychologique du terme. La perception est le point de départ de toutes connaissances. C'est en tenant compte de la place de la perception dans le processus de la connaissance que Merleau-Ponty s'est senti obligé de parler du champ phénoménal. "Il nous fallait fréquenter le champ phénoménal et faire connaissance par des descriptions psychologiques avec le sujet des phénomènes, si nous ne voulions pas, comme la philosophie réflexive, nous placer d'emblée dans une dimension transcendantale que nous aurions supposée éternellement donnée et manquer le vrai problème de la constitution (...). L'expérience anticipe une philosophie comme la philosophie n'est qu'une expérience élucidée" (P.P., p. 77).

Le champ phénoménal se comprend à partir des relations entre mon corps et le monde des objets. Mon corps me permet d'accéder aux objets et "il est le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est le centre et le pivot du monde" (cf. P.P., p. 97).

Il existe entre le monde et mon corps des relations de complémentarité, c'est-à-dire que mon corps me permet de prendre conscience du monde et inversement le monde de mon corps. Le champ phénoménal se situe dans ce réseau de relations ou d'entrelacements entre mon corps et le monde. Mon corps me permet d'accéder aux objets par des sensations élémentaires qui se concrétisent dans la perception, laquelle perception permet au sujet de constituer l'objet, c'est-à-dire de le caractériser indépendamment de la perspective particulière sous laquelle il est vu ou senti.

Nous pouvons achever nos considérations générales sur la perception dans l'espoir d'avoir clarifié ce qu'est la "perception" et ce qu'elle n'est pas. La perception, nous l'avons dit, n'est pas un jugement ni une association des idées, et encore moins une attention. Elle est un acte miraculeux établissant d'un coup la relation entre mon corps et le monde. la perception est une opération première permettant de connaître les existence et les évidences du monde naturel. Percevoir, c'est capter, c'est saisir un sens immanent au sensible vécu ou perçu avant tout jugement. "Le phénomène de la perception vraie offre donc une signification inhérente aux signes et dont le jugement n'est que l'expression facultative (...).

L'intellectualisme est aveugle pour le mode d'existence et de coexistence des objets perçus, pour la vie qui traverse le champ visuel et en relie secrètement les parties" (P.P., p. 44).

"Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole, le signe sensible et sa signification ne sont pas même idéalement séparables" (P.P., p. 48). La perception précède la parole qui n'intervient qu'en seconde position. La première perception se réalise sans l'intermédiaire du langage ou de la parole tandis que les autres perceptions se réalisent soit sans l'intermédiaire du langage, soit indirectement en passant par le langage. Le langage est un intermédiaire privilégié qui n'est pas nuisible au contact direct du corps avec l'objet de son champ visuel. Il ne forme pas un écran, un obstacle qui empêcherait le corps d'atteindre l'objet perçu, mais il permet au contraire au corps d'atteindre la chose même plus facilement. Ce problème du rôle du langage dans la perception fera l'objet du prochain chapitre de notre étude.

Nous pouvons maintenant passer aux analyses des cas, c'est-à-dire aux considérations spécifiques sur la perception du monde, la perception d'autrui et la perception de notre corps propre. Ces quelques cas nous permettront, encore une fois, de mieux saisir le sens profond du mot perception et les conséquences philosophiques qui en découlent.

II. CONSIDERATIONS SPECIFIQUES SUR LA PERCEPTION CHEZ MERLEAU-PONTY

Nous continuons à chercher ce que Merleau-Ponty entend par perception. Toute la philosophie de Merleau-Ponty peut s'expliquer à partir de la "perception". C'est pourquoi, sans vouloir nous répéter, nous voulons faire ressortir des spécificités de sa théorie de la perception (par rapport à celles des autres philosophes ou psychologues).

Dans la structure du comportement, Merleau-Ponty dit ceci: "la perception, comme connaissance des choses existantes, est une conscience individuelle et non pas la conscience en général..." (S.C., p. 287). On peut y lire aussi que "pour qu'il y ait perception, c'est-à-dire appréhension d'une existence il est absolument nécessaire que l'objet ne se donne pas entièrement au regard qui se pose sur lui et garde en réserve des aspects visés dans la perception présente, mais non pas possédés" (cf. S.C., pp. 289-290).

Dans la phénoménologie de la perception, Merleau-Ponty dit qu'une "première perception sans aucun fond est inconcevable.

Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu" (P.P., p. 326).

"Il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité: cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences. Quand je me mets à percevoir cette table, je contracte résolument l'épaisseur de durée écoulée depuis que je la regarde. Je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis donc d'un seul coup des expériences concordantes, mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités" (P.P., p. 50).

"La perception comme connaissance du présent est le phénomène central qui rend possible l'unité de je et avec l'idée de l'objectivité et de la vérité" (P.P., p. 56).

Toutes ces citations de Merleau-Ponty servent d'introduction à nos analyses sur la perception. la perception ne modifie en rien l'objet perçu. Elle appréhende le sens de la chose (ou de l'objet) en tant que ce sens habite cette chose comme l'âme habite le corps. Le sens est dans la chose même et non pas derrière les apparences ou les phénomènes. Le sens n'est pas caché derrière les phénomènes, mais il est dans l'apparaître de la chose, c'est-à-dire dans sa manifestation (ou dans son phénomène). "Je perçois une chose parce que j'ai un champ d'existence et que chaque phénomène apparu polarise vers lui tout mon corps comme système de puissances perceptives" (P.P., p. 367). C'est mon corps qui sent et perçoit, mais ce n'est pas mon corps qui est l'auteur de mes sensations et de mes perceptions. Mon corps revêt une certaine passivité face à mes perceptions. Mon corps est en tout point lié à l'âme et il porte le poids du passé qui influence ses perceptions actuelles. C'est l'attention qui sauve mon corps de la passivité perceptive. L'attention rend mon corps actif et fait que la perception soit en même temps constitutive.

La planète Terre est immobile et fixée une fois pour toutes (c'est le point de vue de Husserl, mais c'est aussi celui de Merleau-Ponty). L'homme est localisé sur la Terre et il occupe une position dans l'espace. "L'espace est le moyen par lequel la position des choses devient possible, il est la puissance universelle des connexions des choses" (P.P., p. 281).

Merleau-Ponty met l'accent sur la dimension spatiale de la profondeur. La profondeur est considérée comme proprement existentielle. La position du sujet percevant permet de parler de l'espace et du mouvement. Nous y reviendrons ultérieurement.

6. La perception du monde

Selon Merleau-Ponty, la perception est le point de départ de toute connaissance. C'est pourquoi nous essayons d'approcher la pensée de Merleau-Ponty par la compréhension du concept de perception. Nous avons commencé notre investigation par la perception du corps, qui est ce sans quoi il serait insensé de parler des autres perceptions possibles. "Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement" (P.P., p. 97). Il n'y a de monde que pour celui qui a un corps. Mon corps est ce qui rend possible, pour moi, ma perception du monde. "Mon corps est le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, (...) j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps" (cf. P.P., p. 97). "Le corps est notre moyen général d'avoir un monde" (P.P., p. 171).

Parler de la perception du monde revient à parler de différentes relations de mon corps avec tout ce qui est autour de moi, c'est-à-dire de l'espace et des choses. Comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut, la perception se fait par notre corps, c'est-à-dire par les cinq sens de notre corps. Parmi les cinq sens, la phénoménologie accorde la primauté à la vue.

La perception du monde fait essentiellement partie de ce que les phénoménologues appellent la "perception extérieure". Notre perception du monde suppose l'existence du sujet naturel et percevant, et ce sujet n'est autre chose que notre corps. "Le corps est un moi naturel et un sujet de la perception" (P.P., p. 239). C'est mon corps qui perçoit le monde et les choses et qui

se perçoit lui-même (auto-perception). Ici, nous arrivons au problème philosophique du monde en soi et pour soi. Si mon corps se perçoit et perçoit le monde et les choses, c'est qu'il est ce à partir de quoi tout prend sens, c'est-à-dire qu'il est un constituant qui n'est jamais entièrement constitué lui-même. Dans le langage husserlien, nous dirions que "le corps est donation de sens", ce qui veut dire que le corps est finalement l'équivalent du sujet transcendantal husserlien. Autrement dit, les questions qu'on est en droit de se poser sur le concept de sujet transcendantal chez Husserl, on est également en droit de les poser sur le concept de "corps" chez Merleau-Ponty. Merleau-Ponty paraît substituer au concept husserlien de "subjectivité transcendantale" son concept de "corps propre". Alors que Husserl parle de l'intersubjectivité transcendantale comme garante de la vérité, Merleau-Ponty parlerait plutôt de l'intercorporéité, au sens où deux corps humains en présence l'un de l'autre sont à la fois "voyant et vu", "regardant et regardé", capables des perceptions concordantes. Pour mieux comprendre la perception du monde, il importe de préciser le sens que Merleau-Ponty donne aux mots: "monde", "sentir" et "espace". Merleau-Ponty distingue deux aspects culturels (monde culturel). Quant au sentir, il l'identifie au percevoir.

6.1 Le sentir

Merleau-Ponty affirme que je "n'ai pas plus conscience d'être le vrai sujet de ma perception que de ma naissance ou de ma "mort" (cf. P.P., p. 249). Autrement dit, l'acte de sentir ou de percevoir ne relève pas de ma décision, mais je suis toujours surpris de ce que je perçois. "Chaque sensation, étant à la rigueur première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort" (P.P., pp. 249-250).

En voyant les enfants naître et les personnes mourir autour de moi, je fais l'expérience de la naissance et de la mort des autres, mais je ne peux parler avec certitude de ma propre naissance et encore moins de ma propre mort. Les existentialistes sont d'accord pour dire que l'homme est un être qui se retrouve entre deux extrémités incompréhensibles et qu'il s'interroge sans cesse au sujet de son être. Qui suis-je? Où suis-je? etc. Ce sont là les questions que les hommes n'ont cessé de se poser.

Merleau-Ponty veut mettre l'accent sur le fait que "toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme" (P.P., p. 249).

"Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais. Moi qui contemple le bleu de ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il se pense en moi, je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité" (PP., p. 248). Le moi qui perçoit ne se reconnaît pas dans sa perception, mais il s'abandonne à l'objet perçu. Autrement dit, il y a un va-et-vient entre le sujet percevant et l'objet perçu, c'est-à-dire une intentionnalité. La chose à percevoir se trouve déjà dans une sorte d'attente béante, attente d'être perçue par le sujet, tandis que le sujet se trouve tendu vers la perception de la chose. La chose se laisse percevoir par le sujet, elle lui offre la possibilité ou la chance de la percevoir dans son opacité. La perception est une re-création qui ne modifie pas l'être de la chose perçue. Le sujet perçoit la chose dans sa choséité et dans sa corporéité, sans la modifier. L'homme se confond avec son corps, et ce

corps en sait plus que la réflexion sur le monde sensible dont il fait partie. C'est mon corps qui sent ou perçoit, et ma réflexion n'intervient que secondairement pour expliciter ce que j'ai perçu. la perception se fait toujours dans la perspective, c'est-à-dire relativement à la position du sujet percevant.

Mon corps est sensible, et grâce à sa sensibilité il perçoit les choses sensibles en s'abandonnant à elles, c'est-à-dire en faisant en sorte qu'elles se pensent en lui. Mon corps est le sujet de mes perceptions et de mes réflexions. le corps-sujet de mes perceptions est ambigu, et Merleau-Ponty nous invite à penser cette ambiguïté du "corps-sujet", du "corps propre" ou du "corps-vécu", ambiguïté qui caractérise l'origine des ambiguïtés de notre condition humaine et de nos connaissances en tant que nous sommes des hommes (c'est-à-dire des corps humains). L'effort philosophique de Merleau-Ponty consiste à saisir l'ambiguïté du corps humain, l'ambiguïté de la perception, et toutes les autres ambiguïtés liées à la condition humaine. L'homme est un être qui n'est ni un esprit pur, ni un corps matériel pur, mais une existence incarnée, un composé indivisible de l'âme et du corps. Nous sommes dans une philosophie qui ne place pas le sujet hors du corps propre et qui fait du "corps propre" le sujet philosophant. Autrement dit, sans lier les actes du "corps-sujet" à l'une des parties objectives du corps humain, Merleau-Ponty s'efforce de montrer que l'origine de toutes nos pensées, réflexions et perceptions, n'est ni le "sensible pur", ni l'"esprit pur", mais la jonction âme-corps, conscience-matière, c'est-à-dire l'existence humaine (l'existence incarnée). On comprend par là pourquoi Merleau-Ponty est classé parmi les philosophes existentialistes. C'est en réfléchissant sur le "corps propre" et sur ses possibilités infinies que Merleau-Ponty débouche sur l'existentialisme. L'existant humain est ambigu, et la philosophie doit se donner pour tâche

de penser cette ambiguïté. C'est dans cet esprit que De Waelhens a raison de caractériser Merleau-Ponty, comme le philosophe de l'ambiguïté. L'ambiguïté n'est plus à éviter, mais à penser philosophiquement. Penser les ambiguïtés, c'est s'efforcer de les comprendre, de les replacer dans l'existence humaine, et de les assumer en connaissance de cause (et non par ignorance). Il y a chez Merleau-Ponty une attitude opposée à celle d'Alquié, lequel met l'accent sur les aspects négatifs de l'ambiguïté confondue avec l'obscur (ou l'obscurantisme).

6.2 La perception de l'espace

Pour Merleau-Ponty, "l'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible (...). Nous devons le penser comme la puissance universelle des connexions des choses" (P.P., p. 281). L'espace nous permet de voir les choses dans la perspective selon leur orientation, c'est-à-dire en terme de haut et de bas, de largeur et de profondeur, de mobile et d'immobile. L'espace a deux aspects; l'aspect physique (espace physique) et l'aspect géométrique (ou espace géométrique). Parlant de ces deux aspects de l'espace, Merleau-Ponty dit ceci: "Dans l'espace spatialisé, mon corps et les choses, leurs relations concrètes selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain peuvent m'apparaître comme une multiplicité irréductible; dans l'espace spatialisant, je découvre une capacité unique et indivisible de décrire l'espace. Dans le premier, j'ai affaire à l'espace physique, avec ses régions différemment qualifiées; dans le second (cas), j'ai affaire à l'espace géométrique dont les dimensions sont substituables, j'ai la spatialité homogène et isotrope, je peux au moins penser un pur changement de lieu qui ne modifierait en rien le mobile,

et par conséquent, une pure position distincte de la situation de l'objet dans son contexte concret" (P.P., p. 282).

Mon corps occupe une position dans l'espace, et c'est à partir de la position qu'occupe mon corps que je perçois les choses en termes de haut et de bas; de proche et de lointain, de gauche et de droite. Ce qui, pour moi, est à droite, en bas ou en haut, est à gauche pour quelqu'un d'autre, en bas pour celui situé un peu plus haut, ou enfin, en haut pour celui situé plus bas. Prenons par exemple un grand immeuble locatif. Selon que je suis devant ou derrière, au sous-sol, ou au dernier étage (le plus élevé), à gauche ou à droite, en avion ou en voiture, je perçois cet immeuble selon la position de mon corps. Si, au lieu de percevoir telle ou telle autre face, je vise l'immeuble en lui-même dans son ipséité, alors je le vois en profondeur. La profondeur n'est pas à confondre avec la hauteur, ni avec la largeur, mais elle est une dimension spéciale et existentielle qui met le sujet en liaison immédiate avec l'espace perçu (ou la chose perçue). La profondeur consiste donc à viser l'objet en lui-même, et non pas dans telle ou telle perspective. "La profondeur est la dimension selon laquelle les choses ou les éléments des choses s'enveloppent l'un dans l'autre, tandis que largeur et hauteur sont les dimensions selon lesquelles ils se juxtaposent" (P.P., p. 306).

L'espace est le moyen par lequel la position des choses devient possible. Le changement de position d'une chose dans l'espace nous amène à observer un autre phénomène spatial important, à savoir le mouvement. Le premier problème que pose le mouvement consiste à savoir qui du sujet ou de choses change réellement de position: Merleau-Ponty donne l'exemple du passager qui est dans le train et qui a l'illusion du

mouvement du paysage. il s'agit bien d'une illusion, parce que c'est le train qui se déplace et non pas le paysage. Les physiciens nous racontent que la terre est en mouvement de rotation, mais nous avons l'impression d'être sur une terre immobile. Le vent qui souffle met en mouvement les feuilles des arbres, etc. Rien de tout ce qui précède ne nous renseigne sur le mouvement en soi, mais nous ne parlons que des expériences dans lesquelles le mouvement apparaît. "Le mouvement est une modulation d'un milieu déjà familier et nous ramène, une fois de plus, à notre problème central qui est de savoir comment se constitue ce milieu qui sert de fond à tout acte de conscience" (P.P., p. 319). Le mouvement est relatif c'est-à-dire dépendant de la position du sujet qui perçoit le mouvement. Le mouvement nous permet de parler des relations entre objets dans l'espace.

"La perception de l'espace est un phénomène de structure et ne comprend qu'à l'intérieur d'un champ perceptif qui constitue tout entier à la motiver en proposant au sujet concret un ancrage possible" (P.P., p. 325). "La perception de l'espace n'est pas une classe particulière d'états de conscience ou d'actes et ses modalités expriment toujours la vie totale du sujet, l'énergie avec laquelle il tend vers un avenir à travers son corps et son monde" (P.P., p. 327).

Autour de la notion de "perception de l'espace", on peut se poser plusieurs questions et soulever plusieurs problèmes. Le moi qui perçoit l'espace le perçoit-il originairement? Ou le perçoit-il avec son historicité? Tout compte fait, on peut dire sans risque de se tromper qu'il le perçoit avec son historicité, c'est-à-dire avec le poids de son héritage culturel. En effet, dès la naissance, l'enfant apprend à distinguer son corps de celui de sa mère et de ceux des autres membres de sa famille. Il perçoit

l'espace de l'appartement dans lequel ses parents sont logés, l'espace de son lit de bébé par rapport à celui de ses parents, etc. Notre relation au monde est naturelle et existentielle.

On peut s'interroger sur les conditions dans lesquelles la perception est vraie. Qu'est-ce qui m'assure de la vérité de l'objet perçu? Ce qui m'en assure c'est le fait qu'autrui perçoit le même objet que moi et qu'il y a accord ou complémentarité entre nos perceptions. mais ajoutons que ce qui est déterminant, ce n'est pas le perçu, mais la structure de l'objet lointain, je le vois en profondeur, c'est-à-dire dans l'absence de toute mesure. Je ne perçois pas ces parties, mais la structure d'ensemble, c'est-à-dire la totalité, et c'est par la suite que je procède à l'analyse.

La perception de l'espace nous oblige à croire à l'existence du monde. Il y a un monde et nous sommes toujours liés à ce monde. "La conscience du monde n'est pas fondée sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines: il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde" (P.P., p. 344).

Le sujet pré-réflexif possède une pré-conscience du monde. Je ne peux pas me séparer de mon monde, et comme dit Heidegger: "L'être-là au monde, déjà abandonné-là sans raison". L'homme est au monde avec autrui. A la naissance d'un enfant, on dit communément que "la femme a mis au monde". Le monde fait donc partie de notre existence et il est une détermination essentielle de notre existence. Parlant de notre foi au monde, Merleau-Ponty écrit ceci: "Dans l'expérience d'une vérité perceptive, je présume que la concordance éprouvée jusqu'ici se maintiendrait pour une

observation plus détaillée; je fais confiance au monde. Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est une ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive..." (P.P., pp. 343 et 344).

6.3 La perception de la chose et du monde naturel

Chaque jour, nous percevons les choses et le monde naturel. Le monde naturel et la chose sont antépédicatifs, c'est-à-dire antérieurs au sujet ou à la subjectivité. Cependant, ils n'ont pas une existence en soi ou, plus précisément, leur être en soi ne m'est pas connaissable parce que situé hors de mon champ perceptif. Autrement dit, le monde naturel et la chose dont je parle ou la chose que je perçois sont vécus par ma subjectivité.

Dans la perception, la chose se donne à moi originairement, c'est-à-dire "en personne", "en chair et en os", "en original". Or cette chose qui se donne en moi en me dévoilant elle-même son sens ne se donne pas en effectivité, mais elle se donne comme structure par sa forme et sa grandeur. Le fait que la chose se donne à la subjectivité ne lui enlève rien, ne le modifie en rien; bien au contraire, la chose prend sens à partir de là, c'est-à-dire à partir du moment où elle s'offre au sujet. La chose prend sens sous mes yeux et grâce à moi. Le sens de la chose est inconcevable en dehors du contexte qui la met en communication ou en communion avec le sujet qui la perçoit.

Merleau-Ponty reconnaît l'antériorité de la chose sur le sujet qui la perçoit, mais il attire notre attention sur le fait que l'être-chose non perçue par la subjectivité n'est pas différente

de n'être rien, car dans cet être-chose, la chose n'a aucun sens. Il n'y a pas dans l'essence d'une chose la possibilité de s'autodéterminer ou de s'au-définir, mais elle n'a son sens que lorsqu'elle s'offre au sujet percevant. Il en est de même pour le monde naturel en général. L'être de l'homme est le seul être ayant pour détermination essentielle de se donner sens et de donner sens à tout ce qui est.

Il y a une logique du monde que mon corps a entièrement intériorisé et qui lui sert de guide. Mon corps est ce sans quoi le monde, l'espace et le temps, ainsi que la perception, n'auraient aucun sens. Mon corps est inhérent au monde, à l'espace et au temps auxquels il n'est jamais entièrement extérieur. C'est pourquoi il est l'élément central à partir duquel on peut comprendre la philosophie de Merleau-Ponty comme une philosophie du corps. Comme nous l'avons déjà dit, Merleau-Ponty s'efforce de montrer que la subjectivité transcendantale de Husserl est substituée au corps.

Alors la chose et le monde naturel sont perçus et vécus dans une certaine passivité, il n'en est pas de même de la perception d'autrui. Dans la perception d'autrui, il y a réciprocity perceptive, je perçois autrui et lui me perçoit. La perception d'autrui se réalise par communication, dialogue, réciprocity, etc. Nous en parlerons en détail dans le prochain paragraphe.

Le monde perçu est l'irréfléchi sur lequel porte la réflexion en général, y compris la réflexion philosophique, et c'est pour cela qu'il intéresse aussi bien le savant que le philosophe.

7. La perception d'autrui

Après avoir parlé de la perception de mon corps et de celle du monde, il ne nous reste plus qu'à parler de celle d'autrui car je suis avec autrui au monde. Par mon corps; je perçois le corps d'autrui comme étant analogue au mien. A travers le corps d'autrui, je perçois son comportement, je vois ce que son visage exprime. Percevoir autrui, c'est d'abord et avant tout percevoir son corps comme étant semblable au mien, comme étant un double de moi-même.

7.1 La perception d'autrui selon Husserl

"Dans l'attitude naturelle, je me trouve au sein du monde, moi et les autres, dont je me distingue et auquel je m'oppose. Si je fais abstraction des autres, au sens habituel du mot, je reste seul. Mais une telle abstraction n'est pas radicale, cette solitude ne change rien au sens existentiel de l'existence de chacun. Ce sens est inhérent au moi, entendu comme moi naturel, et resterait tel, même si une peste universelle m'avait laissé seul dans le monde. Dans l'attitude transcendantale, et dans l'abstraction constitutive dont nous venons de parler, mon ego, l'ego du sujet méditant, ne se confond pas dans son être transcendantal propre avec le moi humain habituel; il ne se confond pas avec moi,, réduit à un simple phénomène, à l'intérieur du phénomène total du monde. Il s'agit, bien au contraire, d'une structure essentielle de la constitution universelle que présente la vie de l'ego transcendantal, en tant que constituant le monde objectif" (Méditations cartésiennes, p. 78).

"L'autre renvoie, de par son sens constitutif, à moi même, l'autre est le reflet de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet; il est mon analogon et, pourtant, ce n'est pas un analogon au sens habituel du terme" (Méditation cartésiennes, p. 78).

La perception d'autrui se fait sous la forme de l'apprésentation (aperception par analogie). "L'expérience est un mode de conscience où l'objet est donné en original; en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même, en chair et en os devant nous. D'autre part, ce caractère d'en chair et en os ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre moi qui est qui donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à l'être propre d'autrui ne m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et en fin de compte, moi-même et lui-même, nous serions le même. Il serait de même de mon organisme s'il n'était rien d'autre qu'un corps qui appartient à ma sphère primordiale comme formée exclusivement par ma sensibilité. Il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du "monde primordial" qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une "coexistence" qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là "en personne". Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend "co-présent", d'une espèce d'appréciation, d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'"apprésentation" (M.C., pp. 91 et 92).

Le corps d'autrui a une structure grâce à laquelle il subit le phénomène d'accouplement avec le mien. L'accouplement, c'est

la configuration en couple qui devient ensuite la configuration en groupe (cf. M.C., p. 94).

"Nous constatons que, dans l'expérience de l'autre, le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme corps (vivant) d'autrui, et non comme simple indice de la présence de l'autre" (M.C., p. 103).

Y-a-t-il entre moi et autrui un abîme infranchissable? Puis-je prétendre accéder à la structure ou à la nature primordiale d'autrui? La réponse est négative, car ce que je perçois, c'est la structure d'autrui, tandis qu'autrui garde son opacité.

Autrui se donne en moi non pas "en chair et en os", mais comme une structure, comme un être opaque qui n'est jamais entièrement transparent.

7.2 La perception d'autrui selon Merleau-Ponty

La perception d'autrui ne fait problème que pour les adultes,, car l'enfant, à sa naissance, trouve autrui et le monde culturel (les ustensiles) déjà-là et en harmonie avec lui. L'enfant ne saisit pas l'instant de sa naissance, et c'est seulement par l'expérience des autres naissances qu'il arrive à s'imaginer ce qu'a pu être sa propre naissance. Merleau-Ponty explique ce que nous venons de dire en ces mots: "C'est à présent que je comprends mes 25 premières années comme enfance prolongée qui devait être suivie d'un sevrage difficile pour aboutir ,enfin à l'autonomie" (P.P., p. 398). Cette citation de Merleau-Ponty nous permet de comprendre la facticité de notre naissance, l'historicité de notre vie et le caractère tardif de l'autonomie dans la vie de l'homme. La facticité met l'accent

sur l'insaisissabilité de notre naissance, c'est-à-dire sur l'impossibilité pour l'homme de comprendre sa naissance à l'instant même où l'événement a lieu. C'est par analogie qu'on parle de sa propre naissance. Le même raisonnement vaut pour la mort. Chaque homme sait qu'il finira par mourir, fait l'expérience des morts dans son entourage, tient un discours anticipant sur sa mort, mais l'instant de sa mort lui est insaisissable, car après sa mort, il ne peut rien dire de plus et avant sa mort, il n'a aucune expérience personnelle de la mort. L'homme est donc un être qui se trouve directement entre deux extrémités incompréhensibles et qui s'efforce de donner un sens à son existence située entre ces deux extrémités mystérieuses.

Parlant du processus conduisant à son autonomie, Merleau-Ponty montre que l'autonomie vient de la décision théorique et pratique dans la vie personnelle, décision dans laquelle on tient compte du passé comme ce qui a préparé le présent, lequel présent est toujours ouvert à l'avenir. Il y a lieu de se demander dans quelle mesure ma perception actuelle est autonome. N'est-elle pas conditionnée par tout mon héritage culturel? "La civilisation à laquelle je participe existe pour moi avec évidence dans les ustensiles (routes, églises, villages, lance, pierre taillée, etc.) qu'elle se donne(...). Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat" (cf. P.P., p. 400). A travers les oeuvres d'art, les objets fabriqués de toute sorte, c'est l'acte humain qui est perçu. Cela explique que les travaux des anthropologues et des archéologues arrivent à déterminer le niveau de vie ou de civilisation des gens de l'époque à partir de leurs ustensiles. Les ustensiles nous permettent de percevoir autrui sous la forme de l'anonymat. Mais quand je quitte l'anonymat pour reconnaître autrui, autrui s'offre à moi par son corps comme porteur d'un

comportement. Ma perception d'autrui est avant tout celle de son corps c'est-à-dire aussi celle de son comportement vu à travers son corps. On comprendra aisément pourquoi Merleau-Ponty a passé son temps à réfléchir sur la Structure du Comportement. Je perçois autrui comme une structure qui correspond à celle de son corps et surtout à celle de son comportement tel que son corps me le présente (par représentation).

7.2.1 La perception du corps d'autrui

"Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement" (P.P., p. 401). Le corps d'autrui est perçu comme le premier des objets culturels et comme ce à partir de quoi je comprends les autres objets culturels. Quand je vois un objet culturel, je me réfère à celui qui l'a fabriqué. Mon schéma corporel me permet, par analogie, de parler du corps d'autrui.

"Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon corps propre, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et me confondre avec lui. Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total" (P.P., 231).

J'ai tendance à assimiler le corps d'autrui à mon propre corps. Dans une certaine mesure, ma perception du corps d'autrui est celle de mon corps chez autrui, c'est-à-dire que c'est en projetant mon corps dans autrui que je prétends le vivre. Mieux comprendre le corps d'autrui, c'est en quelque sorte

progresser dans la compréhension de mon propre corps. Prenons le cas de deux personnes de sexe différent (un homme et une femme): le corps de l'homme vise celui de la femme non pas en lui-même, mais en tant que ce corps (de la femme) est capable de donner satisfaction aux besoins sexuels du corps de l'homme et vice versa. L'homme vise la satisfaction de son propre corps à travers celui de la femme. Dans les conditions normales de la sexualité, il y a une visée réciproque entre les corps de deux partenaires. Le corps d'autrui est visée comme moyen ou objet de satisfaction du corps qui vise.

Ma perception du corps d'autrui est limitée à celle de sa structure. Elle ne me livre pas autrui "en chair et en os", mais elle me livre autrui dans toute son opacité. Mon corps est l'objet pour autrui et le sujet pour moi,, et il en est de même du corps d'autrui, d'où la complexité du problème de la réciprocity constitutive. Je constitue le corps d'autrui en tant qu'objet me constituant moi-même dans son champ perceptif. Il y a toujours quelque chose qui m'échappe dans la constitution d'autrui. Ce qui m'échappe a comme palliatif le langage en tant que moyen de communication entre les hommes. Nous nous proposons d'examiner au point suivant le rôle du langage dans la perception d'autrui, c'est-à-dire la manière dont autrui est perçu par son langage.

7.2.2 La perception d'autrui par le langage (le rôle du langage dans la perception d'autrui)

La première perception que j'ai d'autrui est celle de son corps comme objet sensible. En percevant le corps d'autrui, je sais que son corps, tout comme le mien, "est un animal de perceptions et de mouvements" (cf. Signes, p. 211).

Je perçois le corps d'autrui comme participant avec le mien à un monde intercorporel, c'est-à-dire à une intercorporité. Le corps d'autrui me donne la confirmation de la présence d'un corps sensible dans le monde, d'un autre corps ayant les mêmes capacités que le mien. Je le vois et il me voit. En serrant la main à autrui, je le sens et le vois, je me sens senti par lui et je me vois vu par lui, il y a réciprocité.

Mais cette première perception ne me donne aucun avantage sur la perception que j'ai des animaux car elle se limite dans la sensibilité. Ce qui rend intéressante et spécifique la perception d'autrui, c'est le fait qu'autrui peut me communiquer, son vouloir et ses intentions par son langage, c'est-à-dire qu'il y a possibilité de dialogue ou de communication réciproque (par opposition à la communication à sens unique).

Par son langage autrui se donne à moi comme un autre témoin de moi-même et du monde naturel. Je cesse de me considérer comme le seul témoin, je cesse d'être solipsite, je remets en question ma vision des choses et de moi-même. C'est par le langage que je me découvre à travers autrui, que je prends conscience de n'être pas dans un monde de rêves. La présence d'autrui, et surtout la communication avec lui, nous rassurent sur nos perceptions, c'est-à-dire que nous nous rendons compte de percevoir les mêmes choses. Si autrui perçoit la même chose que moi, c'est que ce que nous percevons a une existence indépendante de nos subjectivités. Sans autrui, et surtout sans dialogue avec autrui, il ne serait pas possible d'imaginer "la chose en soi", car tout serait "chose pour moi". Il y a, grâce à ma communication avec autrui, possibilité de passer, de "Moi" à "Nous" et de "Nous" à "Soi".

On comprend aisément pourquoi, dans la communication avec autrui, ce ne sont pas les significations des phrases qu'il prononce qui m'intéressent, mais ses intentions ou son vouloir-dire. Je communique avec autrui et non pas avec les phrases. Je cherche à comprendre autrui à travers son discours et ses gestes. Comme les apparences sont souvent trompeuses, le langage est le moyen le plus rassurant de ma compréhension de l'expression du visage, des gestes et du comportement d'autrui. Les gestes et les mimiques d'autrui son correctement interprétables et compréhensibles en fonction de la culture (ou de la civilisation). C'est pourquoi le langage parlé, qui permet aux hommes d'entrer en communication, est déterminant dans les relations humaines. Autrui ne se donne pas à moi à la manière de la chose, mais il se dévoile en moi par le langage, lequel langage le laisse libre de me tromper ou de me dire la vérité.

Le langage reste cependant le moyen à notre disposition pour accéder à la pensée d'autrui. Autrui me parle, il s'exprime, je l'écoute et inversement. "Exprimer, ce n'est alors rien de plus que de remplacer une perception par un signal convenu qui l'annonce, l'évoque ou l'abrège" (P.P., p. 7). Nous nous exprimons dans les langues. "Une langue, c'est pour nous cet appareil fabuleux qui permet d'exprimer un nombre indéfini de pensées ou de choses avec un nombre fini de signes, parce qu'ils ont été choisis de manière à recomposer exactement tout ce qu'on peut vouloir dire de neuf et à lui communiquer l'évidence des premières désignations de choses" (P.M., p. 8). "La langue comme l'entendement de Dieu contient toutes les significations possibles..." (P.M., p. 8). La communication entre deux hommes pratiquant la même langue est possible et

effective grâce aux significations des mots dont ils se servent. On ne comprend que ce que l'on savait déjà.

"Après tout, je comprends ce qu'on me dit parce que je sais par avance le sens des mots qu'on m'adresse, et enfin je ne comprends que ce que je sais déjà, je ne pose d'autres problèmes que ceux que je peux résoudre" (P.M., p. 14). Cette connaissance que j'ai des significations des mots avant d'entrer en communication avec autrui n'appauvrit pas la communication qui serait alors simplement une apparence de communication qui n'apporterait rien de neuf à ceux qui communiquent, mais elle définit les conditions minimales de possibilité du dialogue. Les mots ont des significations, mais ces significations sont modifiées dans le contexte général de la phrase et du discours. C'est ce qui explique les conflits d'interprétation dans le monde humain. Si les significations étaient fixées une fois pour toutes beaucoup de polémiques et de controverses n'auraient pas eu lieu. Les mots ne nous servent que comme moyen pour accéder à l'idée ou la pensée d'autrui. "La vertu du langage est de s'effacer et de nous donner accès, par delà les mots, à la pensée même de l'auteur, de telle sorte qu'après coup nous croyons nous être entretenus avec lui sans paroles, d'esprit à esprit" (P.M., p. 16).

Par le langage j'entre en intimité avec autrui. Il se crée entre nous une sorte de complicité ou une sorte d'accouplement (pour reprendre l'expression de Husserl). Quand je parle autrui m'écoute et s'efforce de me comprendre, et vice versa. "Le parler et le comprendre sont les moments d'un seul système Moi-Autrui" (P.M., p. 27).

L'essentiel dans la communication c'est de comprendre celui qui parle, de le comprendre dans l'ensemble de ce qu'il veut dire et non pas de le suivre phrase par phrase (ou mot par mot). Le sens de la phrase est donné dans le contexte. "Le sens de la phrase n'est pas sur la phrase comme du beurre sur la tartine" (V.I., p. 203), mais entre les mots et au-delà des mots. Les mots s'effacent une fois que la chose est bien rendue, de sorte que nous avons l'impression d'accéder à la chose elle-même sans la médiation des mots.

Parler de la perception d'autrui par son langage, c'est dans une certaine mesure parler de la perception du corps d'autrui dans ses manifestations linguistiques, car quand je parle j'engage tout mon corps. "Tout mon appareil corporel se rassemble pour dire un mot comme ma main se mobilise d'elle-même pour prendre" (P.M., p. 28). Mon langage engage tout son corps et me permet de considérer autrui comme le témoin du même monde que moi. Je suis sûr de mes perceptions, mais jamais de celles d'autrui, d'où la nécessité d'entrer en communication avec autrui. Selon que mes perceptions et celles d'autrui concordent ou s'opposent il s'opère en moi un changement d'attitude face au monde, voire face à autrui lui-même.

La perception d'autrui par son langage n'est qu'un complément de la perception du corps. Dans la perception du corps, l'accent est mis sur la vue et le toucher, tandis que dans la perception par le langage, l'accent est mis sur la vue et l'ouïe. Comme on peut le remarquer, la vue est fondamentale dans la perception. Par la vue, on voit les gestes qui accompagnent les mots (ou les énoncés).

La perception d'autrui par le langage suppose un univers mental (ou un musée mental) qui est la source des significations des mots. Les significations des mots sont le minimum exigé pour réaliser la communication. Elles ne sont pas fixées une fois pour toutes, mais elles se modifient suivant les contextes. Par son langage, autrui nous donne sa face cachée, il nous dévoile son intérieur. C'est à travers le langage que nous portons généralement un jugement sur "Autrui". Le langage exprime les intentions profondes d'autrui et constitue la seule voie à travers laquelle autrui se dévoile à moi (à nous).

7.2.3 Reconnaissance d'autrui comme sujet

Mis à part l'analogie que je peux établir entre le schéma corporel d'autrui et le mien, comment puis-je reconnaître autrui comme sujet, au même titre que je le peux moi-même? Si l'analogie du schéma corporel se donne avec évidence, qu'en est-il de la reconnaissance d'autrui comme sujet?

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire plus haut, autrui se donne à moi par son corps comme une structure ou comme un comportement alors que, par son langage, il se donne comme un lieu de significations. Je fais spontanément confiance à autrui et je lui reconnais tout ce qui m'appartient. Mais cette reconnaissance, qui est mon projet n'est pas un cadeau pour autrui. Ce n'est pas un cadeau, car qu'il s'agit d'une reconnaissance de ce qu'il est déjà c'est-à-dire de ce qu'il est déjà avant toute reconnaissance par moi.

Mon "Cogito" est la manifestation de mon intelligence, laquelle intelligence se matérialise ou se concrétise dans les objets fabriqués. A travers les ustensiles (maisons, routes,

églises, lances, flèches, etc.), je reconnais à autrui sa qualité de sujet sous la forme de l'anonymat. Autrui est sujet parce qu'il a créé ses propres moyens d'existence. Il a fabriqué ce dont il avait besoin pour survivre, et il s'est efforcé de maîtriser la nature, etc. Par ses réalisations (livres, fusées, musées, maisons, flèches, etc.), autrui affirme sa qualité de sujet (ou sa qualité d'homme).

Avant de parler de la reconnaissance d'autrui comme sujet, il importe de parler du processus nous permettant de nous reconnaître comme sujet, car c'est en tant que je suis un sujet que je reconnais à autrui cette qualité en fonction de mes propres critères. De ce fait, notre démarche sera d'examiner comment l'individu arrive à prendre conscience de soi par soi-même. Ensuite, nous examinerons la reconnaissance d'autrui par moi, ou de moi par autrui.

I. LA RECONNAISSANCE DE SOI PAR SOI

"La prise de conscience de soi par soi n'est pas provoquée par quoi que se soit, elle est "causa sui" elle est soi-même ce qu'elle est, et c'est à partir d'elle que les expériences sont possibles" (P.P., p. 426). Toutes nos expériences, toutes nos réflexions, toutes nos connaissances ont une source (ou une racine) commune: la connaissance de soi par soi. La connaissance de soi par soi est une "causa sui", c'est-à-dire qu'elle se réalise dans la prise de conscience de soi par soi. "Ce que je découvre et reconnais par le cogito c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde" (P.P., p. 432).

"La première vérité est bien "je pense", mais à condition qu'on entende par là je suis en étant au monde" (P.P., p. 466). La grande découverte de Descartes, le je pense, donc je suis, signifie que c'est par ma pensée que je prends conscience d'être ou d'exister, mais non pas qu'il y a antériorité de la pensée sur l'existence, car ma pensée n'est possible qu'en tant que je suis déjà au monde. Le fait que je pense présuppose que j'existe, car je ne peux pas penser sans être alors que l'inverse est concevable à la limite (on peut être sans penser).

La connaissance de soi par soi est ce que Merleau-Ponty appelle le Cogito ou épreuve de moi par moi. "Le Cogito tacite est la subjectivité indéclinable. Le Cogito tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieure à toute philosophie, mais il ne se reconnaît que dans les situations limites où il est menacé: par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi" (P.P., p. 462). "Je suis une expérience. Un jour et une fois pour toute quelque chose a été mis en train qui, même pendant le sommeil; ne peut plus s'arrêter de voir ou de ne voir pas, de sentir ou de ne sentir pas, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'expliquer avec le monde" (P.P., p. 465).

Descartes dit: "je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense" c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue (...). Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui

nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent"⁽²⁶⁾.

Dans un autre texte, Descartes dit que "Mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais (...). Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même elle est plus aisée à connaître que lui, ..." (Discours de la méthode, p. 60).

La première certitude est celle du je pense, donc je suis. L'âme est la partie essentielle dans l'homme qui n'est qu'une substance pensante. je ne peux penser qu'en tant que je suis qu'une substance pensante. Je ne peux penser qu'en tant que je suis ou que j'existe déjà avant de penser, mais c'est par ma pensée que je prends conscience de mon existence. La pensée est ontologiquement première par rapport à mon existence, ou

⁽²⁶⁾ Descartes (René), Méditations métaphysiques, P.U.F., Paris, 1963 (Méditation seconde), pp. 41-43 "je suis une chose qui pense c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine, et qui sent".
(Ibid, p. 52, Méditation troisième).

encore mieux les deux sont contemporaines. Le "Cogito" qui est la première certitude chez Descartes c'est le cogito parlé et non pas le cogito tacite. Nous abordons là le problème philosophique qui distingue la philosophie de Merleau-Ponty d'avec celle de Descartes.

Le "Moi pensant" est la référence dernière et la source de nos connaissances et de nos réflexions. Mais qu'est-ce qui fait sa valeur? Peut-on dire qu'il est constitué de l'ensemble de mes pensées emmagasinées depuis ma naissance jusqu'à ce jour? Le moi pensant est-il vide (ou pur) à ma naissance? S'il est vide, c'est qu'il y a en moi des idées innées. Mon moi pensant est-il totalement en moi? Arrivons-nous à contrôler entièrement notre "Moi pensant", ou nous réserve-t-il toujours quelques surprises?

La force du "Moi pensant" vient du langage qui lui ouvre des routes nouvelles et lui permet de s'enfoncer dans les espaces inexplorés jusque-là. L'essentiel du problème se réduit donc à celui du langage, car le moi qui pense et qui perçoit ne peut atteindre son but qu'au moyen du langage. C'est l'influence prédominante du langage sur le "moi pensant qui fait que je me rends parfois compte d'avoir dit presque le contraire de ce que je pensais vraiment et de devoir me corriger. Il y a dans le langage des terres inconnues pour moi et par moi, et c'est pourquoi j'ai l'impression de ne pas dominer totalement mon "moi pensant. Il y a une certaine dimension du moi qui m'échappe et qui me dépasse, et qui m'entraîne parfois dans son mouvement.

On arrive à la découverte de son "moi pensant que fort tardivement, et Jean Piaget (²⁷) estime que c'est à partir de 12 ans que l'enfant effectue son "Cogito". On se connaît souvent sur le tard, c'est-à-dire par historicité. C'est une connaissance qui a lieu après coup et qui permet de reconsidérer mes actions passées et de les situer dans un contexte bien précis. Si tel est le cas pour soi-même, qu'en est-il pour autrui? Il est évident que l'enfant naît dans une famille, qu'il trouve au monde, qu'il vit au monde en collaboration avec autrui. C'est simplement à partir d'un certain âge que l'enfant ressent le besoin d'être autonome. Cette recherche d'autonomie, qui n'est qu'une affirmation de sa personnalité, conduit l'enfant à reconsidérer ses relations avec autrui. Il nous paraît opportun d'examiner, comme nous l'avons déjà dit plus haut, la connaissance d'autrui comme un sujet pensant.

II. RECONNAISSANCE D'AUTRUI PAR MOI

Alors que la prise de conscience de soi par soi est une "causa sui", il n'en sera pas de même pour la prise de conscience d'autrui par moi. Le vécu d'autrui, ou encore mieux la manière dont autrui est vécu et constitué par moi, est d'un type spécial. Autrui est en quelque manière vécu et constitué par moi, est d'un type spécial. Autrui est en quelque manière vécu et constitué par moi dans la mesure où il fait partie de mon champ perceptif. Ce qui le distingue, des autres vécus c'est la possibilité de la réciprocité (c'est-à-dire qu'autrui est vécu par moi, et moi par autrui, de sorte qu'il y a réciprocité).

(²⁷) PIAGET cité par Aron Gurwitsch dans Théorie du champ de la conscience.

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est à partir de mes propres qualités que je juge autrui. Je ne parle de son corps, de son langage et de son intelligence qu'en fonction de ma propre expérience. Chaque homme est un cogito tacite, mais tout le monde n'est pas capable de parvenir au cogito parlé (qui est du ressort de quelques-uns). Reconnaître autrui comme sujet, c'est avoir la foi naïve qu'il est au moins un "cogito tacite", c'est-à-dire qu'il a quelque chose qui le distingue des animaux. Ce quelque chose n'est rien d'autre que le bon sens qui, selon Descartes, est la chose du monde la mieux partagée.

C'est à travers les actes (domaine de l'agir), les réalisations (transformations ou maîtrise de la nature), les discours (usage du langage) et la corporéité qu'autrui se donne comme un sujet (ou un homme). D'une manière intuitive, on attribue à autrui tout ce qu'on a et tout ce qu'on est. Il; ne s'agit pas d'un cadeau fait à autrui, car autrui s'impose à moi, c'est-à-dire que je ne peux pas ne pas le reconnaître. La reconnaissance d'autrui par moi est une concession et un compromis pour l'harmonie de la vie en société.

7.2.4 Autrui et liberté

"L'homme n'est qu'un noeud de relations, les relations comptent seules pour l'"homme" (Saint-Exupéry, Pilote de guerre, pp. 171 et 174). Les relations dont parle Saint-Exupéry sont à considérer sous plusieurs aspects: relations entre les hommes, relations entre les hommes et la nature qui les entoure, relations entre l'homme et tout son entourage. Ces relations constituent des obstacles ou des facilités à la réalisation de la liberté. La liberté doit être considérée dans son universalité et non dans son individualité, car ma liberté doit

tenir compte des autres libertés et surtout de la liberté en général.

Autrui ne constitue pas un obstacle à ma liberté, mais il est celui avec qui je participe à la liberté. Autrui est un être sans lequel mon idéal de liberté changerait totalement. Je me sens libre en tant que je suis au monde avec autrui. J'ai tendance à sacrifier ma liberté pour celle d'autrui et pour la liberté en général. En voyant des affamés, des esclaves, des colonisés, des opprimés, des torturés, on a tendance à sacrifier sa liberté individuelle pour la liberté des autres, c'est-à-dire qu'on a tendance à sacrifier sa propre liberté pour la liberté en général. Merleau-Ponty dit ceci: "Risquerai-je ma vie pour si peu? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté? Il n'y a pas de réponse théorique à ces questions" (P.P., p. 520). C'est dans la pratique que chaque homme répond à ces questions du choix entre la liberté individuelle et la liberté en général.

Que serait ma liberté si autrui n'était pas au monde avec moi? Quand on parle d'un pays libre (ou indépendant) ou du monde libre, c'est par comparaison ou par opposition aux autres pays du monde. Un pays est dit libre s'il existe au moins un autre pays non libre. C'est grâce à autrui que j'arrive à parler de ma liberté. Cependant une chose est certaine, à savoir que pour améliorer les relations humaines, chacun doit limiter sa liberté de sorte que, en principe, elle s'arrête là où commence celle de l'autre. C'est la règle d'or des relations entre les hommes, mais une règle qui est souvent violée parce que beaucoup de gens se créent leur bonheur en refusant de respecter la liberté des autres. S'il y a peu d'amis mais une masse de camarades ou de simple connaissances, c'est que rares sont ceux qui respectent la règle d'or jusqu'au bout et à l'égard des autres. Tous ont

tendance à étendre le champ de leur liberté individuelle à celle des autres. Certains extrémistes ne tiennent compte que de leur liberté et étouffent celle des autres.

Husserl a raison de distinguer le "champ de la liberté" de la "liberté conditionnée" (cf. P.P., p. 518). Par "champ de la liberté", il entend l'ensemble de mes possibilités prochaines et lointaines, tandis que la liberté conditionnée désigne celle qui s'obtient au prix de la lutte (au prix d'efforts, par exemple par des luttes de libération nationale). La liberté est la plus haute aspiration de l'homme. Aussi les hommes ont-ils toujours lutté pour leur liberté. On peut dire que tant que les hommes ne luttent pas, c'est qu'ils se sentent encore libres jusqu'à un certain seuil. Si ce seuil est dépassé, ils déclarent la lutte sous toutes ses formes. Tout le problème est de fixer ce seuil qui diffère d'une culture à une autre, voire d'un individu à un autre. Les organisations internationales qui défendent les droits de l'homme, par exemple "Amnesty International", fixent un certain seuil moyen en dessous duquel on ne peut plus ne pas intervenir.

Comme nous l'avons déjà affirmé maintes fois, ma connaissance d'autrui est fonction de ma propre connaissance. Tout ce qui est en moi, je le vois aussi en autrui. Autrui est comme mon double à travers lequel j'apprends à me connaître moi-même. C'est pourquoi, ayant déjà reconnu à autrui un corps, un langage, une intelligence, un sujet, il est tout à fait normal et logique de le reconnaître comme un homme, c'est-à-dire comme un être dont l'essence comporte la liberté. Il est de l'essence de l'homme d'être libre. Autrui a les mêmes qualités que moi. je ne suis pas seul au monde, mais j'y suis avec autrui. Ma liberté se définit par rapport à celle d'autrui, et vice versa.

Nous en reparlerons dans le chapitre consacré au débat entre Sartre et Merleau-Pontry sur la liberté.

7.3 Conclusion

Parlant de la "perception d'autrui" Merleau-Ponty et Husserl soulèvent des problèmes philosophiques semblables. Il y a lieu d'affirmer que c'est un point sur lequel ils ont presque le même point de vue. Merleau-Ponty n'a fait qu'expliquer ce que Husserl avait déjà dit.

Parmi les problèmes philosophiques liés à la "perception d'autrui", nous retenons:

- 1) le fait qu'autrui n'est jamais transparent, c'est-à-dire qu'il garde toujours son opacité;
- 2) le fait qu'autrui a les mêmes possibilités que moi (corps, langage, intelligence, force, etc.) (je le perçois et lui aussi me perçoit);
- 3) le problème de la projection de mes propres projets dans autrui, et réciproquement, etc.

8. Conclusion générale sur la perception

Notre étude nous a permis de dégager une définition explicative de l'essence de la perception, c'est-à-dire de ce qui fait la différence spécifique de la perception et aussi de ce qui fait que la perception est perception et non pas autre chose (p. ex. l'attention, l'association des idées, le souvenir, etc.) Rechercher l'essence de la perception, c'est se placer d'emblée au coeur même de la phénoménologie (science des essences). "La phénoménologie est une philosophie pour laquelle le monde est toujours déjà là avant la réflexion, comme présence

inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. Elle est aussi un compte rendu de l'espace, du temps et du monde vécus. Elle est enfin l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est. La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique" (P.P., p. II). Le monde est déjà là avant toute réflexion, et il s'agit pour le philosophe de le décrire et non pas de le construire. Pour bien décrire le monde, il faut le voir et le vivre, c'est-à-dire le percevoir.

"Percevoir, c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible" (P.P., p. 30). "La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n'est pas un objet dont je possède par dévers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites (P.P., p. V).

La perception nous donne accès au monde avant la connaissance, c'est-à-dire au monde authentique. C'est dans et par la perception que nous "revenons aux choses elles-mêmes" sur lequel porte la réflexion, au monde d'avant la connaissance "dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière" (P.P., p. III).

Mais ce monde d'avant l'expérience, d'avant la connaissance et d'avant la réflexion, n'est rien pour moi sans ma vue sur lui. "Je suis la source absolue, c'est moi qui fais être pour moi (et donc au seul sens que le mot puisse avoir pour moi)" (cf. P.P., p. III).

"Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'"univers de la science est construit sur le monde vécu" (P.P., pp. II et III).

La philosophie est un questionnement incessant. Elle cherche les fondements de toutes les sciences et elle se propose d'étudier le monde dont la science est l'expression seconde. Elle vise à retourner aux sources originaires de nos intuitions. Elle cherche à saisir le sens du monde à l'état naissant.

"Le philosophe", disent encore les inédits (de Husserl), est un commençant perpétuel". Cela veut dire qu'il ne tient rien pour acquis de ce que les hommes ou les savants croient savoir. Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste toute entière à décrire ce commencement, et enfin, que la réflexion radicale est consciente de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale" P.P., p. IX, souligné par nous).

La perception donne accès à la vérité, car la vérité est dans la chose elle-même qui la porte. La perception est le point de départ de toute connaissance, y compris la connaissance philosophique. Elle nous permet de "rapprendre à voir bien le monde, les choses, autrui et les situations historiques". Elle

peut être appelée le point zéro et la condition de toute connaissance rigoureuse et scientifique. C'est pourquoi Merleau-Ponty accorde beaucoup d'importance à la perception et pense que la phénoménologie ne peut se faire que dans le champ perceptif. La phénoménologie de la perception est la seule phénoménologie possible (c'est sa thèse depuis 1945).

C'est mon corps propre qui perçoit et qui comprend. Mon corps garde une certaine autonomie et il n'est pas une simple machine, comme chez Descartes (le corps n'est rien sans l'âme qui est son moteur et la partie essentielle de l'homme. Ce qui compte le plus pour l'homme, c'est son âme, c'est-à-dire sa capacité de penser, et le corps n'est qu'un support au service de l'âme). Dans le corps, il y a la conscience. "La conscience est un réseau d'intentions significatives tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues" (S.C., pp. 187-189). La conscience n'est pas une entité autonome différente du corps, mais elle est l'une des possibilités de mon propre corps. Elle est dépendante du corps. Elle dépendante du corps et ne peut en être séparée. Il n'y a pas chez Merleau-Ponty, un dualisme au sens de Descartes, mais il y a plutôt une union constante de l'âme et du corps, ou mieux, de la conscience et du corps. Le vécu est capital dans la phénoménologie. Je ne parle du monde, des choses et d'autrui que tels qu'ils sont vécus par moi, c'est-à-dire tels qu'ils passent par mon tribunal, par ma vue et par mes expériences. On comprend par là le caractère très relatif de ma perception du monde, de l'espace des choses et d'autrui. Nous estimons avoir déjà donné beaucoup d'explications à ce sujet, à tel point qu'il serait superflu d'y revenir longuement dans la conclusion.

Nous avons mis en évidence le rôle de la projection et de l'analogie dans la perception d'autrui. Spontanément, je fais confiance à autrui et je lui reconnais tout ce qui est en moi : corps, intelligence, langage, sujet, liberté, etc. Le Caractère spécifique de la perception d'autrui réside dans la possibilité de réciprocité perceptive (je le perçois et lui me perçoit), et dans l'usage du langage dans la communication (par son langage, autrui me dévoile ses intentions profondes et me facilite la tâche).

Enfin, nous nous sommes interrogé sur l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty sur la place du langage dans la perception. Nous avons montré qu'au début des réflexions, il met l'accent sur le contact naïf, direct et immédiat du sujet avec la réalité, mais que progressivement, sans abandonner ses premières convictions, il a tenu à préciser le rôle du langage comme un instrument à l'état naissant est rendu possible. Le contact naïf avec la réalité est une illusion qui provient du langage lui-même (qui a la vertu de s'effacer une fois son rôle terminé) “ La vertu du langage est de nous donner accès, par delà les mots, à la pensée même de l'auteur de telle sorte qu'après coup nous croyons nous être entretenus avec lui sans paroles, d'esprit à esprit” (P.P. , p. 16).

La perception occupe une place privilégiée dans la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty. Selon lui, la philosophie est la perception généralisée. L'importance du concept de perception ne nous a pas permis d'être aussi bref que dans les autres chapitres.

Après ce chapitre sur la perception, nous allons passer au problème du langage dans une philosophie qui prône le primat de la perception (la philosophie de Merleau-Ponty).

CHAPITRE V.

LANGAGE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE CHEZ
MERLEAU-PONTY.

La phénoménologie se propose de retourner aux choses elles-mêmes, détentrices de leurs propres vérités et seules capables de se livrer à nous. Ce sont les choses elles-mêmes qui s'ouvrent devant nous pour nous livrer leurs secrets. Ces choses elles-mêmes sont dans le silence et dans la béance, et le rôle du philosophe phénoménologue serait de les conduire à l'expression, de les signifier, de leurs donner sens.

La prétention du phénoménologue est d'avoir un contact naïf et immédiat avec les choses, contact qui n'a même pas pour intermédiaire le langage. Or l'expérience a fini par faire apparaître le rôle indispensable du langage, considéré comme l'intermédiaire privilégié et inévitable. Le contact naïf tant souhaité ne devenait qu'une illusion provoquée par le langage lui-même, dont la vertu cardinale est de s'effacer complètement dès que sa tâche est accomplie. Comme dit Merleau-Ponty la vertu du langage est de nous jeter à ce qu'il signifie, de se dissimuler à nos jeux, de s'effacer et de nous donner accès, par delà les mots, à la pensée même de l'auteur, de telle sorte qu'après coup nous croyons nous être entretenus avec lui sans paroles, d'esprit à esprit (P.M., p. 16).

Le langage se fait lui-même oublier dès qu'il réussit à exprimer la réalité. Quand je perçois, par exemple, un homme de loin ou de près, je ne m'intéresse pas au détail (à sa taille, à sa corpulence, à sa couleur etc.) mais j'ai simplement conscience de voir un homme. De même, quand je lis un livre passionnant,

c'est l'histoire racontée qui m'intéresse, et non pas le nombre de pages ou de chapitre qu'on a lus.

Grâce au langage, nous accédons aux choses mêmes, nous rompons avec le silence original et l'anonymat. le langage est présent dans toute connaissance. La perception veut se passer du langage, c'est-à-dire qu'elle veut être une sorte de langage qui précède de langage. Mais en réalité, nos perceptions ne deviennent claires pour nous qu'à travers un langage. On peut même affirmer que nos connaissances des langues influencent notre capacité de percevoir. Chaque peuple percevrait ainsi ce que son langage est en mesure d'exprimer. Une perception pure, sans intermédiaire du langage, serait une sensation confuse et indéterminée pour moi, et à plus forte raison pour autrui. Bref, on 'arrive pas à se passer du langage, c'est-à-dire que le point de départ de la phénoménologie doit être une purification du langage, une analyse du langage. Husserl lui-même l'a bien dit dans le 2ème tome des recherches Logiques. Merleau-Ponty s'en est rendu compte dès ses recherches sur la phénoménologie de la perception, et il y a consacré plusieurs pages dans la Prose du Monde et dans le Visible et l'Invisible. Nous essayerons ici de comprendre sa progression dans ce domaine. Alors qu'au niveau de la Phénoménologie de la perception, il croit à la possibilité d'une pensée pure, sans langage. IL n'y a de pensée qu'exprimée dans un langage. Langage et pensée sont inséparables l'un de l'autre, ils sont étroitement liés. Cette évolution était prévisible car dans la Phénoménologie de la perception, il y a des indications qui montrent que l'expérience s'achève dans le langage.

" Une langue, c'est pour nous cet appareil fabuleux qui permet d'exprimer un nombre indéfini de pensées ou de choses

avec un nombre fini de signes, parce qu'ils ont été choisis de manière à recomposer exactement tout ce qu'on peut vouloir dire de neuf et à lui communiquer l'évidence des premières désignations de choses (...). La langue comme l'entêtement de Dieu, contient le germe de toutes les significations possibles..." (P.M., p. 8). La langue est toujours prête à exprimer toutes nos pensées, toutes nos expériences. En elle, notre expérience future est déjà écrite. Une maîtrise de notre langue peut permettre de parler de notre situation dans le monde. C'est en nous servant de notre langue que nous arrivons à donner sens à ce qui nous entoure et, rétrospectivement, à nous-mêmes.

Le premier problème philosophique de la purification du langage consiste à se demander jusqu'où cela est possible. Car, c'est en nous servant du langage que nous décidons de purifier le langage. Or, faut-il uniquement purifier les significations du mot à travers les siècles? Ou peut-on toucher aux mots mêmes usuels dans une langue? On ne peut s'attaquer qu'aux significations qui alourdissent les mots. Par exemple, le mot "âme" ou "corps", pris en lui-même donnerait moins de problèmes que de se référer aux différentes significations à travers les siècles. Le langage pur n'est qu'un fantôme (cf. P.M., pp. 7-14).

" La possession du langage est d'abord comprise comme la simple existence effective d'images verbales, c'est-à-dire de traces laissées en nous par les mots prononcés ou entendus " (P.P., p. 203). La pensée s'exprime soit par les gestes, soit par les écrits, soit par la parole. Prendre la parole est un événement dans la vie d'un homme. Dans la parole, la pensée s'exprime dans un langage parlé et articulé. La pensée est contemporaine

de la parole et du langage en général. C'est en parlant que l'orateur fait sortir des pensées qu'il n'avait pas avant de prendre la parole. La pensée n'est pensée que dans l'expression. La pensée pure, non exprimée, qui précéderait le langage, est impossible.

Le langage fait passer l'objet du statut de néant à celui de l'être. Nommer un objet, c'est l'appeler à être, c'est le rendre connaissable. Ainsi, pour l'enfant, «l'objet n'est connu que lorsqu'il est nommé, le nom est l'essence de l'objet» (P.P., p. 207).

Ce problème du langage a été abordé par Saint Augustin sous la forme de la question suivante: comment ai-je appris à parler?

Selon Augustin, l'enfant apprend lui-même à parler. Il écoute et emmagasine les mots que prononcent les adultes et se rend compte que chaque fois qu'on prononce tel mot, on se réfère à tel objet. L'objet n'a de sens que par le mot (ou le nom) qui le désigne. La connaissance que j'ai de l'objet vient du fait que je sais le nommer. La sociologie a bien existé avant que Auguste Comte ne lui donne le nom d'une science; la phénoménologie était bien présente dans les recherches des philosophes avant que Husserl lui donne son nom. Les 92 éléments chimiques actuels étaient déjà là dans l'époque de la chimie à 4 éléments. Ils étaient là, attendant d'être nommés par les savants. Donner le nom, c'est amener à l'existence, c'est donner l'essence à l'objet, c'est tirer la chose de la confusion. L'importance du nom est aussi reconnue dans les maternités zaïroises, où la première question que les accoucheuses posent à la maman est de connaître «le nom de l'enfant». Dans le contexte de l'Afrique Noire, donner un nom à l'enfant c'est l'accueillir et

l'accepter comme un membre de la famille. Le nom situe l'enfant dans la famille par rapport aux ancêtres et aux vivants actuels (contemporains). Nommer, c'est signifier, c'est accorder une place (ou un statut), c'est catégoriser, etc.

Merleau-Ponty partage le point de vue de Saint Augustin selon lequel «tout langage en somme s'enseigne lui-même et importe son sens dans l'esprit de l'auditeur» (P.P., p. 209). Le premier langage ou la première parole, c'est aussi la première pensée, c'est la première signification de l'objet, c'est la révélation de l'objet (ou de la chose). «Le mot, loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les significations. Ainsi, la parole chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. C'est de la première parole que nous parlons, c'est elle qui est identique à la pensée» (P.P., p. 07). On parle de la première parole sur les paroles. Je peux signifier pour la première fois une oeuvre d'art si son réalisateur ne l'a pas fait; mais dans le cas des ouvrages littéraires, la puissance de la parole diminue, puisqu'on a affaire à la parole seconde. «Mais à vrai dire, le sens d'un ouvrage littéraire est moins fait par le sens commun des mots qu'il ne contribue à le modifier. Il y a donc, soit chez celui qui écoute ou lit, soit chez celui qui parle ou écrit, une pensée dans la parole que l'intellectualisme ne soupçonne pas. Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations. L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle; sa parole est sa pensée» (cf. P.P., p. 209).

Une fois qu'on connaît une langue, on est familiarisé avec les mots usuels de cette langue comme on l'est avec ses

propres mains. Ma main exécute mon ordre de façon spontanée. Il en est de même pour les mots. Je n'ai pas à chercher des mots, mais ils sortent d'une manière ordonnée dès que j'en ai besoin. Je n'ai aucune image verbale du mot, aucune représentation. Je me reporte au mot comme ma main se porte vers le lieu de mon corps que l'on pique. Le mot est en un certain lieu de mon monde linguistique et il fait partie de mon équipement. Je n'ai qu'un moyen de me le représenter, à savoir le fait de le prononcer, tout comme l'artiste n'a qu'un moyen de se représenter l'oeuvre à laquelle il travaille: il faut qu'il la fasse (cf. P.P., p. 210).

Le nombre des mots est limité (ou limitatif) dans une langue, mais les combinaisons pour rendre la pensée sont illimitées et infinies. C'est pourquoi, la compréhension d'un texte ou d'un discours ne relève pas de la compréhension de chaque mot du texte (ou discours), mais de l'ensemble signifiant. C'est cela qui explique par exemple que dans la rencontre avec quelqu'un qui parlerait une autre langue que la mienne, il est possible de comprendre ce qu'il veut dire. Ce qui importe dans la communication, c'est ce que l'autre a voulu dire, et non pas ce qu'il dit mot par mot. Les mots ne sont pas un but en soit, mais ils sont uniquement des moyens dont on se sert pour exprimer sa pensée. Ce qui est visé, c'est la pensée exprimée à travers (ou au moyen) des mots. Cela explique qu'on parle de sens figuré et de sens propre du mot. La signification du mot est à chercher dans le contexte, c'est-à-dire dans la phrase, la signification de la phrase est elle aussi à chercher dans le contexte, c'est-à-dire dans le paragraphe, etc.

Il y a bien entendu des significations de mots connues par tous les usagers d'une langue déterminée. Ces significations ne

suffisent pas, car il faut les replacer dans le contexte. Mais elles ont pour fonction de rendre possible la communication. Celui qui écoute comprendra en fonction des significations qu'il a des mots utilisés.

Les mots expriment la pensée, et c'est dans la pensée que les mots existent. Les mots n'annoncent pas la pensée comme la fumée annonce le feu. Il n'y a pas extériorité de la pensée par rapport aux mots. «Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps » (P.P., p. 212).

La pensée n'existe pas hors des mots, mais existe dans les mots et dans le monde. Exprimer sa pensée, c'est l'accomplir, c'est lui donner vie. Il n'y a de pensée qu'exprimée, et il n'y a pas de pensée qui existerait avant l'expression. «Ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. (...) La pensée et l'expression se constituent donc simultanément, lorsque notre acquis culturel se mobilise au service de cette loi inconnue, comme notre corps soudain se prête à un geste nouveau dans l'acquisition de l'habitude. La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien.

C'est ce qui rend possible la communication. pour que je comprenne les paroles d'autrui, il faut évidemment que son vocabulaire et sa syntaxe soient déjà connus de moi » (P.P., pp. 213-214).

Pour Merleau-Ponty, il s'agit de remonter à la première parole, celle qui a brisé le silence originel. Nous vivons aujourd'hui dans un monde déjà parlant, et nous avons l'impression que le langage est une réalité qui ne parle que pour celui qui l'écoute. Il est de notre devoir de nous interroger sur le premier langage, c'est-à-dire sur le langage du premier homme qui a parlé. Ce premier homme a-t-il parlé par des gestes ou bien par des mots? «Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde » (P.P., p. 214).

Ma communication avec autrui se réalise soit par des gestes, soit par la parole (ou les mots). Mais les gestes sont difficiles à interpréter et à comprendre. Chaque culture, ou encore mieux chaque peuple, a ses gestes conventionnels et sa langue propre (l'usage conventionnel des mots). Rien n'est caché derrière le geste, mais tout se donne dans la manifestation du geste, c'est-à-dire dans son apparaître en tant que phénomène. Le geste de danse n'annonce pas la danse, mais il est la danse même au début de son exécution. Le fait de tourner la tête pour dire «non » n'annonce pas le refus, mais il est déjà le refus en acte exprimé par la tête en mouvement. Les gestes ne sont pas porteur d'un sens déchiffrable par tout le monde. «Je ne comprends pas la mimique sexuelle du chien (...). Je ne comprends pas l'expression des émotions chez les peuples différents du mien. S'il arrive par hasard qu'un enfant soit témoin d'une scène sexuelle, il peut la comprendre sans avoir l'expérience du désir et des attitudes corporelles qui le traduisent, mais la scène sexuelle ne sera qu'un spectacle

insolite et inquiétant, elle n'aura pas de sens, si l'enfant n'a pas atteint le degré de maturité sexuelle où ce comportement devient possible pour lui » (P.P., p. 215).

La compréhension du geste dépend de plusieurs facteurs parmi lesquels nous pouvons citer l'appartenance à une même culture, le fait d'avoir des références gestuelles communes et une base commune d'interprétation. Je ne comprends un geste d'autrui qu'en lui prêtant mes propres intentions, il semble que je lis mes propres intentions à travers autrui, tout comme il se reconnaîtrait dans les miennes. Dans les relations sexuelles par exemple, on a l'impression que les gestes de l'un et de l'autre vont dans la même direction et chacun prête à l'autre ses propres intentions. Je comprends l'autre en fonction de moi-même ou, autrement dit, je me comprends à travers les gestes ou les paroles d'autrui.

Le feu rouge ne signifie une interdiction de circuler que pour les usagers connaissant et respectant les signaux routiers. Il est un spectacle banal pour celui qui ne sait pas et qui n'aurait qu'à constater simplement le changement des signaux. «Ce sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur. Toute la difficulté est de bien concevoir cet acte et de ne pas le confondre avec une opération de connaissance. la communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien » (P.P., p. 215). «C'est par mon corps que je perçois autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des choses. Le sens du geste ainsi compris n'est pas derrière lui, il se

confond avec la structure du monde que le geste dessine et que je reprends à mon compte » (P.P., pp. 216 et 217).

Comprendre autrui, c'est en quelque sorte me comprendre à travers lui, c'est me mettre à sa place, c'est faire miennes ses propres intentions. Comprendre le geste d'autrui, c'est le répéter spontanément en moi-même. Le geste dessine lui-même son sens, et il en est de même du geste linguistique. A l'origine du langage, le geste linguistique aurait livré lui-même son sens au premier homme. Ce premier homme aurait communiqué ce premier sens aux autres hommes à tel point qu'aujourd'hui, nous avons du mal à nous imaginer cet acte révélateur original. Etant dans un monde parlant et constitué, on perd de vue ce qu'aurait été au commencement le passage à l'expression. Petit à petit, les significations premières ont donné aux sujets parlant "un monde commun auquel la parole actuelle et neuve se réfère comme le geste au monde sensible. Et, le sens de la parole n'est rien d'autre que la façon dont elle manie ce monde linguistique ou dont module sur clavier de significations acquises. Je le saisis dans un acte indivis, aussi bref qu'un cri » (P.P., p. 217).

Entre les gestes et leurs significations, tout comme entre le signe linguistique et sa signification, les liens sont arbitraires et fortuits. C'est cela qui explique, entre autres l'existence de plusieurs langues dans le monde. S'il y avait correspondance ou affinité entre le geste et sa signification, tous les peuples parleraient la même langue, ou du moins on se comprendrait tous, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de barrières linguistiques. Le soleil par exemple serait désigné par tous les peuples par un seul mot, ce qui n'est pas le cas. Bref, le lien entre le signe

linguistique et sa signification, entre le geste et sa signification, est arbitraire.

Chaque langue est une manière de chanter et de vivre le monde. Ainsi, le passage dans une autre n'est jamais parfait et la traduction radicale est impossible. « Le sens plein d'une langue n'est jamais traduisible dans une autre. Nous pouvons parler plusieurs langues, mais l'une d'elles reste toujours celle dans laquelle nous vivons. Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime et l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois » (P.P., p. 219).

Merleau-Ponty élabore « une théorie qui traite la pensée et le langage objectif comme deux manifestations de l'activité fondamentale par laquelle l'homme se projette vers un monde » (P.P., p. 222). Dans la perspective de la théorie de Merleau-Ponty, la pensée n'est pas l'effet du langage et le langage n'est pas la cause de la pensée. La pensée s'exprime dans un langage et le langage n'est autre que la pensée exprimée. Il y a complicité et duplicité entre le langage et la pensée.

Les usagers d'une même langue se réfèrent à un fond commun, à un fond obscur, à un univers mental, à une sorte de banque des significations disponibles et acquises. Mais de ce fond obscur et plus ou moins inconscient chacun fait un usage différent. La réussite de la communication suppose ou présuppose toujours ce fond. Ce fond est comme une donnée culturelle pour les pratiquants d'une même langue. Ce fond est la source inépuisable de mes pensées. La pensée est inséparable du langage, et vice versa.

" La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là, la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise " (P.P., p. 229). Merleau-Ponty distingue la parole parlante d'avec la parole parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significative est à l'état naissant, c'est-à-dire celle qui réalise le passage du signe à la signification du signe, ou du geste à sa signification. La parole parlante crée des nouveautés, elle amène à l'expression, et cela contrairement à la parole parlée, qui bénéficie des significations disponibles. Notons en passant que c'est au moyen des significations disponibles que nous rendons clair ce que nous mijotons dans la parole parlante.

La parole est le débordement de notre existence sur notre être naturel. L'homme n'aurait pas pu se contenter du silence qui est en quelque sorte une privation et il est parvenu à la parole par un acte libre. Qu'aurait été une liberté à l'état de nature ou à l'état de silence primordial? C'est difficile à l'imaginer. L'homme a réalisé un grand pas en brisant le silence originel (primordial) par la prise de la parole, par la possession du langage et, partant, des pensées. S'imaginer un homme sans langage et sans parole reviendrait à se l'imaginer sans pensées et donc comme étant réduit au niveau des choses. Le langage (ou la parole) est une dimension existentielle de l'homme, à l'instar de la sexualité. Le langage n'est rien d'autre qu'une expression de mon corps propre. C'est en tant que j'ai un corps que je suis un être qui parle. Le langage est, du moins au premier stade, l'expression des émotions éprouvées dans mon corps. Ce que mon corps ressent du fond de lui-même est communicable à autrui au moyen du langage.

Ce qui constitue la réaction des passants qui assistent par exemple à un grave accident de la circulation, c'est le fait qu'on se met à la place de l'accidenté. Ayant moi-même un corps, je réagis comme si mon corps était victime des blessures causées par l'accident. Et, afin d'éviter que cela ne m'arrive un jour, je peux témoigner en faveur de la victime de manière à attirer l'attention des autres conducteurs.

En parlant de l'origine du langage, Merleau-Ponty exclut le "conventionnalisme", car le "conventionnalisme" suppose déjà le premier langage et l'intersubjectivité. Chacun, ayant déjà trouvé quelques signes pour désigner (ou nommer) tel ou tel objet, va à la rencontre de l'autre pour confronter ses premières considérations aux siennes. La convention a pour base les significations de signes arbitraires. Autrement dit, la convention est elle-même arbitraire. C'est dans le processus de socialisation d'un certain nombre de signes linguistiques que la convention joue tout son rôle. La convention a permis à des peuples groupés dans un territoire déterminé à parler une langue commune, et cela pour transformer la nature. C'est cela qui explique que, dans la définition d'une langue, les éléments suivants sont souvent évoqués: signes arbitraires et conventionnels, signes socialisés, signes en nombre fini pouvant exprimer des idées en nombre infini, signes groupés et formant un tout, un système, etc. La langue peut donc se définir comme un système des signes arbitraires, conventionnels et socialisés dans un groupe d'hommes vivant en communauté. L'idée essentielle qui doit contribuer à définir une langue est déjà exprimée dans notre définition explicative formulée ci-dessus. Chaque peuple a sa langue et, partant, la facilité de communiquer à l'intérieur de sa communauté. Par des guerres et des affrontements de tout genre, les plus forts ont imposé

progressivement leur langue aux autres. Actuellement, les linguistes distinguent la langue avec la dialecte ou le patois en fonction d'éléments socio-linguistiques tels que le nombre des pratiquants de telle ou telle langue. Les langues qui ne sont pas parlées par un grand nombre d'hommes dans un pays quelconque ont tendance à disparaître au profit d'autres langues. Au Zaïre par exemple, il y a plus ou moins 250 langues, parmi lesquelles quatre seulement sont dites actuellement "langues nationales". Le "français", langue étrangère, reste encore la "langue officielle". Comme il y a des communautés qui ne connaissent aucune de quatre langues nationales, alors il y a dans l'enseignement une marge de tolérance à l'égard d'autres langues. Certaines langues sont appelées à disparaître et sont appelées, à tort ou à raison, des dialectes et des patois. Le poids politique influence également le statut accordé à telle ou telle langue. Il y a, parmi des langues coordonnées à disparaître faute des représentants valables, des langues riches. Mais ce problème est tellement complexe que nous sommes obligé de renoncer à le développer. Ce qui est important à comprendre, c'est le caractère purement arbitraire des choix linguistiques, et cela presque à tous les niveaux. Pour nous Zaïrois, par exemple, l'idéal serait d'arriver à philosopher dans nos langues maternelles. Mais l'ordre existant actuellement dans le monde n'encourage pas ce genre d'initiative. Cela ne signifie pas que la question ne vaut pas la peine d'être posée, car il y a un éveil de conscience chez les zaïrois, et il y a eu plusieurs colloques nationaux et internationaux à ce sujet. Mais en ma connaissance, le problème reste encore entier. Le problème reste entier pour plusieurs raisons:

- 1) le coût financier d'une telle entreprise (changement des livres scolaires, etc.),

2) le choix d'une seule langue pour représenter le pays, etc. Ces deux raisons sont aussi valables au niveau du Continent de l'Afrique Noire. Laissons le temps faire son œuvre.

Merleau-Ponty, quant à lui, s'est principalement interrogé sur le premier langage (le langage du premier homme). Son intérêt pour le premier langage peut aussi s'expliquer par le fait qu'il voulait savoir s'il y a lieu de parler de création ou de premier langage dans le cas d'un poète qui décrit pour la première fois un paysage. Le point de vue du poète est-il celui que la langue maternelle lui permet d'avoir, ou bien est-il totalement celui de la langue du poète? Certaines langues ne présentent-elles pas plus de facilité à exprimer certaines réalités que d'autres? nos perceptions sont-elles conditionnées par nos langues? Ou nos langues sont-elles le résultat de ce que nous percevons? Il y a là une piste intéressante pour quiconque veut en savoir plus. Le langage fait partie de la façon de bien voir le monde. Le langage c'est l'achèvement de l'expérience. Il rend possible la communication.

Dans la communication, je n'ai pas affaire aux mots, mais je communique avec un sujet parlant ayant un corps comme moi. "Celui qui parle ou écrit est d'abord muet; tendu vers ce qu'il veut signifier; vers ce qu'il va dire, et que soudain, le flot des mots vient au secours de ce silence, et en donne un équivalent si juste, si capable de rendre à l'écrivain lui même sa pensée quand il l'aura oublié, qu'il faut croire qu'elle était parlée dans l'envers du monde" (P.P., p. 11).

Les mots nous viennent au secours pour nous permettre d'exprimer nos pensées, et quand ils ont bien rendu nos pensées, on se sent heureux. Celui qui parle ou écrit ne sait pas à l'avance ce que sont les mots à sa disposition qui lui

permettront de s'exprimer. Il y a là comme quelque chose qui échappe à celui qui parle ou qui écrit. Celui qui parle ou qui écrit est simplement sûr que sa langue usuelle (ou maternelle) est toujours là prête à exprimer tout. Il nous arrive souvent de regretter que les mots n'aient pas exprimé ce qu'on a voulu réellement dire. Mais comment la communication est-elle possible et quel est son sens?

Nous l'avons déjà dit plus haut et nous nous permettons de nous répéter ici, étant donné l'importance du sujet traité. La communication est possible par l'échange des intentions significatives entre moi et autrui, l'échange entre nos deux corps, l'échange entre nos deux registres. Quand autrui parle, je l'écoute en fonction de ce que je connais déjà, en fonction des significations disponibles sans lesquelles les paroles d'autrui ne seraient que des cris semblables à ceux des oiseaux. Merleau-Ponty dit ceci: "En tout cas, nous ne trouvons jamais dans les paroles des autres que ce que nous y mettons nous-mêmes, la communication est apparente, elle ne nous apprend rien de vraiment neuf. Je comprend ce qu'on me dit parce que je sais par avance le sens des mots qu'on m'adresse, et afin je ne comprends que ce que je savais déjà" (P.M., pp. 13 et 14). Abondant dans le même sens, il écrit: "Quand j'écoute, il ne faut pas dire que j'ai la perception auditive des sons articulés, mais le discours se parle en moi; il m'interpelle et je retentis, il m'enveloppe et m'habite à tel point que je ne sais plus ce qui est de moi, ce qui est de lui. Dans les deux cas, je me projette en autrui, je l'introduis en moi, notre conversation ressemble à la lutte de deux athlètes aux deux bouts de l'unique corde" (P.M., p. 28). Pour qu'il y ait communication réussie, il faut que "celui qui écoute, au lieu de suivre maillon par maillon la chaîne verbale, reprenne à son compte et dépasse en

l'accomplissant la gesticulation linguistique de l'autre" (P.M., p. 41).

Communiquer, c'est rétablir le va-et-vient entre autrui et moi. Selon qu'on a affaire à tel ou tel auditoire, l'orateur, s'il veut être écouté et compris, choisit les mots et les expressions qui peuvent être à la portée de ses auditeurs. Il y a également chez celui qui écoute le fait de reprendre à son compte les dires d'autrui. Celui qui parle et celui qui écoute doivent être actifs pour que le message passe, pour que la communication puisse réussir. Mais cela ne signifie pas que les hommes restent au même niveau, mais simplement que celui qui parle doit partir de ce que ses auditeurs sont censés connaître et les amener ainsi progressivement à découvrir de nouvelles choses. Comprendre autrui exige toujours la reprise en soi-même du dire d'autrui, et cette reprise peut se faire simultanément, tout comme elle peut se faire moyennant un effort de la part de celui qui veut comprendre.

Le langage est porteur de son sens. "Tout ce que je dis du langage le suppose, mais cela n'invalide pas ce que je dis, cela révèle seulement que le langage se touche et se comprend lui-même, cela montre seulement qu'il n'est pas objet, qu'il est susceptible d'une reprise, qu'il est accessible de l'intérieur" (P.P., p. 35).

Une réflexion portant sur le langage ou une philosophie du langage ne peut se faire qu'à l'intérieur du langage. Bien qu'étant déjà dans le langage, l'homme reste libre de parler du langage et du métalangage (du langage sur le langage). "La philosophie n'est pas le passage d'un monde confus à un univers des significations closes. Elle commence au contraire

avec la conscience de ce qui ronge et fait éclater, mais aussi renouvelle et sublime nos significations acquises. Dire que la pensée, maîtresse d'elle-même, renvoie toujours à une pensée mêlée de langage, ce n'est pas dire qu'elle est aliénée, coupée par lui de la vérité et de la certitude. Il nous faut comprendre que le langage n'est pas un empêchement pour la conscience, qu'il n'y a pas de différence pour elle entre l'acte de s'atteindre et l'acte de s'exprimer, et que le langage à l'état naissant et vivant, est le geste de reprise et de récupérations qui me réunit à moi-même comme à autrui. Il nous faut penser la conscience dans les hasards du langage" (P.M., pp. 25 et 26).

Réfléchir sur le langage est toujours important en philosophie. "Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, que la philosophie veut conduire à l'expression" (V.I., p. 18). L'effort de l'interrogation philosophique vise à m'amener à une vision mienne du monde et de tout ce qui est. Le philosophe s'efforce de faire parler le monde, afin que ce dernier lui livre son sens (sa signification). Pour que cela soit possible, nous devons nous débarrasser, dans la mesure du possible, des significations existantes qui correspondent aux vues des autres sur le monde. Le philosophe doit se mettre à l'écoute de la nature et il doit avoir le goût de l'aventure et le sentiment de persévérance dans ses recherches, dans ses nouveaux efforts pour bien voir le monde, pour le signifier à sa manière. Au début, il fait cavalier seul et c'est par la suite seulement qu'il confronte ses propres considérations avec celles des autres. En quelque sorte, il s'agit de ne pas se perdre soi-même au profit des autres. mais bien de se faire entendre parmi les autres, d'avoir aussi droit au chapitre plutôt que de croiser les bras et de recevoir passivement les idées d'autrui.

La philosophie fait passer à l'expression le silence qui entoure les choses et le monde en général. Philosophier, c'est donner la parole aux choses mêmes. Le mieux pour le philosophe aurait été de se taire et de rester seulement à l'écoute de la nature, mais paradoxalement, on le voit toujours en train de s'efforcer de passer du silence à l'expression. Cette volonté de ne pas rester en silence vient du refus de la vie solitaire et de la nécessité de la communication avec autrui. En étant silencieux, je comprends pour moi, mais comment puis-je partager autrement ma compréhension avec autrui? Le seul moyen qui s'impose, c'est de prendre la parole et d'entrer en dialogue.

"La philosophie est la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre: c'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens" (V.I., p. 171, Merleau-Ponty cite Husserl, Méditations Cartésiennes). La philosophie vise à amener à l'expression une expérience muette et silencieuse. L'expérience muette, je la réalise dans la perception. C'est mon corps qui perçoit, ou du moins je ne peux percevoir sans l'existence de mon corps. Je suis la seule personne à être sûr de ce que je perçois. Je ne sais rien des perceptions des autres. D'où la nécessité pour moi et pour autrui d'exprimer nos perceptions. En confrontant nos perceptions, nous avons le sentiment d'être dans un même monde. "La communication fait de nous les témoins d'un seul monde" (V.I., p. 27).

Merleau-Ponty dit que "le philosophe parle, mais c'est une faiblesse inexplicable: il devait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui est déjà faite" (V.I., p. 168). Merleau-Ponty parle d'une reconversion du silence et de

la parole l'un dans l'autre parce que les deux directions relèvent de l'interrogation philosophique. La philosophie est à la fois un effort visant à briser le silence en passant à la parole et un mouvement en sens inverse, c'est-à-dire un effort visant à se taire et à demeurer à l'"écoute de l'être". Mais en tant qu'homme, en tant qu'animal social et raisonnable, le philosophe refuse de se taire, c'est-à-dire qu'il refuse de bloquer la communication avec autrui. Il est condamné à parler, comme il est condamné à être libre (au sens sartien du terme). Par la parole, l'homme se réalise pleinement comme animal social et raisonnable. La parole est considérée comme le débordement de l'existence dans la vie d'un homme. Se taire serait suicidaire pour l'homme et compliquerait probablement la vie sociale, voire la vie individuelle.

REMARQUES SUR LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE DE MERLEAU-PONTY

1. La philosophie du langage de Merleau-Ponty par rapport à ses contemporains

Parmi les contemporains de Merleau-Ponty, nous avons tendance à privilégier Husserl, qui semble occuper une place non négligeable dans sa pensée. Merleau-Ponty, parlant de Husserl, dit ceci: "Sans s'en douter, je crois, Husserl se rapproche de certains aspects de la linguistique contemporaine, et en particulier de Saussure. Ce que Husserl appelle phénoménologie du langage, retour au sujet parlant, n'est pas seulement exigence de la pensée philosophique, mais de la linguistique elle-même, telle que Saussure la conçoit. Il ne suffit pas de traiter objectivement les langues qui sont données, il faut faire état du sujet parlant, il faut ajouter à la linguistique

de la langue, la linguistique de la parole" (Les sciences de l'homme et la phénoménologie, Paris, (Sorbonne), p. 45).

Merleau-Ponty exploitera ce thème de l'importance du "sujet parlant" dans la communication entre les hommes. La communication se réalise entre les "sujets parlants", et le problème n'est pas de comprendre tous les mots de la phrase de l'interlocuteur, mais de comprendre ce qu'il veut dire ou ce qu'il a voulu dire. Celui qui écoute ou qui lit doit viser à comprendre celui qui parle ou écrit, le comprendre globalement et essentiellement. Ce ne sont pas les mots pris en eux-mêmes qui nous intéressent dans le discours, mais bien le sens ou le message auquel l'ensemble des mots prononcés nous donne accès. Plutôt que de s'intéresser uniquement aux études objectives des langues, comme le fait la linguistique en tant que science, il serait recommandable qu'on s'intéresse avec la même force (la même attention) aux "sujets parlants". Dans la rencontre entre les hommes, dans le face-à-face, on a affaire aux sujets parlants qui peuvent communiquer même dans les langues différentes et au moyen de gestes. S'ils parlent une langue commune, le dialogue devient de plus en plus intéressant et complet (compréhension effective).

Dans son article déjà cité, Merleau-Ponty écrit ceci: "Au niveau des Recherches logiques (1900-1901), Husserl propose à la phénoménologie de chercher l'essence du langage en faisant l'éidétique du langage qui énumère et décrit des formes de significations sans lesquelles une langue n'est pas une langue. Husserl pense en somme que nous pouvons dépasser notre langue maternelle en réfléchissant sur le langage, en allant jusqu'aux essences qui appartiennent nécessairement à tout langage possible de manière à

comprendre ensuite nos propres manières de parler comme cas particuliers sur ce fond de langage universel. Réfléchir sur le langage, consiste plus à sortir du langage, en quelque sorte pour passer à une pensée qui l'envelopperait et le posséderait entièrement. Réfléchir sur le langage, c'est bien plutôt retrouver une expérience antérieure certes à l'objectivation du langage, par lequel le sujet qui parle ou écrit, ne le dépasse justement qu'en l'exerçant et parce qu'il l'assume" (op. cit., pp. 38-40).

Husserl est convaincu qu'il est possible de comprendre toutes les langues à partir d'une grammaire universelle basée sur les caractéristiques constantes de tout langage. Mais la pensée de Husserl a beaucoup évolué entre les recherches logiques et la Logique formelle et transcendantale (et aussi la Krisis). Selon Merleau-Ponty, Husserl indique déjà très expressément dans la Logique formelle et transcendantale que "parler ce n'est pas du tout traduire une pensée en paroles, c'est viser un certain objet par la parole. L'intention de signifier ne se trouve pas en dehors des mots ou à côté d'eux, mais bien plutôt, en parlant j'accomplis constamment une fusion intérieure de l'intention avec les mots. L'intention, pour ainsi dire, anime les mots, et le résultat de cette animation, c'est que les mots et toute la parole incarnée la portent en eux comme leur sens" (Formale und transcendentale Logik, p. 20 cité par Merleau-Ponty, op. cit., p. 43). C'est dans l'effectuation de l'acte de parole, telle qu'elle a lieu dans l'écrit ou la parole verbale, que se trouve fondée finalement la possibilité de la communication entre des sujets (cf. op. cit., p. 44).

Merleau-Ponty partage totalement le point de vue de Husserl sur le langage. Nous n'avons pas affaire aux

significations des mots disponibles dans une langue, mais nous avons affaire aux sujets parlants. L'attention doit principalement porter sur le "sujet parlant", sur le message qu'il veut transmettre. L'intention de signifier est dans les mots comme ce qui les anime, c'est-à-dire comme l'âme est dans le corps de l'homme. La pensée ne précède pas le langage, mais elle s'exprime totalement dans le langage. Il n'y a de pensée qu'exprimée dans le langage: telle est la grande thèse de Merleau-Ponty sur le langage, thèse défendue et soutenue principalement dans la Prose du monde. La pensée pure, c'est-à-dire la pensée sans langage, est un cas limite, voire une impossibilité.

Pour en terminer avec le sujet, qui fera l'objet de nos travaux ultérieurs, nous nous limitons aux considérations précédentes sur le rapprochement entre Husserl et Merleau-Ponty sur la philosophie du langage.

2. Quelle est l'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty de Merleau-Ponty?

L'originalité d'une théorie réside dans la manière dont l'auteur a su rassembler et orienter les données disponibles (connaissances disponibles) vers un point de vue défendable jusqu'au bout par quiconque accepterait les prémisses du départ. L'originalité réside dans la manière dont on se donne les prémisses de départ et dont on agence les arguments pour défendre, avec acharnement et lucidité, l'institution fondamentale. Concrètement, la philosophie du langage de Merleau-Ponty a son originalité, c'est-à-dire qu'elle a un cachet singulier qui la distingue des autres philosophies et qui reflète ou traduit mieux les préoccupations de son auteur. Cette

originalité, nous croyons la trouver dans la théorie du sens, ou plus exactement de la genèse du sens dans les objets perçus ou vécus. Les choses elles-mêmes, accessibles dans la perception, sont-elles porteuses intrinsèquement de leurs significations (ou de leur sens)? Et que le rôle du langage serait d'amener à l'expression la béance significative de la chose elle-même? Le sens est-il extrinsèque à la chose-même? Est-il un don du langage à la chose même? Est-ce le langage qui me donne accès à la chose-même, ou le langage n'est-il pas le moyen dont je dispose pour exprimer ce que je perçois? C'est autour de ces questions que nous voulons comprendre l'originalité de la philosophie du langage de Merleau-Ponty.

Le problème du sens chez Merleau-Ponty. " Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression de son propre sens. Or, l'expression véritablement première, c'est celle du " je suis " cartésien; par exemple: je perçois - cette maison; je me souviens de tel rassemblement, etc. " (Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1969, p. 33).

Selon Théodore Geraets, " cette phrase de Méditations Cartésiennes servira de Leitmotiv à tout l'effort philosophique de Merleau-Ponty " (Th. Gearaets, Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty. 1971, p. 7). Merleau-Ponty la cite dans la Phénoménologie de la perception (pp. 253-254), le Visible et l'Invisible (p. 171), l'Oeil et l'Esprit (p. 87), les Temps Modernes (p. 225) et enfin dans les Cahiers de Royaumont III (Husserl, éd. de Minit, Paris, 1959, p. 157).

C'est à partir de cette phrase extraite des Méditations Cartésiennes qu'à surgi l'intuition philosophique fondamentale

qui sera défendue et développée dans la philosophie du langage Merleau-Ponty, voir dans l'ensemble de sa philosophie. Nous nous limiterons ici aux considérations sur la philosophie du langage, et nous réserverons les affirmations relatives à l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty à la conclusion générale du travail.

Dans " l'expérience pure et muette, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens", se trouvent condensés les rapports entre le sujet percevant et les objets de sa perception, les rapports entre la conscience et l'être (muet). Par son corps, le sujet percevant est engagé une fois pour toutes dans le monde encore muet. Son engagement dans le monde lui donne comme tâche primordiale d'amener l'expérience encore muette (irréfléchie) qui suppose la relation d'un sujet avec un objet à l'expression pure de son propre sens. Autrement dit, l'expérience pure et muette est porteuse de son propre sens et le rôle du sujet ou du philosophe est " d'amener à l'expression ", de signifier par le langage ou de traduire dans un langage " le sens propre " de l'expérience pure et muette. Le terme initial de la connaissance, ce n'est pas la conscience, ni l'être, mais c'est l'expérience, le vécu, le perçu. Ce vécu porte son propre sens, et ce sens est traduisible dans un langage, lequel langage rend possible la communication entre les hommes de toutes les générations (passées, présentes et à venir).

Chaque langue possède des mots ayant des significations ou références usuelles connues des usagers. mais les différentes combinaisons de ces mots donnent lieu à des significations nouvelles. C'est cela qui explique que le philosophe, en se servant des mêmes mots que les hommes ordinaires, arrive à

traduire en paroles ce que les autres ressentent confusément sans trouver les mots pour l'exprimer. Il s'agit pour le philosophe de se mettre à l'écoute du monde, de bien voir et de capter le sens propre de l'expérience muette pour la traduire avec le maximum de fidélité au moyen des mots disponibles. Découvrir " le sens propre des choses ", et trouver presque simultanément des mots appropriés pour exprimer " ce sens ", tel est le rôle du philosophe dans sa société et, partant, dans l'humanité. Ce thème du " sens " est très passionnant et mérite d'être développé davantage, mais pour ce qui nous préoccupe dans ce travail, nous pouvons nous arrêter là avec l'espoir d'avoir exprimé succinctement l'originalité de la philosophie du langage de Merleau-Ponty.

Au thème du " sens " doit s'ajouter celui du langage définit comme un comportement. Le langage est un comportement à travers lequel moi-même, je me comprends et je comprends autrui. Autrui se donne à moi par son langage, par sa manière de parler et d'écrire, etc. Le langage est un comportement global au même titre que la sexualité et le corps vécu (pour ne citer que ceux-là).

Définir le langage comme un comportement revient à le comprendre comme inséparable des actes humains, y compris l'acte de la perception. L'acte (ou l'expérience) de la perception s'achève dans le langage. Le langage exprime mon expérience perceptive. Le langage se fait oublier dès qu'il réussit à exprimer l'expérience perceptive. Selon Merleau-Ponty " exprimer, ce n'est alors rien de plus que remplacer une perception ou une idée par un signal convenu qui l'annonce, l'évoque ou l'abrège " (P.M., p. 7).

En définissant le langage comme comportement, Merleau-Ponty parvient à montrer que le langage et l'expérience perceptive sont inséparables l'un de l'autre. Autrement dit, il est tout aussi absurde de parler du langage pur, indépendant de l'expérience, que de l'expérience perceptive pure qui se passerait du langage. Merleau-Ponty aboutit ainsi à la conclusion semblable à celle de Kant qui parlait de l'inséparabilité des catégories de l'esprit d'avec les données de l'expérience.

Le langage met en lumière l'expérience perceptive, et l'expérience perceptive est la matière qui prend forme dans le langage. C'est le problème philosophique de l'inséparabilité de la matière et de la forme, des données immédiates de l'expérience et des catégories de l'esprit, de l'intelligible et de l'inintelligible.

Le langage est le corrélat de l'expérience, et vice-versa.

Après ce chapitre sur la philosophie du langage, nous nous proposons de traiter d'autres thèmes pouvant nous aider à comprendre ce qu'est la philosophie chez Merleau-Ponty. Nous parlerons respectivement de sa philosophie de l'histoire, de sa théorie de la liberté et de la temporalité, et enfin de sa philosophie.

CHAPITRE VI

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty s'est efforcé de comprendre le sens de l'histoire humaine à partir des doctrines existantes, parmi lesquelles le marxisme occupait une place centrale, et des situations de son temps (le fascisme, le nazisme, la seconde guerre mondiale, la résistance, la révolution marxiste en U.R.S.S, etc.).

Le marxisme n'occupait pas seulement une place centrale dans les différentes tentatives de philosophie de l'histoire, mais il était la seule tentative digne de mériter le nom de "philosophie de l'histoire". Ce qui est nouveau dans le marxisme, par rapport aux autres philosophies de l'histoire, c'est l'idée de la fin de la préhistoire et du début d'une ère nouvelle, celle de l'histoire proprement dite, c'est-à-dire d'une histoire universelle. Cette histoire universelle présuppose l'épanouissement total de l'homme c'est-à-dire la réalisation de l'homme intégral.

La préhistoire désigne toutes les histoires sectorielles (régionales, nationales, continentales, etc.) connues du temps de Marx. Comment arriver à la fin de la préhistoire? Pour y arriver, il suffit, selon Marx, de transformer les sociétés en mettant les prolétaires au pouvoir. Les prolétaires du monde entier doivent prendre conscience de la mission historique dont ils sont porteurs et garants, même sans le savoir. Les prolétaires doivent se battre pour conquérir le Pouvoir politique et imposer aux autres classes sociales, jusque-là privilégiées, la dictature du prolétariat. La lutte des classes est la voie royale vers une

société égalitaire dans laquelle chaque homme trouvera sa juste place.

Mettre fin à la préhistoire, c'est mettre fin aux régimes politiques qui légitiment " l'exploitation de l'homme par l'homme ", les injustices sociales et toutes les formes d'inégalité. C'est aussi mettre fin à l'économie capitaliste et concevoir une nouvelle économie qui soit au profit et au service de tous.

Merleau-Ponty a tenté de dénoncer les mauvaises interprétations de l'idée d'une " fin de la préhistoire ", interprétations selon lesquelles " la fin de la préhistoire " c'est " la fin de la dialectique dans l'histoire ", et aussi " la fin de l'histoire ". Il n'y a pas chez Marx l'idée de la fin de l'histoire ou de la fin de la dialectique dans l'histoire, car Marx, mieux que quiconque, savait que la dialectique n'a pas de fin et que l'histoire, elle aussi ne peut pas avoir une fin ⁽²⁸⁾. " ... une fin de l'histoire ne se concevrait que si l'humanité était comme une chose à connaître, si en elle la connaissance pouvait épuiser l'être, si elle pouvait parvenir à un état qui contienne réellement tout ce qu'elle a été et tout ce qu'elle peut être " A.D., p. 37). Le problème de Marx était de montrer que le cours de l'histoire peut changer radicalement et que les prolétaires ne sont pas condamnés à rester une classe inférieure, dominée et honteusement exploitée. Cela veut dire

(²⁸) Cf. Merleau-Ponty, les aventures de la dialectique, p. 12 " Marx ne parlait pas d'une fin de l'histoire, mais d'une fin de la préhistoire. Ceci veut dire que, après comme avant la révolution, le vrai révolutionnaire, chaque jour, devant chaque problème, redécouvre ce qui est à faire, et qu'il navigue sans carte et à vue de présent. La connaissance du secret de l'histoire ne donne pas celle de ses voies ". pp. 12-13.

qu'il n'y a pas de destin ou de fatalité qui justifierait l'exploitation des uns par les autres. L'homme n'a pas de destin, il n'a que la destinée, laquelle se prépare par l'homme lui-même. L'homme ne peut compter que sur l'homme, il est son propre et son propre Dieu.

L'homme n'est jamais seul, il est toujours avec autrui au monde. L'homme n'est jamais libre seul sa liberté ne peut se comprendre que dans ses rapports avec les autres, la liberté n'est pas une affaire individuelle, mais une affaire de la collectivité, c'est-à-dire de plusieurs hommes. Autrui est celui avec qui je participe à la liberté. Autrui est celui avec qui nous livrons la lutte pour la liberté. Il n'y a plus de place pour une subjectivité solitaire. A la base, il y a intersubjectivité. Husserl avait raison de remarquer, vers la fin de sa vie, que la subjectivité transcendante n'était rien d'autre qu'une intersubjectivité.

Pour bien montrer la place d'autrui en moi, et vice versa, Merleau-Ponty prend l'exemple à partir de sa situation personnelle lors de l'occupation de Paris par les Allemands. Pendant cette période, l'esprit de groupe était le seul possible, groupe des Français, groupe des Juifs, groupe des Allemands; chacun agissait en fonction du groupe, en fonction de la patrie.

N'importe quel Français comptait sur les autres Français pour libérer Paris de l'occupation allemande.

La seconde guerre mondiale constituait pour Merleau-Ponty une preuve tangible de la dialectique et de la contingence de l'histoire. Il s'est posé la question de savoir s'il y avait lieu

de parler de la " logique " de l'histoire, comme chez Marx. Y a-t-il simplement dialectique et contingence?

Marx avait parlé de la " logique de l'histoire " en se référant " aux conditions objectives de la révolution ". Ces " conditions objectives résident, selon Marx, dans le processus de production et de la répartition des intérêts issus de la dite production. Autrement dit, Marx met l'accent sur le rôle de l'économie dans l'histoire, à telle enseigne que le déterminisme économique se confond avec le déterminisme historique et politique.

Parler de l'histoire humaine revient à parler des phases du développement du capitalisme c'est-à-dire à l'histoire des modes de productions (ou processus de production).

Merleau-Ponty pense que l'histoire ne suit pas "une logique" rigoureuse et qu'elle progresse en zig-zag c'est-à-dire dans la contingence. Marx et Merleau-Ponty sont d'accord sur la dialectique dans l'histoire. Mais, si Marx a mis l'accent sur la "logique historique", basée sur la logique économique ; Merleau-Ponty, lui, met l'accent sur "contingence historique", c'est-à-dire sur le fait essentiel qu'il n'y a pas de direction linéaire de l'histoire, c'est-à-dire sur l'impossibilité de parler du détour en histoire, car détour sous-entendrait un sens déjà donné, une direction déjà tracée.

Pour prouver qu'il n'y a pas de " logique de l'histoire " Merleau-Ponty s'est efforcé de mettre en évidence " les aventures de la dialectique ", c'est-à-dire les voies incertaines dans lesquelles la révolution oriente l'histoire humaine. la révolution est une aventure. La société révolutionnaire est imprévisible, c'est-à-dire que personne ne peut prédire, avec certitude, l'après-révolution, parce que cela peut être meilleur

ou pire qu'avant la révolution. Mais c'est une aventure qui vaut la peine d'être tentée par tous ceux qui souhaitent des progrès sociaux.

" Toute entreprise historique a quelque chose d'une aventure, n'était jamais garantie par quelque structure absolument rationnelle des choses; elle comporte toujours une utilisation des hasards, il faut toujours ruser avec les choses (et avec les gens) puisqu'il faut en faire sortir un ordre qui n'était pas donné avec elles "(cf.S.N.S., PP. 294-295).

" Ramené à l'essentiel, le marxisme n'est pas une philosophie optimiste, c'est seulement l'idée qu'une autre histoire est possible, qu'il n'y a pas de destin, que l'existence de l'homme est ouverte, c'est la tentation résolue de ce futur dont personne au monde ni hors du monde ne sait s'il sera ni ce qu'il sera " (S.N.S., P.209).

Les deux citations précédentes nous introduisent dans le vif du débat entre Merleau-Ponty et Marx (et ses disciples), débat autour des concepts clés de la philosophie marxiste : la logique historique, la fin de l'histoire ou la fin de la dialectique, la vérité révolutionnaire, etc. Dire que " toute entreprise historique comporte toujours une utilisation des hasards ", c'est dire que l'histoire n'obéit pas à une logique et qu'elle a son sens dans la contingence. En disant que " il faut ruser avec les choses et avec les gens pour en faire sortir un ordre nouveau " Merleau-Ponty disqualifie l'objectivité de la vérité historique et dénonce la stratégie révolutionnaire comme une ruse qui consiste à faire croire aux prolétaires qu'ils seront au pouvoir après la victoire révolutionnaire sur la classe dirigeante. C'est une ruse qui consiste à entretenir la fiction ou

l'illusion de la dictature du prolétariat même si les faits prouvent le contraire. Une ruse qui rend possible et efficace le mouvement révolutionnaire jusqu'au bout. Mais une ruse qui devient manifeste au moment de la formation du gouvernement issu de la révolution. Elle n'est manifeste que pour les observateurs extérieurs, et peut-être pour les vrais artisans de la révolution. Autrement dit, ce ne sont pas les prolétaires qui la découvrent comme ruse, et cela parce qu'ils sont intoxiqués par la propagande et qu'ils vivent la ruse comme une vérité.

Enfin, caractériser le marxisme comme "la tentative résolue de ce futur dont personne au monde ni hors du monde ne sait s'il sera ni ce qu'il sera" (S.N.S., p. 209), c'est mettre l'accent sur l'incertitude de l'après-révolution, c'est aussi l'affirmation d'un certain athéisme, dans l'expression "ni hors du monde", et c'est, enfin, une mise en garde pour ceux qui situent le bonheur dans le futur (car "personne ne sait s'il sera, ni ce qu'il sera").

Nous tâcherons de réexaminer certaines idées forces de la philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty par rapport à celles de Marx.

1. L'histoire a-t-elle une logique?

Il s'agit ici de s'interroger sur la rationalité historique, c'est-à-dire sur la logique du processus historique. Peut-on parler de la raison dans l'histoire comme on parle de la raison dans la nature? L'histoire a-t-elle des lois valables pour tous les temps (passé, présent et avenir)?

Le déterminisme historique est-il comparable au déterminisme physique?

Contrairement à Marx, pour qui l'histoire suit une logique déchiffrable à partir du développement du capitalisme, Merleau-Ponty soutient que l'histoire n'a pas une logique rigoureuse, car elle est essentiellement contingente.

Pour Merleau-Ponty, la vraie histoire étudie le passé, et en tant que telle, elle est un jugement rétrospectif sur les faits passés. L'histoire prospective renferme une très forte dose d'imprévisibilité et se refuse à toute logique préalable.

Autrement dit, c'est pour l'historien d'aujourd'hui que les faits historiques passés peuvent être jugés comme ayant obéi à une certaine logique, laquelle logique n'est autre que celle de l'historien lui-même, c'est-à-dire celle que l'historien introduit dans les faits. Au moment où les faits se sont passés, aucune logique ne les a guidés. " La condition de l'historien n'est pas si différente de celle de l'homme agissant. Il se transporte en ceux dont l'action a été décisive, reconstitue l'horizon de leur décisions, refait ce qu'ils ont fait, avec cette différence qu'il connaît mieux le contexte, et sait déjà les conséquences. Il ne s'agit pas de coïncider avec ce qui a été vécu, il s'agit de déchiffrer le sens total de ce qui a été fait. Pour comprendre une action, il faut restituer l'horizon, c'est-à-dire non seulement la perspective de l'agent, mais le contexte "objectif" (...). La compréhension historique qui révèle un intérieur de l'histoire nous laisse pourtant en présence de l'histoire empirique avec son épaisseur et ses hasards, et ne la subordonne à aucune raison cachée " (cf. A.D., pp. 19, 20 et 28, souligné par nous).

Nous avons souligné les parties de la citation précédente pour mieux ressortir l'idée selon laquelle il n'y a pas de logique interne au processus historique. C'est l'historien qui dans son travail de reconstitution des faits du passé introduit insidieusement une logique. L'historien connaît le contexte et les conséquences des faits historiques et, de cette manière, il est tout à fait indiqué que son récit reflète une certaine logique.

Pour prouver la contingence de l'histoire, Merleau-Ponty se servira, d'une part, des prédictions de Marx (ou des thèses capitales de la théorie marxiste), et, d'autre part, des théories de Max Weber, de Georg Luckàcs et de Trotski, pour ne citer que ceux-là. Merleau-Ponty dit: " Weber est un libéral. Son libéralisme est tout nouveau parce qu'il n'admet que la vérité laisse toujours une marge d'ombre, qu'elle n'épuise pas la réalité du passé et encore moins celle du présent, et que l'histoire est le lieu naturel de la violence. Weber croit pouvoir juxtaposer l'ordre de la vérité et celui de la violence. S'il s'agit de connaissance, nos rapports avec l'histoire sont du même genre que nos rapports avec la nature. Selon Kant l'entendement historique, comme l'entendement physicien, forme une vérité " objective " dans la mesure où il construit et où l'objet n'est qu'un élément dans une représentation cohérente qui peut être indéfiniment rectifiée, précisée, mais ne se confond jamais avec la chose même. L'historien ne peut toucher du regard le passé sans lui trouver un sens, sans t mettre le relief de l'important et de l'accessoire, de l'essentiel et de l'accidentel, des esquisses et des accomplissements, des préparations et des décadences, et déjà ces vecteurs tracés dans l'ensemble compact des faits défigurent un réel où tout est réel au même titre et font cristalliser sur lui nos intérêts " (A.D., pp. 17 et 18).

L'entendement de l'historien parvient à affirmer que l'histoire est un objet qui colle au sujet, c'est-à-dire que le sujet n'est pas simple spectateur de l'histoire, et cela parce qu'il est lui-même impliqué dans l'histoire. Le propre de l'histoire est d'engager le sujet, en tant que produit historique, et de s'offrir comme un spectacle devant le même sujet.

" L'histoire est une, qu'on la contemple comme spectacle ou qu'on l'assume comme responsabilité (A.D., p. 19).

La question qui se pose est celle de savoir si la vérité historique peut être " objective ". Weber dit que oui. Cette objectivité historique consiste dans le fait que nous confronterons le passé à ses propres critères, et non pas aux critères actuels. L'objectivité consiste à restituer le contexte objectif du déroulement des faits dans le passé.

L'objectivité historique connaît quelques limites, et c'est cela que Weber exprime en ces termes: " ... la vérité laisse toujours une marge d'ombre ... " (A.D., p. 17, Weber cité par Merleau-Ponty). De l'étude de Weber, Merleau-Ponty retient que la compréhension historique ne se suffit pas à elle-même et ne garantit pas la réussite de l'action révolutionnaire.

Autrement dit, il y a un grand écart entre la compréhension historique et le passage à l'action. Nous aurons l'occasion de revenir sur la place de Weber dans la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty.

Quant aux études de Luckàcs et de Trotski, Merleau-Ponty s'est intéressé aux difficultés que les deux philosophes ont éprouvées à l'intérieur du Parti Communiste. Ce sont des exemples importants qui ont permis à Merleau-Ponty de justifier son refus d'appartenir au Parti Communiste, tout en étant à gauche.

Nous en reparlerons.

Merleau-Ponty dit:

" Les contraires que Max Weber maintenait ensemble par effort héroïque ne peuvent-ils pas être réconciliés? La génération communiste de 1917 l'a cru, nous en trouvons le témoignage dans le livre profond que Georg Luckàs publiait en 1923, et qui a été un moment la bible de ce qu'on appelait le communisme occidental. La politique révolutionnaire se donnait pour but prochain la synthèse. On allait voir paraître dans les faits la dialectique. La révolution, c'était le point sublime où le réel et les valeurs, le sujet et l'objet, le jugement et la discipline, l'individu et la totalité, le présent et l'avenir, au lieu d'entrer en collision, devaient peu à peu entrer en connivence. Le pouvoir du prolétariat était la nouveauté absolue d'une société qui se critique elle-même et qui élimine de soi les contradictions par un travail historique infini, dont la vie de l'avant-garde prolétarienne dans son parti était la préfiguration.

Que reste-t-il de ces espoirs? Presque rien parce que le prolétariat n'a jamais pris le pouvoir et là où il a semblé le prendre, il l'a vite perdu. La politique révolutionnaire a échoué " (cf. A.D., pp. 14-15, paraphrasé au dernier alinéa par nous).

Merleau-Ponty s'insurge contre l'"attentisme marxiste", car il n'y avait plus rien à attendre du marxisme. La révolution prolétarienne a échoué en Union Soviétique, mais la " fiction de la dictature du prolétariat est entretenue et propagée ". La révolution est vraie comme mouvement, et fausse comme gouvernement. D'où toute l'ambiguïté de faire prévaloir quelque chose qui est à moitié vrai et à moitié faux. Le

marxisme se nourrit de cette ambiguïté ou de cette ambivalence.

La question est de savoir si le coût de la révolution, n'est pas toujours supérieur aux progrès sociaux effectifs dans la classe prolétarienne. Merleau-Ponty invite les prolétaires du Monde entier à tirer toutes les leçons possibles de la révolution russe (en 1917) et de la forme actuelle de la société russe. Les prolétaires russes sont-ils mieux servis que les prolétaires des pays capitalistes? La réponse de Merleau-Ponty est négative, c'est-à-dire que, selon lui, les prolétaires des pays communistes ne sont pas mieux servis que les prolétaires des pays capitalistes. Autrement dit, la révolution russe n'a pas respecté ses engagements vis-à-vis des prolétaires. Tout compte fait, la Russie aurait pu arriver au niveau où elle est aujourd'hui sans passer par la révolution sanglante et violente. Bref, la révolution n'est pas inévitable.

" La révolution est progrès quand on la compare au passé, mais déception et avortement quand on la compare à l'avenir qu'elle a laissé entrevoir et étouffé. Ces deux concepts de la révolution, comme " faux frais du développement historique " (Trotsky), et de l'histoire comme révolution permanente, la pensée marxiste essaye de les unir, de les maintenir ensemble, et l'équivoque consiste justement en ceci qu'elle n'y réussit pas. (...) " (A.D., pp. 305-328).

Nous terminons ce paragraphe en réfléchissant sur une petite citation de Merleau-Ponty: "L'histoire a du sens, mais elle n'est pas un pur développement de l'idée, elle fait son sens au contact de la contingence, au moment où l'initiative humaine fonde un système de vie en reprenant des données

dispersées " (A.D., p. 28, souligné par nous). C'est l'histoire elle-même qui fait son sens au contact de la contingence et, de ce fait, l'histoire ne suit pas une logique, " l'histoire, ne travaille pas sur un modèle, elle est l'avènement du sens " (A.D., p. 30). Mais l'histoire qui fait le bilan des faits passés, tout en connaissant le contexte et les conséquences, peut entrevoir, après coup, la logique du processus historique. Il se fait que, dans le marxisme, l'accent est mis sur l'histoire-avenir, domaine non maîtrisable, selon Merleau-Ponty. La conception marxiste de l'histoire doit être considérée comme une hypothèse parmi tant d'autres et, elle n'est pas la seule possible.

2. La gauche non-communiste

L'idée d'une gauche non-communiste s'avérait l'unique solution pour Merleau-Ponty qui voulait garder la marge de manœuvre lui permettant de critiquer l'U.R.S.S. et les U.S.A., c'est-à-dire le communiste et les capitalistes. Les deux grandes puissances sont des monstres, mais l'U.R.S.S. semble être du côté des opprimés, des prolétaires. L'U.R.S.S. a dévié de l'objectif révolutionnaire, mais elle a dévié en croyant servir la révolution; mais surtout, elle a joué un rôle déterminant dans le processus de la décolonisation et elle a prôné la politique de solidarité entre les prolétaires du monde entier.

Bien que la révolution russe n'ait pas atteint son but, elle valait la peine d'être tentée, car c'est grâce à elle que le capitalisme s'est transformé en capitalisme modéré et moderne. La révolution russe n'a pas favorisé les libertés sociales fondamentales: liberté d'opinion, liberté de presse, etc.

Les libertés, en Russie, se limitent au sein du Parti. La vérité est dans le parti et jamais hors du Parti. Aucune opposition extérieure au Parti n'est admise; alors que l'idée d'une opposition interne est bien accueillie. L'opposition interne au Parti, ou opposition dite officielle, est trop limitée, car elle ne peut pas remettre en question la direction du Parti.

Boukharine et Troski ont payé cher en osant formuler des critiques sévères vis-à-vis de la direction du Parti. Le sort réservé à Trotski a joué un rôle important chez Merleau-Ponty et l'a poussé à inventer une gauche non communiste: c'est-à-dire une gauche qui, tout en n'étant pas de la droite, se refuse à être membre du Parti communiste. Le principe de Merleau-Ponty et de Sartre était " être à gauche à côté du Parti communiste, et non dedans ". La gauche non-communiste regroupait des intellectuels réformistes au sein de la gauche.

Si à droite c'est pire, il y a encore du travail à faire à gauche. Ce travail à faire n'étant pas possible au sein du Parti la seule possibilité était de se trouver hors du Parti, tout en sympathisant avec le Parti. Cette solution de misère était l'unique valable, en ce temps-là.

3. La fin de la dialectique

L'idée d'une fin de la dialectique n'est pas marxiste. Chez Marx lui-même, il n'y a pas de fin de la dialectique dans l'histoire humaine. C'est pour montrer qu'il n'y a pas de fin de la dialectique que Trotski parle de la " révolution permanente ", c'est-à-dire de la révolution comme une entreprise toujours à recommencer dès que les mauvaises habitudes surgissent dans la classe dirigeante. La dialectique n'a pas de fin et l'histoire n'a pas de fin, mais il est possible d'arriver à la fin de la préhistoire.

La fin de la préhistoire reste encore au niveau des vœux (souhaits), car la révolution ne s'est pas mondialisée. Et, les pays révolutionnaires ou progressistes n'ont pas d'attrait qui motiverait les autres pays du monde à les suivre. Bref, l'humanité a encore besoin d'un nouveau Karl Marx, et de nouveaux révolutionnaires.

4. Le marxisme et les illusions

Marx a lutté avec acharnement pour libérer l'homme des illusions résultant du capitalisme (illusion religieuse ou aliénation religieuse, entre autres). Mais il a plongé le monde entier dans l'illusion des "sociétés égalitaires". Il n'est pas possible de désillusionner totalement l'homme, car certaines illusions sont vitales et harmonisatrices des sociétés humaines.

5. A quelle théorie politique conduirait la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty ?

Une pareille philosophie de l'histoire ne peut conduire qu'à la forme actuelle du "socialisme français": qui correspond à ce que Merleau-Ponty désignait du nom de "gauche non communiste". C'est une politique de prudence qui consiste à tirer des leçons de l'échec de la révolution et du durcissement du Pouvoir en U.R.S.S.

Les analyses marxistes de la société restent valable, mais la possibilité de la réalisation de la politique marxiste est minime, pour ne pas dire quasi impossible. Alors, on dit faire la synthèse des éléments, positifs et réalisables, de la théorie marxiste avec les apports féconds de la Droite. Toujours à gauche, sans être communiste, et jamais à droite, telle est la leçon essentielle tirée par Merleau-Ponty.

La philosophie merleau-pontienne de l'histoire montre que la révolution n'est pas nécessaire, ni inévitable. L'histoire n'a pas de logique c'est-à-dire n'est pas un syllogisme dont on connaît les prémisses. L'histoire est dialectique, contingente et aventureuse.

Il y a chez Merleau-Ponty un refus catégorique de l'idée de "régime politique totalitaire à Parti Unique". Aucun régime politique ne peut se suffire à lui-même, surtout s'il prétend être au service de tous les citoyens. Autrement dit, le Parti d'opposition est nécessaire dans une démocratie c'est-à-dire dans une forme politique qui vise l'épanouissement total de l'homme et les libertés fondamentales. C'est une tricherie pure et simple que de parler de l'opposition interne au Parti unique.

Merleau-Ponty n'étant pas lui-même dans un Parti politique, il appelle les politiciens à une certaine prudence en vers des schémas politiques comparables au "prêt-à-porter". Il n'y a aucun raison de se laisser séduire par l'une ou l'autre des idéologies sans les interroger soi-même, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison de passer au fanatisme. L'esprit critique doit être notre guide partout, même en politique.

La philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty concorde avec les choix politiques de la France qui garde encore une autonomie relative vis-à-vis de l'U.R.S.S. et des U.S.A. Une autonomie relative qui fait la grandeur de la France et qui lui donne une grande place de manœuvre dans les relations internationales et surtout le plan militaire (la France n'est pas directement membre de l'OTAN, mais en cas de besoin, elle peut se rallier à l'OTAN). La gauche et la droite semblent s'équilibrer en France, l'opposition y est toujours présente et semble bien jouer le rôle que préconisait Merleau-Ponty. Sans

exagérer, on peut dire que les centristes de droite, en France, peuvent faire également partie du contexte politique désigné par Merleau-Ponty du nom: de gauche non communiste. Merleau-Ponty refuse la politique des extrêmes: extrême-droite, extrême gauche. S'il était encore vivant, il aurait pu participer à la victoire du socialisme en mai 1981 ou la juger avec satisfaction.

De son vivant, Merleau-Ponty était contre le " socialisme de Léon Blum " et disait du socialisme qu'il "est une mystification parce qu'il recommande du bout des lèvres le contraire de ce qu'il veut et prépare effectivement " (cf. S.N.S., p. 285).

" La critique politique ne s'occupe pas d'idées seulement, elle s'occupe des conduites que ces idées masquent plutôt qu'elles ne les expriment. Même si sur le plan des idées, la nation et la révolution ne sont pas incompatibles, sur le plan de l'action et dans la dynamique de l'histoire, un socialisme, s'il est " national ", cesse d'être un socialisme; les bourgeois de tous les pays ont très bien compris qu'en ajoutant au socialisme ce préfixe, on en retranche tout ce qu'il a d'inquiétant " (S.N.S., pp. 176-177).

En tant que critique politique, Merleau-Ponty aurait pu montrer les aspects positifs et négatifs du Parti Socialiste dans la période d'opposition et dans celle de son exercice du pouvoir. En fait, le problème de Merleau-Ponty n'est pas celui de trouver un Parti politique derrière l'idéologie ou la propagande du Parti et de condamner toutes sortes d'" attentisme ". En effet, il n'y a rien à attendre de la révolution. Elle constitue un risque que l'on prend sans savoir

ce qui en résultera. Ce risque est le prix à payer pour progresser, donc c'est un risque qui en vaut la peine.

6. Synthèse du marxisme

" Considéré de près, le marxisme n'est pas une hypothèse quelconque, remplaçable demain par une autre, c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles, il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes, ni de rationalité dans l'histoire. En ce sens, ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'histoire, et y renoncer, c'est faire une croix sur la Raison historique.

Après quoi, il n'y a plus que rêveries ou aventures. Une philosophie de l'histoire suppose en effet que l'histoire humaine n'est pas simple somme de faits juxtaposés-décisions et aventures individuelles, idées, intérêts, institutions, mais, qu'elle est dans l'instant et la succession une totalité, en mouvement vers un état privilégié qui donne le sens de l'ensemble " (H.T., pp. 165-166). Merleau-Ponty dit que " la philosophie existentielle n'est pas anti-communiste, elle est une pensée concrète qui se propose d'examiner chaque cas en particulier et, qui rejette tout schématisme prédictif.

Si le marxisme reste toujours vrai, nous le retrouverons sur le chemin de la vérité actuelle et dans l'analyse de notre temps " (cf. S.N.S., p. 303).

Merleau-Ponty trouve que Marx a bien parlé de la situation de son temps, mais il n'est arrivé à des vérités valables pour tous, c'est-à-dire que les conclusions de Marx doivent encore être soumises à notre esprit critique. La théorie de Marx sera jugé sur le terrain, et non pas d'une manière purement

spéculative. " Avant de dire une vérité, dit, pour parler de la vérité du marxisme, nous devons d'abord aux conséquence " (S.N.S., p. 272); autrement dit, pour parler de la vérité du marxisme, nous devons d'abord regarder à quelles conséquences il a conduit là ou il a été suivi. Ainsi, la société russe doit servir de référence préalable à celui qui prêche les vertus de la révolution.

La philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty prône le rejet total du fanatisme politique (ou idéologique), et la nécessité de réinterroger toutes les doctrines politiques en les confrontant avec leurs pratiques, c'est-à-dire avec leurs terrains d'application. Merleau-Ponty débouche sur le pragmatisme en politique, c'est-à-dire sur le rôle du succès pratique dans l'appréciation d'une théorie politique.

7. Evolution intellectuelle de Merleau-Ponty (le cheminement de la pensée de Merleau-Ponty)

7.1 Point de vue de Merleau-Ponty sur Max Weber

Pour Max Weber l'histoire est :

- " le lieu naturel de la violence " (cf. A.D., p. 17)
- " un effort pour déchiffrer le sens de ce qui a été fait " (cf. A.D. , p. 20)
- " action dans l'imaginaire ou le spectacle qu'on se donne d'une action " (cf. A.D., p. 30)
- " la science des choix humains (en économie, en droit, et en religion) mettant l'accent sur les erreurs à éviter plutôt que sur la vérité toute faite " (cf. A.D. 31-45), etc.

Selon Weber, deux attitudes sont possible devant l'histoire: ou bien on considère l'histoire, comme un spectacle qui défile devant nous sans transformer, ou bien la considère plutôt comme une œuvre à laquelle nous participons tous. C'est la seconde attitude qui retient l'attention de Merleau-Ponty puisqu'elle met l'accent sur la participation de tous à la construction de l'histoire, et aussi la possibilité qu'a l'histoire de nous transformer parce que nous sommes des produit de l'histoire).

Weber distingue l'histoire science d'avec l'histoire naïve en ces termes: "l'histoire science est par principe aux antipodes de l'histoire naïve qu'elle voudrait pourtant retrouver. Elle se suppose elle-même dans ce qu'elle reconstruit...

Mais ce cercle n'est pas un vice de la pensée : c'est la postulations de toute pensée historique. L'histoire science est elle-même un produit de l'histoire, un moment de la " rationalisation " de l'histoire du capitalisme " (A.D., p. 34).

Merleau-Ponty, se référant à Max Weber, débouche sur l'ambiguïté des faits historiques " et sur la nécessité pour la philosophie de réfléchir sur cette ambiguïté (c'est-à-dire sur ce que Weber considère comme un cercle entre histoire naïve et histoire science). Merleau-Ponty s'attaque au postulat de Weber sur le rôle de l'entendement. Selon Weber, cité par Merleau-Ponty, "... nous constatons en nous un pouvoir de choix radical par lequel nous donnons sens à notre vie, et ce pouvoir nous rend sensibles à tous les usages que l'humanité en a fait, nous ouvre aux autres cultures, nous les rend compréhensibles.

Ce que nous postulons, dans l'essai de compréhension historique, c'est seulement que la liberté comprend tous les usages de la liberté " (A.D., p. 35).

Merleau-Ponty a fait remarquer à Weber que les grands révolutionnaires, à commencer par Marx, ne contemplent pas l'histoire mais vivent leur époque. Tout se passe comme si la compréhension historique arrive un peu tard par rapport à l'action révolutionnaire. Ce que veut dire Merleau-Ponty c'est de considérer la compréhension historique comme un moment de la dialectique, c'est-à-dire comme une étape à dépasser rapidement en passant à l'action. En histoire, la compréhension concerne le passé, en tant que ce dernier a une influence non négligeable dans la projection du futur à partir du présent. L'histoire-avenir doit se donner pour tâche l'épanouissement de l'homme et l'harmonisation de la société.

La compréhension historique, tournée vers le passé, permet de déchiffrer " le vrai sens de nos volontés " (cf. A.D., p. 20), de restituer les événements passés dans leurs contextes.

En ce sens là, elle peut servir de guide pour nos actions futures qui se situeront dans le prolongement du passé. Mais si l'on se donne comme objectif de rompre avec le passé pour construire un avenir tout différent du passé, à quoi peut encore servir la compréhension historique qui est tournée vers le passé? Elle ne peut nous servir que de garde-fou pour nous empêcher de retomber dans ce que nous voulons éviter. Elle ne consiste plus à déterminer ou à sélectionner les éléments positifs pouvant tenir lieu d'héritage destiné à la nouvelle forme de société. La société n'a pas d'exemple dans le passé, elle est la réalisation ou la concrétisation du schéma social idéal que les hommes révolutionnaires se sont donnés. Elle peut être meilleure ou

pire, elle est imprévisible; mais c'est là le point de vue d'un non révolutionnaire. Car, pour le révolutionnaire convaincu la société nouvelle doit être meilleure que la présente, et c'est pour cela qu'il s'engage à se battre pour y arriver, voire au risque de sa vie individuelle. Ce qui importe, ce n'est pas la vie de l'individu, mais celle du Parti ou de la révolution.

Merleau-Ponty, loin de suivre la logique révolutionnaire jusqu'au bout, fait appel à la prudence qui consiste à dire " faites la révolution pour transformer les sociétés, mais ne soyez pas à l'attente d'une vie meilleure après la révolution parce qu'on n'en sait rien " (C'est nous qui résumons ainsi). Merleau-Ponty n'est pas contre la révolution, mais il est contre l'espoir d'une société meilleure après la révolution. Autrement dit, il pense que la révolution est une aventure dans laquelle les hommes prennent leurs risques à la recherche du " mieux-être ". De ce fait, l'accent n'est pas mis sur les vertus de la révolution, mais sur la " dégénérescence " de toutes les révolutions. Et, il lui arrive de se demander, finalement, si la révolution vaut ce qu'elle coûte. Nous y reviendrons ultérieurement.

7.2 Merleau-Ponty et Luckàs

Pour Merleau-Ponty, le cas de Luckàs est très intéressant pour quiconque aimerait comprendre la problématique de la philosophie marxiste, ou plus exactement la question de Merleau-Ponty, à savoir si, au fond, il y a des philosophes marxistes. Le livre de Luckàs, Histoire et Conscience de classe est au centre du débat relatif " aux philosophes marxistes ". Nous pouvons formuler la thèse de Merleau-Ponty en ces termes: on ne peut être à la fois philosophe et

communiste (ou marxiste), car Luckàcs par l'orthodoxie communiste, dans la "Pravda" du 27 juin 1924, doit être comprise, selon Merleau-Ponty, comme le rejet total et définitif de la philosophie à l'intérieur du parti communiste.

Luckàcs, effrayé et intimidé par l'attitude du Parti communiste en Union Soviétique et en Hongrie, s'est trouvé dans l'obligation d'apporter des rectifications à son livre de 1923.

Merleau-Ponty considère ces rectifications comme injustifiables du point de vue philosophique. Pour Merleau-Ponty, Histoire et Conscience de classe, reste le seul grand livre de philosophie marxiste que Luckàcs ait écrit. Histoire et Conscience de classe est, selon Merleau-Ponty, la première tentative réussie de développement de la dialectique marxiste.

Tenant compte de la situation de Luckàcs, membre du Parti Communiste hongrois depuis 1918 et auteur de Histoire et Conscience de classe en 1923, Merleau-Ponty s'est décidé à ne pas être membre du Parti Communiste français et de rester toujours à côté du Parti. Selon lui, ce choix est le seul possible pour celui qui veut philosopher, c'est-à-dire mener une réflexion libre et critique sur la dialectique marxiste. Les exigences du Parti communiste étouffent l'esprit critique et créateur dont le philosophe est censé faire preuve.

Henri Lefebvre reproche à Merleau-Ponty d'avoir refusé d'appartenir au Parti et d'avoir porté un jugement exagéré (excessif) sur le premier livre de Luckàcs (Histoire et Conscience de classe). Pour Henri Lefebvre, ne pas appartenir au Parti Communiste, c'est travailler pour le compte de la Droite. Dire qu'on est à GAUCHE sans appartenir au Parti,

c'est selon Lefebvre dire une chose ambiguë et ambivalente. Quant au jugement positif de Merleau-Ponty sur Histoire et Conscience de classe de Luckàcs, Lefebvre regrette que le Professeur Merleau-Ponty n'ait pas reconnu l'auto-critique de Luckàcs comme une œuvre philosophique.

" Luckàcs s'est trompé dans Histoire et Conscience de classe, il l'a reconnu et il l'a dit ", affirme avec force M. Lefebvre ⁽²⁹⁾. Histoire et Conscience de classe, est selon Lefebvre, plus proche de l'écrivain libéral (bourgeois) Thomas Mann et de Rosa Luxembourg (théorie sur l'accumulation) que de la théorie de Marx continuée par Lénine. C'est en relisant Marx et Lénine que Luckàcs s'est rendu compte des erreurs contenues et propagées dans Histoire et Conscience de classe. Lefebvre conclut que l'auto-critique de Luckàcs est une œuvre philosophique écrite librement et non sous la pression de la direction du Parti.

Henri Lefebvre fait remarquer à Luckàcs que la conscience, fût-elle celle du prolétariat, ne suffit pas et ne peut pas être un critère de la vérité et de l'action⁽³⁰⁾.

" Toute conscience peut être abusée, trompée, mystifiée, notamment la conscience de la classe ouvrière " ⁽³¹⁾. Selon Lefebvre ce qui fait de Luckàcs un vrai philosophe marxiste, c'est d'avoir eu le courage de rectifier ses erreurs dans la recherche libre de la vérité.

⁽²⁹⁾ Cf. Henri LEFEBVRE, Conférence sur Georg Luckàcs, le 8 juin 1955, à l'Institut Hongrois de Paris. (Conférence faisant suite au grand prix Kossuth décerné à Luckàcs en 1955).111

⁽³⁰⁾ Cf. H. Lefebvre, op. cit., pp. 64-65.

⁽³¹⁾ Cf. H. Lefebvre, op. cit., p. 20.

Pour des raisons toutes différentes, Merleau-Ponty et Henri Lefebvre reconnaissent à Luckàcs la qualité de vrai philosophe marxiste. Ce qui conduit logiquement à la conclusion que Luckàcs est un cas intéressant dans l'effort de compréhension de la philosophie marxiste.

Le débat entre Lefebvre et Merleau-Ponty sur Luckàcs peut être poursuivi du point de vue de " la vérité ou de la fausseté du livre de 1923 ", ou du point de vue des arguments fournis par l'un ou par l'autre. Nous commencerons par les arguments. Selon Patrick Tort, Henri Lefebvre a été exclu du parti Communiste français en 1958 à cause de son esprit créateur. La créativité n'était reconnue et tolérée qu'au niveau de la direction du parti. Henri Lefebvre et Luckàcs savaient bien que les intellectuels créateurs étaient marginalisés au sein du Parti Communiste. C'est cela que Merleau-Ponty avait évité en restant hors du Parti et en créant la gauche non-communiste. Qui a fait le meilleur choix?

Merleau-Ponty, qui avait aperçu l'incompatibilité, ou Lefebvre, qui a adhéré et qui a été finalement exclu du Parti? Le fait que Merleau-Ponty n'a pas été membre du Parti Communiste ne l'empêche pas de comprendre aussi bien ou même mieux que Lefebvre les vrais problèmes du marxisme. Si l'on demandait à M. Lefebvre, après son exclusion du Parti, son point de vue sur l'attitude de Merleau-Ponty à l'égard du parti, sa réponse serait différente de celle de 1955.

Tout compte fait, on peut dire que Merleau-Ponty et Lefebvre ont contribué, chacun en sa manière, à l'édification du Parti Communiste français. En portant un regard critique et attentif de l'extérieur du Parti, Merleau-Ponty s'attaque aux aspects que Lefebvre, situé à l'intérieur du Parti, ne pouvait pas

voir. De même, Lefebvre membre du Parti, formule des critiques internes qui échapperaient à l'attention de Merleau-Ponty. En se combattant, ils ont tous deux participé à la construction de la Gauche française.

Du point de vue du contenu du livre Histoire et Conscience de classe, nous pouvons dire brièvement que certaines affirmations catégoriques ont méritées d'être nuancées et rectifiées. Lefebvre a raison d'insister sur le fait que " toute conscience de classe peut être abusée, trompée, mystifiée, atténuée " et que, de ce fait, la conscience de la classe prolétarienne ne peut pas servir de critère de vérité ou de la classe pour l'action révolutionnaire. Luckàcs n'est pas acculé par les arguments de Lefebvre parce que la conscience de classe est dialectique et dynamique. Le caractère dialectique de la " conscience de classe " tient compte aussi de la possibilité que cette conscience de classe peut être détournée à d'autres fins. Autrement dit, la discussion entre Luckàcs et Lefebvre reste ouverte sur ce point.

Luckàcs voulait casser le mythe de la direction du Parti comme unique instance pouvant se prononcer sur la théorie marxiste. Sans être de la direction du Parti, il a fait son analyse de la théorie marxiste. Le fait que son livre ait été désavoué par la direction du parti tournera finalement à son avantage. Il était évident que la " conscience de classe prolétarienne " précédait l'organisation du Prolétariat en parti Communiste, et il était aussi évident que c'est la conscience de soi qui rendait possible l'unité de la dialectique. Il était aussi évident, pour Lukàacs que le " réalisme socialiste n'a pas eu son Balzac ni son Léonard de Vinci " (Luckàcs cité par H. Lefebvre, op. cit., p. 37).

Du point de vue de l'orthodoxie, Luckàcs semblait ignorer ou négliger " l'a b c de la philosophie marxiste, à savoir: la définition de la vérité comme accord de la représentation avec les objets qui se trouvent hors d'elle " (cf. A.D., p. 90, Pravda du 27 juin 1924).

En désavouant le livre de Luckàcs, on lui a demandé d'approfondir les écrits de Marx et de Lénine avant de passer aux affirmations tapageuses, voire contraires à l'interprétation du Parti. Cette mise en garde du Parti Communiste russe avait motivé Luckàcs à relire Marx et Lénine et à écrire une auto-critique. Par la suite, le Parti a réhabilité Luckàcs en lui décernant le grand prix Kossut en 1955.

H. Lefebvre reproche énergiquement à Merleau-Ponty de s'être limité à la première publication de Luckàcs en 1923, sans suivre le cheminement intellectuel de Luckàcs jusqu'au bout (ou du moins jusqu'à la publication de l'auto-critique de 1949).

L'essentiel de ce paragraphe ne réside pas dans le débat entre Merleau-Ponty et H. Lefebvre, mais dans la situation de Luckàcs, philosophe, à l'intérieur du Parti Communiste. Luckàcs a-t-il été accepté? Et, surtout son interprétation de la dialectique marxiste a-t-elle eu un impact sur l'évolution du marxisme? Merleau-Ponty répond oui et affirme qu'il y a eu un moment où Histoire et Conscience de classe de Luckàcs a été considéré comme la " bible du communisme occidental " (cf. A.D., chap. II). H. Lefebvre dénonce les lacunes de Luckàcs au niveau de Histoire et Conscience de classe et reconnaît en lui un vrai philosophe marxiste, qu'il eût formulé son auto-critique. Merleau-Ponty et Lefebvre reconnaissent en Luckàcs un vrai philosophe marxiste, c'est-à-dire un penseur compétent ayant marqué le marxisme.

7.3. Histoire et Philosophie

" Pour une philosophie de la praxis, la connaissance elle-même n'est pas la possession intellectuelle d'une signification, d'un objet mental, et les prolétaires peuvent porter le sens de l'histoire sans que ce soit dans la forme d'un " je pense ". Cette philosophie prend pour thème, non pas des consciences enfermées dans leur immanence natale, mais des hommes qui s'expliquent l'un avec l'autre, l'un apportant sa vie au contact des appareils d'oppression, l'autre apportant des informations d'autres source sur cette même vie, et une vue de la lutte totale, c'est-à-dire de ses formes politiques. Par cette confrontation, la théorie s'atteste comme expression rigoureuse de ce qui est vécu par les prolétaires, la théorie s'atteste comme expression rigoureuse de ce qui est vécu par les prolétaires, et simultanément, la vie des prolétaires se transpose dans le registre de la lutte politique. (...) Le sens profond, philosophique de la notion de praxis est de nous installer dans un ordre qui n'est pas celui de la connaissance, mais celui de communication, de l'échange, de la fréquentation. Il y a une praxis prolétarienne qui fait que la classe existe avant d'être connue " (cf. A.D., pp. 77-78).

Cet ordre de la communication et de l'échange, c'est celui du parti, au sens du parti Communiste. " Le parti est comme un mystère de la raison: c'est ce lieu de l'histoire où le sens qui est se comprend, ou le concept se fait vie et toute déviation qui assimilerait les rapports du Parti et de la classe à ceux du chef et des troupes, éludant l'épreuve qui authentifie le marxisme, en ferait une " idéologie ". Alors l'histoire science et l'histoire réalité resteraient disjointes, le parti ne serait plus le

laboratoire de l'histoire et le commencement d'une société vraie. (...) Le théoricien marche donc en avant du prolétariat, mais d'un pas seulement, comme disait Lénine, c'est-à-dire que les masses ne sont jamais le simple moyen d'une grande politique élaborée derrière leur dos. Entraînées mais non manœuvrées, elles apportent à la politique du Parti le sceau de la vérité " (cf. A.D., pp. 79-80).

Le Parti " s'avère l'expression de la classe ouvrière en se faisant accepter d'elle. La reconnaissance du Parti par le prolétariat n'est pas un serment d'allégeance à des personnes, elle a pour contrepartie la reconnaissance du prolétariat par le Parti, c'est-à-dire, non certes la soumission du Parti aux opinions des prolétaires tels qu'ils sont, mais le dessein statutaire de les faire accéder à la vie politique " (A.D., p. 78).

" Le Parti est donc à la fois tout et rien: il n'est rien que le miroir où se concentrent les forces du prolétariat dispersées à travers le monde; il est tout, puisque sans lui, la vérité en soi ne deviendrait jamais manifeste, ne s'achèverait jamais comme vérité. Il est tout parce qu'il n'est rien que l'universel en marche " (A.D., p. 117).

Pour Trotski la vérité ne peut pas se situer hors du Parti. Cette conviction lui a coûté cher parce qu'il ne pouvait pas dénoncer les erreurs de la direction du Parti, de peur que son auto-critique ne soit exploitée par ses adversaires comme un manquement grave à la discipline du Parti (cf. A.D., pp. 123-140). Trotski avait remarqué à temps que les différents scénarios prévus par Marx se contredisent dans les faits et que l'épaisseur de l'histoire réelle exige des réajustements de la théorie marxiste. De là découlera son idée de la révolution

permanente: (...) le révolutionnaire est condamné pour longtemps à frapper sur les têtes et qu'un effort interminable est nécessaire pour former la société sans classes et pour amener l'histoire par le fer et par le feu à exprimer son sens (Lénine, Kautsky et Trotski) (cf. A.D., p. 129).

" Il y a un long travail nécessaire pour amener l'histoire à exprimer ce qui est pourtant son sens. Le sens de l'histoire n'est pas directement lisible, il est à découvrir " (cf. A.D., p. 100). " C'est l'expérience, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. De là cette " théologie " de la conscience qui reconduit Husserl au seuil de la philosophie dialectique, et dont Sartre ne veut pas entendre parler: il y a des hommes et des choses, et rien entre eux que des scories de la conscience. Il n'y a pas d'autre vérité que la vérité de la conscience, et le faire est initiative absolue, sans racines ". (A.D., 202).

La conscience du prolétariat, c'est-à-dire la reconnaissance de sa mission historique et de sa lutte politique, est, comme l'a bien vu Luckàcs, l'unique critère de la vérité révolutionnaire.

La tâche du philosophe de l'histoire est de montrer le caractère dialectique des faits historiques, c'est-à-dire l'inversion possible entre la fin et les moyens, le dépassement des contradictions, etc.

" La conception marxiste de l'histoire affirme que l'histoire économique n'arrivera à l'équilibre que par l'appropriation collective de la nature aux mains du prolétariat. C'est le prolétariat qui, dans cette perspective, reçoit une mission historique, et sa lutte, une signification centrale. N'est-ce pas là une hypothèse parmi d'autres, et ne peut-on pas

imaginer d'autres philosophies de l'histoire qui lieraient le sort des hommes à la sagesse du prince ou à celle des vieillards, ou à celle des savants et des intellectuels, ou à celle des fonctionnaires de l'Etat, ou à celle des saints ou enfin à un système de contrepoids dans l'ordre politique et économique tels que la phase moyenne du capitalisme les a connus? " (H.T., pp. 166-167).

Merleau-Ponty conteste l'idée marxiste de " la mission historique du prolétariat " parce qu'on fait croire au prolétariat que c'est une mission dont il est porteur. " La mission historique du prolétariat " est une pure invention du philosophe Marx. Une " invention violente purement stratégique " pour inciter les prolétaires à faire la révolution violente.

La conception marxiste de l'histoire n'est pas une vérité absolue, mais elle est une hypothèse parmi tant d'autres (" ... ne peut-on pas imaginer d'autres philosophes de l'histoire qui lieraient le sort des hommes à la sagesse du prince ou à celle des vieillards, etc. ". (cf. H.T., pp. 166-167)).

La révolution prolétarienne n'est pas la seule issue possible pour améliorer les relations entre les hommes. D'autres stratégies sont possibles et recommandables pour lutter contre les inégalités sociales.

7.4 La dialectique

- " La dialectique est une lecture suivie de l'histoire effective, la restitution des rapports tourmentés, des échanges interminables entre le sujet et l'objet... " (cf. A.D., pp. 50-51).

- " La dialectique est l'intelligence positive des choses existantes " Marx, Capital, 2^e préface (cf. A.D., p. 95).
- " La dialectique est la simple constatation de certains traits descriptifs de l'histoire ou même de la nature: il y a des " interactions ", des " bonds qualitatifs ", des " contradictions... chaque science a sa dialectique. La philosophie est la dialectique des lois de la pensée " (cf. A.D., p. 95).
- " La dialectique est un ensemble de constatations, elle n'est valable que dans son contenu général (interaction, développement, bonds qualitatifs, contradictions) L. ALTHUSSER, Note sur le matérialisme dialectique, Revue de l'Enseignement philosophique, oct-nov. 1953, p. 12, cité, en notes, par Merleau-Ponty dans A.D., p. 96.
- " La dialectique se déroule dans la vie des hommes objectivement, indépendamment de leur savoir et de leur vouloir. Et c'est, probablement, dans ce sens que Marx voyait la dialectique dans le Prolétariat (cf. A.D., p. 101).
- " Dans la vie pratique comme dans le mouvement de l'histoire, la fin et les moyens changent sans cesse de place, c'est-à-dire, il y a entre eux une interdépendance dialectique " (cf. A.D., pp. 113-114).
- " Ce qui est caduc, ce n'est pas la dialectique, c'est la prétention de la terminer dans une fin de l'histoire ou dans une révolution permanente, dans un régime qui, étant la contestation de lui-même, n'ait plus besoin d'être contesté du dehors, et en somme n'ait plus de dehors. (... Révolution permanente veut dire qu'il n'y a pas de régime définitif, qu'il y aura toujours d'autres oppositions à dépasser " (cf. A.D., p. 301).

- " Que toutes les révolutions connues dégénèrent, ce n'est pas là un hasard: c'est qu'elles ne peuvent jamais, comme régime institué, être ce qu'elles étaient comme mouvement, et, que justement parce qu'il a réussi et a abouti à l'institution, le mouvement historique n'est plus lui-même, c'est qu'il se trahit et se défigure en se faisant. Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes. Dès lors la question se pose de savoir s'il n'y a pas plus d'avenir dans un régime qui ne prétend pas refaire l'histoire par la base, mais seulement la changer, et si ce n'est pas ce régime qu'il faut chercher, au lieu d'entrer une fois de plus dans le cercle de la révolution " (cf. A.D., p. 303 souligné par nous).

La dernière citation de Merleau-Ponty constitue une synthèse de sa conception de la dialectique révolutionnaire. la dialectique révolutionnaire livre l'humanité à des aventures terribles, orientées vers la dégénérescence. Dire que la révolution est vraie comme mouvement et fausse sous la forme de régime politique, c'est dire que la révolution ne vaut pas toujours la peine d'être entamée parce que la vérité révolutionnaire doit être appréciée en fonction du résultat de la révolution, c'est-à-dire en fonction du régime politique issu de la révolution. Mais, en général, le régime issu de la révolution est plus contraignant que le régime précédent; alors il y a lieu de se demander si la révolution vaut ce qu'elle coûte pour le prolétariat.

Le prolétariat lui-même est une construction philosophique. Ce sont les non prolétaires qui ont suscité l'éveil de conscience de la classe porteuse d'une mission historique. C'est une stratégie de ceux qui veulent arriver au

pouvoir et qui doivent compter sur l'appui des prolétaires. Aucun pays au monde n'a connu la dictature du prolétariat. Le pouvoir prolétarien est toujours détourné au profit d'une autre classe sociale. Du point de vue du prolétariat, il serait peut-être mieux d'éviter des révolutions violentes et sanglantes, et d'envisager autrement les tactiques des conquêtes des droits et des libertés fondamentales.

Henri Lefebvre constate avec regret que Merleau débouche sur l'anti-communisme et qu'il sert plus à la Droite qu'à la Gauche. C'est un débat qui reste ouvert et qui peut être approfondi dans d'autres travaux.

CHAPITRE VII

AUTOUR DU DEBAT ENTRE SARTRE ET MERLEAU-PONTY SUR LA LIBERTE

Nous comptons aborder ce chapitre en trois paragraphes:

Par 1. - La liberté chez Merleau-Ponty

Par 2. - La liberté chez Sartre

Par 3. - Confrontation des deux conceptions de la liberté.

I. La liberté chez Merleau-Ponty

Dire que l'homme est libre, c'est en même temps affirmer ou reconnaître qu'il existe. Parler de la liberté, c'est donc parler de l'existence. Seul l'homme existe, seul l'homme est libre. La liberté est la nature même de l'homme. L'homme ne peut être que libre. Il l'est entièrement, totalement et absolument.

La liberté est la condition qui rend possible les autres conditions. Elle est le fondement de tous les fondements, l'essence de toutes les essences. Elle est anté-prédicative et elle est, enfin, l'expression même de l'existence de l'homme. La liberté exclut toute causalité et toute motivation qui la précéderaient, car elle précède toute causalité, motivation, action, etc.

La prise de décision est un acte libre, et les motifs n'interviennent que pour justifier ma décision. C'est ma décision, en tant qu'acte libre, qui donne la force aux motifs, et non l'inverse. Les motifs ne précèdent pas la décision, mais ils la suivent et ne peuvent se comprendre que comme servant d'appuis à la décision préalable. La décision, c'est le choix

libre. Sartre dira que l'homme est libre de tout choisir sauf de ne pas être libre, c'est-à-dire que le seul choix non-libre de l'homme, c'est le choix de la non-liberté, c'est-à-dire aussi le choix de ne pas être (de refuser d'être libre).

C'est ma conscience qui constitue et donne sens au monde, voire à autrui. Ma conscience est ce à partir de quoi tout prend sens. Ma conscience est ouverte au monde. En elle-même, elle n'est rien, un néant qui cherche à être. Ma conscience ne se définit pas par ce qu'elle est déjà, mais essentiellement par ce qu'elle a à être, par son projet, par anticipation.

Il y a la conscience constituante universelle, mais il y a aussi la conscience individuelle. La conscience constituante universelle est sous le mode du " On ", tandis que la conscience individuelle est sous le mode du " je ". Le " je » doit s'approprier le " On » et l'actualiser dans les situations. Cela veut dire que la conscience individuelle ou la conscience de soi par soi (ou le " je ») est lié à mes rapports avec le monde, avec l'histoire avec autrui, c'est-à-dire qu'elle est liée à ma situation. En reconnaissant l'homme comme un être en situation, on est presque obligé de le considérer non pas comme un néant, mais comme un être, comme ayant une histoire et vivant avec autrui au monde. Mon corps, autrui, l'histoire et le monde précèdent ma liberté par laquelle j'ai conscience d'avoir un corps, d'être un produit de l'histoire. Nous sommes, en tant qu'hommes, un réseau des relations avec autrui, avec le monde et avec l'histoire.

Ma liberté est sans limite. Elle n'a des limites que celles qu'elle s'est donnée dans son champ. Ma liberté est toujours totale, jamais partielle, même devant les tortures à subir. Elle

est totale parce qu'elle est mon existence même. tant que j'existe, je ne peux être que libre. Ma liberté n'est pas à confondre avec la liberté, et tout le problème est de savoir si je peux sacrifier ma liberté pour la liberté en général.

Le puis-je ou ne le puis-je pas, dans quelles conditions et au nom de quoi? Là interviendra, chez Jean-Paul Sartre et Merleau-Ponty, le concept éthique de "responsabilité". L'homme n'est pas seulement libre, mais il est responsable devant lui-même, devant sa société, devant l'histoire et devant le monde. Alors que la nature exprime les droits que l'homme a de par sa nature, c'est-à-dire de par le fait qu'il est homme, la notion de responsabilité, elle, met l'accent sur les devoirs (les obligations) de l'homme envers lui-même (par exemple le fait de conserver l'intégrité de son corps, de s'éviter des ennuis, de donner sens à sa vie individuelle, etc.), envers autrui (société, humanité), envers le monde (l'environnement immédiat ou lointain, tout ce que le Bon Dieu a mis au service de l'homme), et envers l'histoire. La responsabilité, c'est aussi la liberté, c'est-à-dire la liberté d'être un homme libre parmi les autres hommes libres. Les interrelations des hommes libres sont à comprendre à partir de la responsabilité. La responsabilité est considérée comme la condition sans laquelle les libertés publiques et sociales ne seraient pas conciliables avec les libertés individuelles.

La liberté humaine est à comprendre à partir de la facticité de l'existence. Aucun homme, mis à part le Christ, n'a choisi ses parents, son corps, la forme de son nez, la couleur de sa peau, etc. L'homme se retrouve toujours déjà-là dans un monde qu'il n'a pas choisi, avec un corps qu'il n'a pas choisi. C'est toujours après-coup qu'il se ressaisit et se reconnaît fils ou fille de tel père et de telle mère, citoyen d'un pays donné, etc. Sa

liberté consiste à se prendre en charge, à se ressaisir, à se reconnaître - et à aller de l'avant parce qu'il n'a pas de choix autre que celui-là. il ne peut ni reculer ni rester stationnaire. C'est pourquoi son être est toujours dans l'avenir. L'être de l'homme est d'être toujours projeté vers l'avenir et il ne peut jamais coïncider avec son être actuel dans l'instant qui passe et qui ne dure pas. L'existence humaine ou la liberté humaine est un arrachement continu à son être, un refus d'être quelque chose, un regard toujours tourné vers l'avenir.

Ce qui est original chez Merleau-Ponty, c'est d'avoir mis en évidence le conditionnement de l'homme par son corps, son monde son histoire et sa société (ses contemporains). L'homme ayant lui-même une existence conditionnée par des facteurs exogènes et endogènes (force, bonne santé, etc.), il ne peut avoir qu'une liberté conditionnée, du moins à l'origine. Dire que la liberté humaine est conditionnée, du moins à l'origine, n'est pas du tout l'amoinrir ou la disqualifier, car c'est l'homme lui-même qui, en tant qu'il est libre, et en tant qu'il fouille sur ce qu'aurait pu être son passé, découvre son enracinement dans la non-liberté, tout comme la réflexion prend sa source dans l'irréfléchi comme son mode premier, c'est-à-dire comme stade premier de la réflexion en train de naître. nous ne devons donc parler de liberté que pour les êtres ayant un corps soumis à la maladie et au vieillissement, et nous devons par conséquent cesser de faire semblant d'oublier ou de mettre entre parenthèses le corps. Le corps n'est pas un obstacle pour la liberté, mais il la rend possible.

Cela dit, nous voulons terminer ce paragraphe en appuyant notre argumentation par quelques citations de Merleau-Ponty. Nous avons fait un tri de ce qui peut véritablement et

succinctement nous glisser dans la pensée de l'auteur. Merleau-Ponty dit que " pour nous, la conscience ne s'attribue ce pouvoir de constitution universelle que si elle passe sous silence l'événement qui en fait l'infrastructure et qui est sa naissance. Une conscience pour qui le monde " va de soi ", qui le trouve " déjà constitué " et présent jusqu'en elle-même, ne choisit absolument ni son être, ni sa manière d'être.

Qu'est-ce donc que la liberté? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue " (P.P., p. 517).

" Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit (...). Concrètement prise, la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur, - même la liberté préhumaine et préhistorique par laquelle nous avons commencé, - et elle se dégrade sans devenir jamais nulle à mesure que diminue la tolérance des données corporelles et institutionnelles de notre vie. Il y a comme dit Husserl, un champ de la liberté et une liberté conditionnée, non qu'elle soit absolue dans les limites de ce champ et nulle au dehors, - comme le champ perceptif, celui-ci est sans limites linéaires, - mais parce que j'ai des possibilités proches et des possibilités lointaines. L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur terme " (P.P., p. 518).

" Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue " (P.P.,

p. 519). Nous ne choisissons pas ex Nihilo, à partir du néant, nous choisissons à partir d'un certain donné: notre corps, notre société, etc. Ma liberté peut changer ma vie de son sens spontané c'est-à-dire que l'homme n'a pas de destin (ou de fatalité), il n'a qu'une destinée qu'il s'est lui-même préparée petit à petit.

" Je suis une structure psychologique et historique. J'ai reçu avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'explicitier sa prise sur le monde, cela qu'il est. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen " (P.P., p. 519). Cette citation explique bien l'enracinement de l'homme dans son corps, dans sa société et dans son histoire. Même le philosophe ne fait pas exception à la règle. Sa pensée exprime sa prise sur le monde, et sa liberté est aussi en situation.

" Je ne peux manquer de la liberté que si je cherche à dépasser ma situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain. Rien ne me détermine du dehors, non que rien ne me sollicite, mais au contraire parce que je suis d'emblée hors de moi et ouvert au monde " (P.P., p. 519).

" La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été fait par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un

monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit ". (P.P., p. 500 et 519).

Les rapports entre le sujet et l'objet ne sont pas à sens unique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas simplement action du sujet sur l'objet ou une signification (Sinngebung) centrifuge. Parler uniquement d'une Sinngebung centrifuge, c'est se situer dans l'analyse réflexive de type classique, qui recherche les conditions de possibilité sans s'occuper des conditions de réalité. Il nous faut donc reprendre l'analyse de la Sinngebung et montrer comment elle peut être en même temps centrifuge et centripète, puisqu'il est établi qu'il n'y a pas de liberté sans champ (cf. P.P., pp. 498-501). C'est l'homme qui, en tant qu'il est libre, prend des initiatives et se retrouve devant des obstacles dont il est l'auteur. " Je dis que ce rocher est infranchissable, et il est sûr cet attribut, comme celui de grand et de petit, de droit et d'oblique et comme tous les attributs en général, ne peut lui venir que d'un projet de le franchir et d'une présence humaine. C'est donc la liberté qui fait paraître les obstacles à la liberté, de sorte qu'on ne peut les lui opposer comme des limites. Toutefois, il est clair d'abord que, un même projet étant donné, ce rocher-ci apparaîtra comme un obstacle, et cet autre, plus praticable, comme un auxiliaire. Ma liberté ne fait donc pas qu'il y ait par ici un obstacle et par ailleurs un passage, elle fait seulement qu'il y ait des obstacles et des passages en général, elle ne dessine pas la figure particulière de ce monde, elle n'en pose que les structures générales " (P.P., pp. 501 et 502).

" Au-dessous de moi comme sujet pensant, (...) il y a donc comme un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues. Davantage: mes projets d'être pensant sont visiblement construits sur elle (...). En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas. Ces intentions sont générales en un double sens, d'abord en ce sens qu'elles constituent un système où tous les objets possibles sont d'un seul coup renfermés (...). Il y a pour moi des formes privilégiées, qui le sont aussi pour tous les autres hommes, et qui peuvent donner lieu à une science psychologique et à des lois rigoureuses " (P.P., pp. 502 et 503).

Notre existence incarnée est en commerce avec le monde, commerce qui fait que nous sommes impliqués dans le spectacle du monde et impliqués dans les choses. Nous n'avons pas seulement la représentation du monde, mais nous sommes dans le monde, c'est-à-dire que " nous choisissons notre monde et le monde nous choisit " (cf. P.P., p. 518). La liberté humaine se réalise dans les rapports entre le monde et le sujet en tant qu'existence incarnée. La liberté ne se limite pas dans l'intention expresse du sujet, mais elle est plutôt dans la jonction entre les conditions de possibilité et les conditions de réalisation du projet global de l'homme engagé dans le monde une fois pour toutes.

La liberté humaine ne peut se comprendre qu'à partir de la structure fondamentale de l'homme en tant qu'"existence incarnée". L'intention de sauver un noyé est différente de l'acte effectif de le sauver. L'homme vise une liberté qui ne se limite pas à la pure intention, c'est-à-dire une liberté qui passe

de l'intention à l'acte. C'est en moi que je peux trouver les limites de ma liberté, et non pas en-dehors de moi. En tant qu'existence incarnée, mon corps est ma référence ultime à partir de laquelle je peux donner sens et valeur.

Merleau-Ponty dit que " c'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire que ce sens et cet avenir soient conçus, ils jaillissent de mon présent et passé. (...) Nous donnons son sens à l'histoire, mais non sans qu'elle nous le propose. La Sinnbung n'est pas seulement centrifuge et c'est pourquoi le sujet de l'histoire n'est pas l'individu. Il y a échange entre l'existence généralisée et l'existence individuelle, chacune reçoit et donne. Il y a un moment où le sens qui se dessinait dans l'On et qui n'était qu'un possible inconsistant menacé par la contingence de l'histoire est repris par un individu. Il peut se faire qu'alors, s'étant saisi de l'histoire, il la conduise, au moins pour un temps, bien au delà de ce qui paraissait être son sens et l'engage dans une nouvelle dialectique, comme lorsque Bonaparte se fait de Consul Empereur et conquérant. Nous n'affirmons pas que l'histoire d'un bout à l'autre n'ait qu'un seul sens, pas plus qu'une vie individuelle. Nous voulons dire qu'en tout cas la liberté ne la modifie qu'en reprenant celui qu'elle offrait au moment considéré et par une sorte de glissement " (P.P., pp. 510 et 513).

Tout a un sens pour moi, et par moi, bien que le sens me soit suggéré par l'objet lui-même. Autrement dit, le moi ne doit pas se comprendre uniquement dans son rôle de donation de sens, mais le moi doit aussi se comprendre dans son rôle réceptif, c'est-à-dire dans sa capacité d'être affecté par l'objet.

Le moi pensant s'aperçoit qu'il est un sujet concret, un sujet incarné, un sujet historique, c'est-à-dire un homme et non pas une "conscience pure". Si le sujet pensant était une "conscience pure", les connaissances issues de son activité pensante seraient achevées et parfaites. Or, nous avons toujours affaire aux connaissances inachevées et imparfaites et, par conséquent le sujet pensant n'est pas une "conscience pure". Le moi pensant, c'est le moi concret, c'est-à-dire l'homme. L'homme connaît des moments qui le font apparaître devant lui-même comme une "conscience pure", et d'autres moments qui le font apparaître devant lui-même comme un "corps vu par autrui". Dans les deux cas, l'homme ne s'ignore jamais totalement, mais il est une présence à lui-même. Mais il est aussi une présence à autrui et une présence au monde, c'est-à-dire qu'il est une présence de soi à soi dont le mode d'être consiste à être avec autrui au monde. En ce sens, il serait insensé de parler d'une liberté individuelle indépendante de la liberté en général. Autrement dit, la liberté individuelle est inséparable du champ de la liberté, champ dans lequel sa réalisation est possible et envisageable.

La liberté est effective dans l'acte et non pas dans l'intention. Ainsi, l'homme n'est totalement libre, mais sa liberté est conditionnée et limitée. Le conditionnement et les limites de la liberté sont intrinsèques (ou inhérents) à l'homme, et ils caractérisent la condition humaine ou la nature humaine (ou le mode d'être de l'homme).

II. La liberté chez J.P. Sartre

II.1 Considérations préliminaires

" L'essai sur la transcendance de l'Ego, écrit Simone de Beauvoir (³²), décrivait, dans une perspective husserlienne, mais en opposition avec certaines des plus récentes théories de Husserl, le rapport du Moi avec la conscience; entre la conscience et le psychique, il établissait une distinction qu'il devait toujours maintenir; alors que la conscience est une immédiate et évidente présence à soi, le psychique est un ensemble d'objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui comme les objets de la perception, ne se donnent que par profils. Mon Ego est lui-même un être du monde, tout comme l'Ego d'autrui. Ainsi, Sartre fondait-il une des ses croyances les plus anciennes et les plus têtues: il y a une autonomie de la conscience irréfléchie (...)" (E.T.E, pp. 8-9).

Dire qu'il y a une autonomie de la conscience irréfléchie, c'est dire qu'il n'y a pas de place pour un " je " dans la conscience irréfléchie. Autrement dit, la conscience irréfléchie ne se connaît que comme intériorité absolue. La conscience irréfléchie est une béance de la présence au monde, une ouverture au monde, un pur être relationnel, un lieu différentiel, un néant au cœur de l'homme, un vide à remplir.

(³²) Citation de Simone de Beauvoir faite par Sylvie Le Bon dans son introduction à cette édition de l'Essai sur la transcendance de l'égo, Paris, Vrin, 1966 (C.J. Vrin 1965) (écrit par Sartre en 1934).

Sartre se propose de "montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience: il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui" (E.T.E., p. 13).

Il veut montrer, contrairement à ce que pense la plupart des philosophes, que l'Ego n'est pas un habitant de la conscience, mais qu'il est dehors, dans le monde. L'Ego apparaît à l'occasion d'un acte réflexif de la conscience sur elle-même et son apparaître ne dure pas, c'est-à-dire qu'il ne tarde pas à fuir. L'Ego est fuyant, c'est-à-dire presque insaisissable. Il est souvent absent de notre vie active. L'Ego n'habite pas dans la conscience, mais il est dehors, il est un être du monde, il ne m'appartient pas entièrement. L'Ego n'est pas la conscience. La conscience est ontologiquement première par rapport à l'Ego, qui est un être de second degré acquis par une réflexivité de la conscience sur elle-même.

Selon Kant, l'Ego ou le Je transcendantal est, de droit et non pas de fait, l'unité des conditions de possibilité de toute expérience, l'unité de nos représentations. Le sujet transcendantal, Kant l'appelle "aperception pure", un acte de spontanéité par lequel le sujet objective les phénomènes. Le transcendentalisme de Kant est différent de celui de Husserl, et Sartre s'est servi du point de vue de Husserl pour critiquer celui de Kant. Pour Husserl, toute conscience est conscience de quelque chose. Toute conscience est une visée d'objet (de quelque chose), toute conscience est intentionnelle⁽³³⁾.

⁽³³⁾ Nous avons déjà fait remarquer que l'expression "toute conscience est intentionnelle" doit être utilisée avec des réserves, parce qu'Husserl lui-même a rectifié sa pensée en évoquant des contre-exemples telles que la douleur. Dans le cas de la douleur, la conscience n'est pas

Le sujet transcendantal de Husserl est un principe vide d'unification, un lieu relationnel, etc.

Selon Sartre, le sujet transcendantal, n'est pas l'unité nécessaire à l'expérience, comme l'affirmait Kant, ni un " inconscient préempirique " (E.T.E., p. 15).

Dans la perception, j'ai conscience de l'objet perçu. C'est en voyant le paysage que j'ai conscience du paysage. Au moment où je perçois, je ne perçois pas percevant, mais je suis entièrement tourné vers l'objet perçu. C'est seulement a posteriori que je prends conscience de ce que déjà j'ai perçu. Ma conscience vise l'objet, mais elle ne me vise pas à travers ou par le biais de l'objet. Il n'y a rien derrière l'objet visé ou l'objet perçu. En elle-même, la conscience est un néant, mais elle est simplement ouverture vers le monde, une visée d'objet. La conscience n'est rien. Elle n'est pas l'être, mais elle est ouverture à l'être, une visée de l'être. On ne peut comprendre la conscience que dans ses relations à l'être.

" La conscience est un être pour lequel il est dans son être, question de son être, en tant que cet être implique un être autre que lui 'L'Être et le Néant, pp. 28-29, et cf. E.T.E., p. 24).

La conscience ne se totalise jamais, mais elle reste une ouverture au monde et à autrui. Elle s'atteint elle-même comme liberté, comme néant qui est au cœur de l'homme. La conscience n'a de limites que celle qu'elle s'est donnée, et il en est de même pour la liberté.

intentionnelle. Cette réserve ou restriction figure déjà chez Brentano (cf. Psychologie du Point de Vue Empirique).

Selon Sartre, et spécialement dans la note de Sylvie Le Bon, une analyse phénoménologique de la conscience doit distinguer trois degrés de conscience:

- 1° Un premier degré: la Conscience irréfléchie;
- 2° Second degré: la Conscience réfléchissante. Elle est non-positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie.
- 3° Un troisième degré: la Conscience réfléchie. Elle est un acte thétique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi. Dans le premier degré de la conscience, il n'y a pas de place pour le Je. Cogito n'est possible que dans le second et troisième degré. Le Cogito c'est la conscience réflexive " (cf. E.T.E., pp. 26-29).

La conscience irréfléchie est autonome, elle n'a pas de place pour un " je ". Le " Je " est dans la conscience réfléchie par l'acte réflexif. Dans la réflexivité, la conscience est positionnelle d'elle-même et non-positionnelle d'objet. " La présence du " Je " dans la conscience réfléchie est comparable à la présence d'un caillou au fond de l'eau, c'est-à-dire une présence qui n'apparaît pas avec évidence apodictique » (cf. E.T.E., p. 28 et suivantes).

Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du " pseudo Cogito " n'est pas " j'ai conscience de cette chaise ", mais " il y a conscience de cette chaise ". Ce contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie (cf. E.T.E., pp. 36-37).

En parlant d'un " il y a " ou d'un " j'ai " conscience de ceci ou de cela, Sartre veut exprimer le caractère impersonnel de la conscience transcendantale. " La conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir avant elle.

Ainsi, chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo " (E.T.E., p. 79).

Rimbaud (³⁴), a raison de dire, dans la lettre du voyant, que le " je est un autre ", c'est-à-dire qu'il n'est pas totalement à moi, mais comme un étranger dans ma conscience. L'Ego n'est pas propriétaire de la conscience, il en est l'objet (cf. E.T.E., p. 77).

" Le Je transcendantal n'a donc pas de raison d'être, en outre, ce Je superflu est nuisible. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est conscience d'elle-même (E.T.E., p. 24). Sartre critique ici sévèrement Husserl et son Je transcendantal. il est superflu et nuisible. On doit choisir: ou bien on parle de la conscience, et alors il n'y a pas de " Je transcendantal "; ou bien il y a un " Je transcendantal " et donc pas de conscience.

II.2 Considérations spécifiques sur la liberté chez Sartre, plus spécialement dans l'Être et le Néant (IVème partie)

Ma liberté est assimilable à mon existence qui est toujours en train de se faire et qui refuse d'être enfermée dans une définition. La liberté n'est pas un concept, car elle n'a pas

(³⁴) Rimbaud cité par Sartre dans l'essai sur la transcendance de l'Ego, p. 79.

d'essence. La liberté est l'étoffe de mon être, elle me traverse de part en part. La liberté est indéfinissable et innomable.

Peut-on décrire la liberté? Cela est possible, mais à condition d'entendre par description de la liberté la visée de l'existence dans sa singularité, et non pas une visée d'essence (car la liberté n'a pas d'essence). La liberté est le fondement de toutes les essences, car c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences intramondaines. Pour atteindre cette conscience dans son existence même, je disposais précisément d'une expérience particulière: le Cogito. C'est aussi au " Cogito " que nous nous adressons pour déterminer la liberté qui est la nôtre, la liberté comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent que je ne peux pas ne pas éprouver. Je suis en effet un existant qui apprend sa liberté par ses actes ; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. Comme tel, je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. Ainsi, ma liberté est perpétuellement en question dans mon être. Elle n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature, mais elle est très exactement l'étoffe de mon être, et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté. C'est cette compréhension que nous avons dessein, à présent, d'explicitier (cf. E.N., p. 514).

L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi, mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui ait été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être. La

liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. L'homme est libre, il est liberté (cf. E.N., p. 516).

Comme nous l'avons vu, la réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins ni du dehors, ni d'une prétendue " nature intérieure ". Elle les choisit et, par ce choix même, elle leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue-et si l'on entend bien que l'existence d'un Dasein précède et commande son essence la réalité humaine, dans et après son surgissement même, décide de définir son être propre par ses fins. C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne.

" Il n'y a de liberté qu'en situation, et il n'y a de situation que par la liberté " (E.N., p. 569). C'est le paradoxe de la liberté.

" L'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules: il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être " (E.N., p. 639). Tout ce qui m'arrive est mien. Il faut entendre par là, tout d'abord, que je suis toujours à la hauteur de ce qui m'arrive en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. Je suis responsable de tout, sauf de ma responsabilité elle-même, car je ne suis pas le fondement de mon être (cf. E.N., pp. 639 et 641).

III. Confrontation entre Sartre et Merleau-Ponty sur la liberté.

III.1. Les points communs aux deux théories de la liberté.

Sartre et Merleau-Ponty sont d'accord sur le point essentiel qui fait d'eux des existentialistes: seul l'homme existe, seul l'homme est libre, c'est-à-dire que seul l'homme est l'être pour qui la liberté constitue sa manière d'être. L'être de l'homme ne peut se comprendre que comme liberté.

L'homme est totalement libre, il est condamné à être libre et il ne peut pas choisir la non-liberté. La liberté n'a pas d'essence, mais elle est la condition des essences. La liberté est le pouvoir universel de donner un sens et une valeur, c'est-à-dire de signifier. Ma liberté est au centre de toutes les valeurs et de tous les sens.

" La liberté est notre acquis primordial et comme notre état de nature " (P.P., p. 499). Dans la liberté ou dans l'être de l'homme, l'existence précède l'essence. " Ainsi, ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature; elle est très exactement l'étoffe de mon être " (E.N., p. 514).

III.2. Les différences entre les deux théories de la liberté

Merleau-Ponty fait remarquer à Sartre que l'homme n'est pas un néant, c'est-à-dire qu'il ne peut pas feindre d'être néant. Bien au contraire, il est un être, il est un visible par son corps, par son histoire et par ses relations avec autrui au monde. L'homme est dans le plein d'être, il n'est pas un néant. Il est un être qui est toujours en train de se faire. Mon corps, mon histoire, le monde et autrui (p. ex. mes parents) précèdent et conditionnent en quelque sorte ma liberté.

Comme Merleau-Ponty, Sartre reconnaît que l'homme n'est libre qu'en situation, c'est-à-dire qu'il reconnaît le paradoxe de la " liberté et situation ", mais il s'en tient à cela. Merleau-Ponty par contre voit là une voie importante pour comprendre la liberté dans ses relations avec l'enracinement de l'homme dans son corps, dans sa culture, dans son histoire et dans le monde. Grâce à la liberté, cet enracinement exprime une phase importante et non négligeable désignant sous un certain angle le conditionnement originel de la liberté humaine. La liberté surgit de la non-liberté. Elle est portée sur un être qui n'est pas elle-même. Pour Sartre, la liberté est le fondement des fondements. Il n'y a rien avant la liberté, car quand bien même il y aurait quelque chose avant la liberté, seule la liberté peut nous le dévoiler.

Ainsi, les deux philosophes tiennent pour l'essentiel le même langage, mais avec des nuances différentes. Merleau-Ponty attire l'attention de Sartre sur l'origine sensible de la liberté en tant qu'elle est la liberté pour des êtres ayant un corps. On ne doit plus parler comme si on reléguait le corps au

second plan. Que vaut la chose en elle-même tant qu'elle n'est pas encore passée par le tribunal du pour soi ? La chose en soi est inconnaissable, comme l'avait bien vu Kant. Ce statut même " de chose en soi " est donné par le pour-soi, c'est-à-dire par ma liberté. Qu'il y ait un en deçà ou un au-delà de ma liberté, peu m'importe. La seule chose dont je peux véritablement parler, c'est celle qui est passée par mon jugement, c'est-à-dire celle qui porte la marque de la liberté humaine.

Merleau-Ponty insiste sur le fait que la liberté de l'homme est conditionnée, tandis que Sartre soutient le caractère inconditionné de la liberté. Merleau-Ponty fonde son argumentation sur le fait que, à la naissance, nous trouvons le monde déjà, partiellement constitué; et dans ce sens-là, nous ne pouvons pas raisonner comme si nous avions trouvé le monde totalement non-constituer et que nous aurions, grâce à notre liberté, la mission de le constituer. " Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue " (PP., p. 517).

" L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur terme. Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné " (P.P., pp. 518-519).

Ma liberté n'est pas une création absolue, comme le pense Sartre, mais elle part toujours d'un certain donné, et jamais ex-nihilo. Merleau-Ponty apporte beaucoup de preuves à sa thèse de la liberté conditionnée chez l'homme.

Selon Merleau-Ponty, ma liberté est fonction de ma structure psychologique et historique. Ma structure

psychologique et historique est conditionnée, et ma liberté l'est aussi. Selon nous ce serait faire preuve de mauvaise foi que de vouloir feindre de parler de la liberté en dépit ou en deçà de notre situation au monde. Nous sommes avec autrui au monde, dans un monde que nous avons trouvé déjà partiellement constitué, et nous devons en tenir compte dans toutes nos analyses. par là Merleau-Ponty fait des objections sévères et pertinentes à Sartre, pour qui la liberté est inconditionnée et absolue.

Dans l'optique de Sartre, on peut se contenter de montrer le caractère centrifuge de la liberté. Mais dans l'optique de Merleau-Ponty, si le caractère centrifuge est bien assuré, on peut aussi parler du caractère centripète, c'est-à-dire du poids des choses sur la liberté qui leur donne sens et valeur. Les choses elles-mêmes offrent à la liberté la possibilité de les signifier, c'est-à-dire qu'elles suggèrent à la liberté le sens dont elles sont porteuses.

Cette divergence entre Sartre et Merleau-Ponty pourrait s'expliquer par le fait que Merleau-Ponty est resté plus près de Husserl que Sartre, tandis que Sartre est plus proche de Heidegger que de Husserl. Merleau-Ponty accorde beaucoup d'importance à ce qui est "originaire", à ce qui est premier ontiquement. En revanche, Sartre et Heidegger s'intéressent uniquement à l'ontologie, et cela au détriment de l'ontique. Merleau-Ponty pense que l'ontique est le fondement de l'ontologie, comme l'irréfléchi est le point zéro de la réflexion, comme le non-conscient est le fondement de la conscience, comme la non-liberté est le degré zéro de la liberté, etc.

Notre souci n'est pas de montrer que Merleau-Ponty a raison par rapport à Sartre, ni inversement. Mais nous voulons au contraire montrer que chacune de deux théories est défendable dans son contexte. Merleau-Ponty reproche à Sartre de s'être limité à la liberté en intention et d'avoir négligé la liberté en acte ou en pratique. Autrement dit, Merleau-Ponty pense que Sartre s'est limité aux conditions de possibilité de la liberté, sans toutefois tenir compte des conditions de réalisation de la liberté. La liberté humaine doit être examinée dans les actes, c'est-à-dire dans la pratique, dans sa réalisation effective, dans sa concrétude (le fait d'être concret).

Le sujet pensant est un existant, une existence incarnée, et en tant que tel, sa liberté ne peut être que conditionnée et limitée de l'intérieur. Si le sujet pensant était une " conscience nue ", sa liberté serait totale.

Cela veut dire que la conception sartienne de la liberté humaine comme non-limitée et non-conditionnée présuppose la caractérisation du sujet pensant comme " conscience nue " ou " inconscience pure ". Or, c'est cela que Merleau-Ponty condamne avec force. Il y a donc un grand fossé entre Merleau-Ponty et Sartre.

CHAPITRE VIII.

LA TEMPORALITE CHEZ MERLEAU-PONTY.

Quelle est la place de la temporalité dans la philosophie de Merleau-Ponty? La notion de temps est-elle l'une des notions clés pour la compréhension de l'idée de la philosophie chez Merleau-Ponty? Nous connaissons déjà l'importance capitale de la notion de perception chez notre philosophe, et nous voulons examiner les rapports possibles entre la perception et la temporalité. Le monde, dit-il, est l'ensemble de nos perceptions, c'est-à-dire que le monde est ce que nous percevons. C'est à partir de notre connivence avec le monde que nous donnons sens aux choses.

Notre connivence avec le monde se réalise dans la perception. Notre accès au monde et à la nature n'est possible que par la perception, comme voie unique et obligée. Nous n'accédons à l'être en général que par ce qui se montre au moyen de la perception. Nos perceptions durent, et nous avons aussi la possibilité de percevoir la durée de nos perceptions. Percevoir la durée de nos perceptions c'est percevoir le temps, avoir l'intuition du temps, vivre le temps présent. La perception présente l'objet devant ma conscience, et ma conscience est au même moment conscience de cet objet, visée de cet objet. La première perception disparaît et laisse surgir la deuxième et ainsi de suite mais elles restent liées ou emboîtées les unes dans les autres. Il en est de même pour le temps. C'est à partir de la perception que nous pouvons comprendre le temps. Les analyses du temps nous confirmeront une fois de plus la place centrale et prépondérante de la perception dans la philosophie de Merleau-Ponty.

Chez Merleau-Ponty, les analyses du temps visent à préciser la notion de "sujet" ou de "subjectivité". Dans ses analyses du temps, Merleau-Ponty s'attaque principalement à la thèse d'Héraclite sur l'«écoulement du temps à partir du passé vers l'avenir en passant par le présent et à sa métaphore de temps comparable à un cours d'eau", de même qu'à la conception populaire considérant le temps comme succession de maintenant".

Sa théorie du temps est proche de celle de Saint Augustin et de Husserl. C'est pourquoi, nous aborderons successivement les trois théories précitées (celle de Saint Augustin, celle de Husserl et enfin celle de Merleau-Ponty).

Comme dans les chapitres précédents, notre travail porte sur Merleau-Ponty, et nous ne faisons intervenir les autres philosophes qu'en tant qu'ils ont de l'impact sur la pensée de notre auteur. Nous prenons aussi la précaution de nous limiter aux seuls aspects pouvant nous aider à dévoiler l'idée de philosophie chez Merleau-Ponty.

La temporalité n'est pas un avoir au sens d'une réalité objective qui serait l'objet de savoir, mais elle est une dimension de notre existence. Nous ne sommes des "existants" qu'en étant temporels. Notre existence, située entre la naissance et la mort, nous permet de comprendre et de nous interroger sur le temps. Ce qui m'intéresse, c'est la partie du temps qui me concerne et à partir de laquelle je peux m'imaginer le temps en général (celui d'avant ma connaissance jusqu'au temps à venir, qui traverse ma vie entière). Ce temps qui me concerne, c'est mon temps subjectif, mon temps vécu, mon vrai temps. Je ne peux parler véritablement que de ce temps qui couvre ma vie individuelle. Les autres temps font

l'objet de mes spéculations et projections à partir de mon temps subjectif.

Merleau-Ponty s'efforce de montrer que ce temps subjectif n'est rien d'autre que la dimension de mon être qualifiée de "sujet".

Comme ses analyses du temps sont sur le prolongement de saint Augustin et de Husserl, nous aimerions le suivre sur son propre chemin.

I. La notion du temps chez Saint Augustin (dans les confessions Livre XI, ch. VI-XXXI, trad. par Joseph TRABUCCO, t. II, Paris, Librairie Garnier Frères).

Augustin s'est efforcé de comprendre le temps grâce à la lumière de Dieu et de répondre aux objectifs des doctes.

Il reconnaît que le temps est une notion familière et complexe.

Elle est familière parce que nous sommes déjà dans le temps pendant que nous parlons du temps. Nous baignons dans le temps et chacun de nous a sa compréhension propre du temps. D'autre part, elle est complexe parce que sa familiarité rend son explication compliquée et très difficile. Il est difficile d'expliquer à quelqu'un d'autre ce qu'est le temps. Nous voulons suivre ici Augustin sur la voie de la complexité de la notion du temps, c'est-à-dire sur la voie de l'explication possible à donner aux autres sur ce qu'est le temps. Augustin dit:

"Qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé; que si rien n'arrivait, il

n'aurait pas de temps à venir; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent " (ch. XIV, p. 195).

Cette citation d'Augustin nous introduit dans le vif de notre sujet et nous semble traduire en peu de mots l'essentiel de ses recherches sur le temps. D'une part, Augustin affirme que tout homme a en lui-même une compréhension du temps et de ses dimensions (passé, présent et futur); d'autre part, il fait voir ce qui fait problème, à savoir l'explication et la définition du temps. Un homme est-il en mesure de parler de l'être du temps? Le passé est un temps qui n'est plus, le futur est un temps qui n'est pas encore et seul le présent est actuellement dans ma conscience. Mais, combien de temps dure-t-il en tant que présent? La tendance naturelle du présent est de passer vers le passé, d'être un moment qui rejoint rapidement le passé. Le présent est un être dont l'être véritable se présente comme " ce qui rend à n'être plus ", c'est-à-dire à devenir un néant. Augustin caractérise le présent comme un moment (un instant) qui n'a pas d'étendue mesurable, comme un point par lequel le temps futur qui coule vers le passé doit transiter. Le temps coule du futur (ce qui n'est pas encore) vers le passé (ce qui n'est plus) en passant par le présent.

Augustin considère le présent comme moment privilégié en tant qu'il est le seul des trois moments à revêtir de l'être. Le présent est, tandis que le passé a cessé d'être (il est un néant), et le futur n'est pas encore. Ce privilège du présent fait qu'on ne peut parler véritablement que du présent passé, du présent présent que le passé et du présent futur. C'est en tant que le passé est encore présent dans ma conscience, par le biais de la mémoire et du souvenir, que je parle du passé. Quand le passé est réellement passé, c'est-à-dire qu'il n'est

plus, je ne peux plus en parler. Il en est de même pour le futur. Je ne peux prédire le futur qu'en tant que je me le donne dans ma conscience comme attente de ce qui m'arrivera, à savoir comme présent futur. Le présent lui-même ne peut être appelé ainsi qu'en tant qu'il est présent à l'instant même dans ma conscience, c'est-à-dire en tant qu'intuition directe.

" Le présent seul est mesurable. C'est le temps en train de passer que nous mesurons par la conscience que nous prenons " (ch. XVI). " Il y a trois temps: le présent du passé, le présent du présent, et le présent du futur. Le présent du passé, c'est la mémoire; le présent du présent, c'est l'intuition directe; le présent de l'avenir, c'est l'attente " (ch. XX, p. 207).

Quant à la question de l'origine du temps, Saint-Augustin dit ceci: " On ne peut concevoir un temps antérieur à l'existence du monde, car Dieu a créé l'un avec l'autre. Dieu est l'artisan de tous les temps (durée, siècle, etc.). Il ne se peut pas qu'il y ait un temps où le temps n'était pas " (ch. XIII, pp. 191 et 193). Saint Augustin répond ici aux objections des doctes qui se demandent ce que faisait Dieu avant de créer le monde. S'adressant à Dieu, Saint Augustin dit: " En aucun temps vous n'êtes donc resté sans rien dire, car vous aviez fait le temps lui-même " (chap. XIV). Augustin a résolu un grand problème théologique lié au problème de temps. Nous ne voulons pas nous étendre sur ce point ici.

II. La notion du temps chez Husserl.

Husserl s'est efforcé de définir le temps phénoménologique par opposition au temps objectif. Le temps phénoménologique est essentiellement subjectif. C'est le temps vécu par l'individu sous forme de durée, au sens bergsonien du terme. Il s'agit pour Husserl de décrire les sensations du temps, c'est-à-dire les phases originaires du temps, et de comprendre le surgissement du temps. Le temps phénoménologique n'est pas celui qui peut être déterminé à l'aide d'un chronomètre, mais c'est un temps vécu, un temps pour une conscience, c'est-à-dire un temps subjectif.

L'analyse phénoménologique du temps comporte "l'exclusion complète de toute espèce de supposition, d'affirmation, de conviction à l'égard du temps objectif (exclusion de toutes les présuppositions transcendantes d'un existant)" (Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, p. 6).

Il s'agit là de la "mise entre parenthèses du temps objectif", dont la présence risque de gêner les recherches sur le temps vécu (le temps apparaissant, la durée apparaissante).

Pour réaliser ses analyses du temps, Husserl choisit le domaine de la perception. Il reconnaît la simultanéité entre la perception et le perçu, ou encore mieux, entre le temps de la perception et le temps perçu. "La perception est ici l'acte qui place quelque chose sous les yeux comme lui-même en personne, l'acte qui constitue originellement l'objet" (op. cit. pp. 57-58). Le perçu ou le vécu présente quelque chose comme présent en chair et en os. Mais ce qui est actuellement présent

ne demeure pas présent et il tombe dans le passé. Grâce à ma conscience, je peux me re-présenter le passé sous forme d'images défilant devant mes yeux. La "re-présentation" est différente de la "présentation", c'est-à-dire que la perception (ou le moment présent) est différentes du souvenir (le moment passé). Il a donc un moment privilégié du temps appelé "présent", et deux autres moments étroitement liés au présent, à savoir le moment passé et le moment à venir.

Subjectivement, on a l'intuition de ces trois moments dans l'expérience quotidienne. Selon Saint Augustin et aussi selon Husserl ce temps subjectif est connu de tous. Ce qui soulève des problèmes, c'est de savoir:

- 1) comment les conditions subjectives de la possibilité de l'intuition sont-elles connaissable?;
- 2) comment nous rendre raison de la conscience du temps et de l'articulation du temps subjectif et du temps objectif?

Ces questions relatives aux "conditions subjectives de l'intuition du temps" et au rapport entre "le temps subjectif ou phénoménologique" et "le temps objectif" ont été posées par Husserl lui-même et sont également abordées par M. Van Peursen dans son article sur la notion du temps et de l'ego transcendantal chez Husserl. Selon Van Peursen, "une première conclusion à l'égard des analyses de Husserl serait que le temps se caractérise par un débordement de l'instant" (op. cit., in cahier de Royaumont, Philos. III, p. 198). "La seconde conclusion serait qu'un objet qui ne peut être situé dans le temps n'est pas réel, c'est-à-dire la temporalité est indispensable à l'objectivité" (Ibid., p. 198).

Les analyses phénoménologiques du temps se réalisent dans le " monde vécu ou monde de la vie ou Lebenswelt ". Nos perceptions d'objets sont essentiellement temporelles. Le temps de la perception est subjectif, et il importe de passer au temps intersubjectif, au temps de la communauté des êtres vivants parmi lesquels nous vivons. Le temps intersubjectif est le passage obligé vers le temps objectif. " Le présent est la dimension où s'affirme la constitution de l'ego transcendantal " (Peursen, op. cit., p. 204).

L'ego transcendantal ne constitue pas le temps, car il est lui-même constitué dans le présent (dans le temps). Nous ne pouvons parler de l'intuition du temps qu'à partir des " sensations du temps ", c'est-à-dire des " objets réels ".

Le temps est lié à la présence de tout ce qui est, à tel point qu'on se voit autorisé à dire que " tout ce qui est, est temporel ". Rien n'échappe au temps. Nous avons l'intuition pure du temps comme celle de l'espace. L'intuition du temps et de l'espace sont conditions des autres intuitions. parler de quelque chose qui est avant le temps n'aurait pas de sens, et Saint Augustin l'avait déjà dit dans les Confessions.

" C'est dans la conscience du temps que s'accomplit toute objectivation temporelle, on ne peut pas non plus tirer au clair l'identité d'un objet dans le temps " (Husserl, Leçons pour une phénoménologie de la consc. int. du temps, p. 84).

Du point de vue de Husserl, l'objectivité est liée à la temporalité, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'objectif en-dehors du temps. Tout ce qui est est en tant qu'être temporel. Rien n'échappe à l'emprise du temps. Dire que tout ce qui est est

temporel, c'est réaffirmer notre enracinement dans le temps ou notre familiarité avec le temps.

III. La notion de temps chez Merleau-Ponty.

La notion de temps est aussi importante que celles de la sexualité et de la spatialité dans la compréhension de l'existence humaine. En naissant, l'homme vient " au " monde. Il trouve le monde " déjà-là " et n'a pas la possibilité de s'en séparer.

Le monde constitue son entourage immédiat et inséparable. L'existence humaine est inséparable du monde, monde qui est " berceau des significations, sens de tous les sens, sol de toutes les pensées, et patrie de la rationalité " (cfr. P.P., p. 492). Il n'est pas possible de parler du monde sans parler de l'homme devant qui le monde est monde, et réciproquement, il n'est pas possible de parler de l'homme sans parler du monde, car l'homme est un être-au-monde, et le monde est subjectif. C'est dans les relations entre l'homme et le monde que se réalise l'intuition du temps. Toutes nos expériences se disposent selon l'avant et l'après, c'est-à-dire selon les dimensions temporelles de la rétention, de la perception et de la protention. Nos perceptions durent et passent, que les objets apparaissent et disparaissent, que les plantes et les animaux naissent, grandissent et meurent, etc. Bref, l'intuition du temps surgit spontanément dans nos expériences et perceptions naturelles.

Le temps est la forme du sens intime lié aux faits psychiques.

Le temps et la subjectivité communiquent de l'intérieur. Ils ont une relation très intime, de telle sorte qu'on arrive à voir l'un

dans l'autre. Une analyse un peu précise de la temporalité, de la sexualité et de la spatialité concerne la subjectivité elle-même, c'est-à-dire débouche sur la structure concrète du sujet. Le temps suppose un sujet ayant une vue sur le temps, un ensemble d'intentionnalités qui constitue le temps vécu. Il n'a pas une existence en soi, c'est-à-dire que le surgissement du temps est impensable hors du sujet. En outre, le temps n'est pas une substance fluente, et il n'est pas comparable à l'écoulement d'un ruisseau, comme le suggère la métaphore d'Héraclite. La métaphore d'Héraclite met subrepticement dans le ruisseau un témoin. le temps ne peut être comparable au ruisseau que si nous admettons explicitement la présence d'un sujet voyant et la vue du ruisseau dans son unité indivise, et non pas dans son écoulement.

Le temps est inséparable du sujet, car il est le sujet même. Le temps n'est pas divisible, mais il garde constamment son unité. Les parties du temps (passé, présent, avenir) sont des moments abstraits d'une structure unique, à savoir de la présence de soi à soi, de la présence à autrui et de la présence au monde. Cette modalité de présence fait que mon présent peut vouloir dire l'instant désigne le moment de ma perception, moment de coïncidence entre ma conscience et mon existence, c'est-à-dire entre l'acte de la conscience et l'acte de l'existence. Mon présent peut prendre la forme du " présent passé ", celle du " présent à venir " ou celle du " présent présent ", etc. Mais les différentes formes du présent ne changent rien quant à l'unité du temps. Le temps, c'est le sens de la vie d'un individu. Il est l'individu même en tant que sujet. Le temps vécu, c'est le vrai temps. Le temps est la dimension de l'existence humaine qui fait que l'homme ne coïncide pas avec ce qu'il est et qui fait que l'homme échappe à ce qu'il est

et vise continuellement ce qu'il veut être. C'est par le temps qu'il devient possible de comprendre l'être de l'homme comme projet d'être. L'homme voit ce qu'il a été et projette ce qu'il veut être, mais il ne coïncide pas avec l'instant de son être. L'homme est de part en part temporel ou temporalité.

L'homme n'a pas choisi d'être temporel, tout comme il n'a pas choisi d'être libre. Mais son être (ou son existence) est tel qu'il n'est que temporel, libre spatial et sexué. Par souci de précision, nous pouvons nous permettre de citer quelques textes de Merleau-Ponty pouvant nous édifier sur sa notion du temps. Merleau-Ponty dit "le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de mon rapport avec les choses. Dans les choses mêmes, l'avenir et le passé sont dans une sorte préexistence et de survivance éternelles; l'eau qui passera demain est en ce moment à sa source, l'eau qui vient de passer est maintenant un peu plus bas, dans la vallée. Ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde"(P. P. ,p. 471).

"La définition du temps, qui est implicite dans les comparaisons du sens commun et qui pourrait se formuler "une succession de maintenant", n'a pas seulement le tort de traiter le passé et l'avenir comme des présents: elle est inconsistante, puisqu'elle détruit la notion même de "maintenant" et celle de la succession " (P.P., pp. 471-472).

"Ne disons plus que le temps est une "donnée de la conscience", disons plus précisément que la conscience déploie ou constitue le temps " (P.P., p. 474).

" Le jaillissement d'un présent nouveau ne provoque pas un tassement du passé et une secousse de l'avenir, mais le présent nouveau est le passage d'un futur au présent et de l'ancien présent au passé, c'est d'un seul mouvement que d'un bout à

l'autre le temps se met à bouger " (P.P., p. 479). " Le temps est l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties, comme un geste enveloppe toutes les contractions musculaires qui sont nécessaires pour le réaliser " (P.P., p. 479).

" Il y a un seul temps qui se confirme lui-même, qui ne peut rien amener à l'existence sans l'avoir déjà fondé comme présent et comme passé à venir, et qui s'établit d'un seul coup " (P.P., p. 481).

" Il y a un seul temps qui se confirme lui-même, qui ne peut rien amener à l'existence sans l'avoir déjà fondé comme présent et comme passé à venir, et qui s'établit d'un seul coup " (P.P., p. 481).

" Le passé n'est donc pas passé, ni le futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être. Un passé et un avenir jaillissent quand je m'étends vers eux. Je ne suis pas pour moi-même à l'heure qu'il est, je suis aussi bien à la matinée de ce jour ou à la nuit qui va venir, et mon présent, c'est, si l'on veut, cet instant, mais c'est aussi bien ce jour, cette année, ma vie toute entière. (...).

Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but, je suis moi-même le temps, un temps qui " demeure " et ne " s'écoule " ni ne " change ", comme Kant l'a dit dans quelques textes.

Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles se recouvrent perpétuellement, se conforment l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même. Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps " (cfr. P.P., pp. 481-483).

" La subjectivité n'est pas dans le temps parce qu'elle assume ou vit le temps et se confond avec la cohésion d'une vie " (P.P., p. 483).

" Dans le présent, dans la perception, mon être et ma conscience ne font qu'un, non que mon être se réduise à la connaissance que j'en ai et soit clairement étalé devant moi, - tout au contraire la perception est opaque, elle met en cause, au-dessus de ce que je connais, mes champs sensoriels, mes complicités primitives avec le monde, - mais parce que " avoir conscience " n'est ici rien d'autre que " être à ... " et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d' " existence ".

C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes. Nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présent au monde " (P.P., p. 485).

La conscience est le mouvement même de la temporalisation (cf. P.P., 585 et 486).

" Le propre de l'idéalisme est d'admettre que toute signification est centrifuge, est un acte de signification ou de Sinn-gebung, et qu'il n'y a pas de signe naturel. Comprendre, c'est toujours en dernière analyse construire, constituer, opérer actuellement la synthèse de l'objet. L'analyse du corps propre et de la perception nous a révélé un rapport à l'objet, une signification plus profonde que celle-là (...). Nous retrouvons sous l'intentionnalité d'acte ou thétique, et comme sa condition de possibilité, une intentionnalité opérante, déjà à l'œuvre avant toute thèse ou tout jugement, un " Logos du monde esthétique ", un " art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ", et qui, comme tout art, ne se connaît que dans ses résultats. La distinction que nous avons faite ailleurs (S.C., p. 302) entre structure et signification s'éclaterait désormais: ce qui fait la différence entre la Gestalt du cercle et la signification cercle, c'est que la seconde est reconnue par un entendement qui l'engendre comme lieu de points équidistants d'un centre, la première par un sujet familier avec son monde, et capable de la saisir comme modulation de ce monde, comme physionomie circulaire. Nous n'avons pas d'autre manière de savoir ce que c'est qu'un tableau ou une chose que de les regarder et leur signification ne se révèle que si nous les regardons d'un certains sens, en un mot si nous mettons au service du spectacle notre connivence avec le monde (P.P., pp. 490 et 491).

" Sous toutes les acceptions du mot sens, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas, et nous sommes ainsi toujours amenés à une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de transcendance active entre le sujet et le monde. Le sujet est être-au-monde et le monde reste " subjectifs " puisque sa

texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet " (P.P., pp. 491 et 492).

" Le sujet et l'objet sont deux moments abstraits d'une structure unique qui est la présence. C'est le temps qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde " (P.P., p. 492).

" Aucune fonction corporelle n'est rigoureusement indépendante des structures de l'existence, et réciproquement pas un seul acte "spirituel" qui ne repose sur une infrastructure corporelle. Davantage: il n'est pas seulement essentiel d'avoir un corps, mais même d'avoir ce corps-ci. Ce n'est pas seulement la notion du corps qui, à travers celle du présent, est nécessairement liée à celle du pour-soi, mais l'existence effective de mon corps est indispensable à celle de ma " conscience " (P.P., p. 493).

CONCLUSION

Le temps est unique. Il s'établit d'un seul coup, c'est-à-dire qu'il jaillit une fois pour toute. C'est d'un bout à l'autre que le temps se met à bouger, c'est-à-dire que c'est d'un seul mouvement que le temps s'écoule sans qu'il y ait succession effective des moments du temps. Le temps ne peut pas se définir comme une " succession des maintenant ", car le mot " maintenant " implique déjà un moment du temps, une partie intégrante du temps.

Ainsi définir le temps comme succession des maintenant, c'est donner une définition circulaire. Comme on le sait, la

définition circulaire est logiquement non valide, car elle n'apporte aucun renseignement sur l'objet à définir. Le temps n'est pas une série de maintenant (ou une succession de maintenant), mais il est un réseau d'intentionnalités.

Selon Merleau-Ponty, " le temps n'est jamais un objet de notre savoir, mais une dimension de notre être. Quand j'évoque un passé lointain, je retrouve le temps, je me replace à un moment où il comportait encore un horizon d'avenir aujourd'hui fermé, un horizon de passé prochain aujourd'hui lointain.

Tout me renvoie donc au champ de présence comme à l'expérience originaire où le temps et ses dimensions apparaissent en personne sans distance et dans une évidence dernière " (P.P., pp. 475 et 476).

" Nous sommes le surgissement du temps, mais nous ne sommes pas auteur du temps. Je ne suis pas un auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation; je n'ai pas choisi de naître, et, une fois que je suis né, le temps fuse à travers moi, quoique je fasse. Le temps m'arrache à ce que j'allais être, mais me donne en même temps le moyen de me saisir à distance et de me réaliser comme moi " (cf. P.P., pp. 487 et 488).

Il n'y a de temps que pour un sujet, et il n'y a de sujet que par le temps. Les deux sont la même chose. C'est ma subjectivité qui divise le temps en trois dimensions abstraites, à savoir le passé, le présent et l'avenir. Ma division du temps n'est valable que pour moi-même, car par rapport aux

générationnements passées et à venir, ma subdivision temporelle change.

Autrement dit, ce qui est présent pour moi est futur pour les générationnements passées, et passé pour les générationnements à venir.

Je ne peux rien dire du temps qui soit indépendant de moi.

Dans mon discours sur le temps, je suis la référence dernière (le point zéro) et j'engage tout mon être, à telle enseigne que je suis une actualisation du temps. Le temps s'actualise et prend sa forme par moi, et inversement, mon moi ne se donne que comme temps, c'est-à-dire comme un être qui tend toujours à n'être plus. Le temps est vécu par le sujet. Le temps vécu par un sujet est le temps vrai.

Le temps vécu est lié à l'être de l'homme, et en tant que tel, il est présent dans toutes les sociétés humaines.

La phénoménologie ne s'intéresse qu'à ce temps vécu. Le temps vécu s'oppose au temps objectif qui est une expression seconde du temps et qui n'a pas d'impact direct sur l'homme. Le temps objectif a un grand rôle à jouer dans l'organisation sociale (horaire et calendrier scolaire, horaire de train, horaire du travail, etc.). Le temps objectif est celui de l'horloge, temps indépendant des individus.

Les analyses du temps subjectif (ou temps vécu) nous ont permis d'élargir notre compréhension de la notion de sujet. Le temps se donne lui-même comme sujet, et le sujet se définit essentiellement comme temps. Le sujet est le temps et le temps est le sujet.

Les réflexions de Merleau-Ponty sur le temps aboutissent aux conclusions suivantes:

- 1°) La temporalité est la subjectivité, et vice-versa.
- 2°) Le temps est une dimension de notre être, et non pas une branche du savoir.
- 3°) Le temps est unique et indivisible; les trois dimensions du temps sont liés étroitement et inséparablement.
- 4°) Le temps est le fondement de la spontanéité et non l'inverse.
- 5°) Le temps ne s'écoule pas, comme l'a pensé Héraclite.
- 6°) Le temps n'est jamais entièrement constitué par la conscience.
- 7°) Le temps subjectif, c'est le vrai temps.
- 8°) L'homme est le surgissement du temps sans en être l'auteur.
- 9°) Le temps n'est pas une réalité décomposable, mais il est une idéalité indivise.
- 10°) Le temps est comparable au jet d'eau. L'eau change, mais le jet demeure jet. Le temps est comparable au ruisseau si on prend en considération l'unité du ruisseau et non pas l'écoulement de l'eau.

VI. Confrontation de Merleau-Ponty avec Saint-Augustin et Husserl.

Merleau-Ponty se situe dans le prolongement de Saint-Augustin et de Husserl. autrement dit, il y a sur les points essentiels, concordance entre nos trois philosophes. Ils affirment que chaque homme, dans son for intérieur, possède une compréhension innée du temps, et que chaque homme

éprouve beaucoup de difficultés à expliquer le temps à autrui. Nos expériences quotidiennes se disposent selon les modalités temporelles de l'avant et de l'après.

Nous assistons tous au passage du jour à la nuit, de la nuit au jour, de la période de froid à celle de la chaleur, de la jeunesse au vieillissement, de la naissance à la mort, etc. Bref, chacun de nous a l'intuition du temps. Chacun de nous vit son temps et se sent débordé par le temps. Dès ma naissance, " le temps fuse à travers moi, quoi que je fasse ". Je suis temporel.

Saint Augustin demeure convaincu que seul Dieu est capable de nous aider à expliquer le temps. Dieu a créé le temps et l'homme au même moment. Il n'y a pas un temps avant Dieu, ni avant la création d'un monde humain. Par le biais des analyses du temps, Merleau-Ponty découvre que le fait que l'homme est dans le temps avant d'analyser le temps complique l'explication ou l'objectivation du temps. La complication vient du fait que, d'autre part, l'homme a du mal à prendre de la distance par rapport au temps, et que, d'autre part, l'homme se découvre lui-même au bout de ses analyses. En se découvrant comme point de départ et comme point d'arrivée, l'homme a l'impression d'être devant quelque chose qui le dépasse, qui dépasse sa capacité de compréhension et d'explication. Nous pensons que c'est cela, qui a amené Saint Augustin à recourir à Dieu, Merleau-Ponty montre que le temps est le sujet et que le sujet est le temps.

C'est le temps qui analyse pour retrouver le temps au bout de ses analyses du temps. Cette possibilité d'auto-position du temps est un acte de liberté (ou une expression de la liberté). Le moi est au début et à la fin des réductions

phénoménologiques. Il est l'alpha et l'omega. Le moi, c'est le temps et le temps, c'est le moi. Husserl considère le moi comme " conscience pure ", c'est-à-dire comme délié du corps au moyen duquel il se réalise comme moi. Merleau-Ponty objecte à Husserl que le temps n'est pas indépendant de mon corps, car hors de mon corps, il n'est rien. Le sujet n'est pas une " conscience pure ", mais il est un " corps propre ", une " existence incarnée ", un " sujet incarné ". Le " corps propre " ou le " sujet incarné " est l'alpha et l'omega des analyses relatives au temps. La conception du sujet chez Merleau-Ponty permet de comprendre que nos connaissances sont toujours inachevées et portent la marque de notre singularité au monde. Singularité qui puise sa source dans mon " corps propre ", qui est distinct de celui des autres.

C'est en tant qu'il est un " corps propre " que le sujet vise et fonde l'objectivité. Ainsi, dire comme Merleau-Ponty que " la temporalité c'est la subjectivité et la subjectivité c'est la temporalité ", c'est dire que la temporalité est le fondement de l'objectivité et que la subjectivité, comme temporalité est le fondement de l'objectivité. C'est en oubliant ses origines que l'objectivité peut paraître totalement déconnectée de la subjectivité.

Merleau-Ponty inaugure une nouvelle conception du "sujet " et, par conséquent, une nouvelle philosophie. La philosophie cesse d'être un pur regard du sujet sur l'objet, un pur pouvoir de signifier. Elle devient une expérience naturelle dans laquelle le philosophe écoute la nature et se laisse guider par la lumière naturelle. Merleau-Ponty va jusqu'à dire que même la lumière de la conscience est en quelque sorte

" lumière naturelle " (lumen naturale pour Heidegger, cité par Merleau-Ponty, P.P., p. 494).

Selon Merleau-Ponty, " je ne suis pas une série d'actes psychiques, ni d'ailleurs un Je central qui les rassemble dans une unité synthétique, mais une seule expérience inséparable d'elle-même, une seule "cohésion de vie", une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent. C'est à cet avènement ou encore cet événement transcendantal que le Cogito retrouve. La première vérité est bien " je pense ", mais à condition qu'on entende par là " je suis à moi " en étant au monde. Si le sujet est en situation, c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps connaissant " (P.P., pp. 466 et 467).

Le sujet de Merleau-Ponty n'est pas celui de Descartes, ni celui de Husserl. il est un sujet nouveau caractérisé par l'entrelacement entre le sujet et l'objet. Le sujet de Descartes, " l'avoir conscience " de Natorp, et l'ego transcendantal de Husserl, donnent du sens et de la valeur, mais ils ne reçoivent rien. Le " sujet incarné " de Merleau-Ponty reçoit et donne,

c'est-à-dire que la Sinn-gebung (ou pouvoir de donner sens) devient à la fois centrifuge et centripète.

En guise de conclusion à ce chapitre sur le temps chez Merleau-Ponty, nous pouvons faire une synthèse brève des résultats de nos analyses. Le temps n'est pas une réalité objective mesurable. Il est vécu et non objectif. Chez Saint Augustin, le temps est vécu dans le rapport d'ensemble attente-perception-souvenir correspondant à l'ensemble futur-présent-passé.

Pour les phénoménologues, notamment Husserl et Merleau-Ponty, le temps est vécu comme un réseau d'intentionnalités ('de la conscience) appréhendées dans la perception (présent du présent), la rétention (visée présent du passé) et la protention (visée présente du futur). Le temps définit comme " un réseau d'intentionnalités " n'est pas mesurable techniquement, c'est-à-dire qu'il n'est pas le temps des chronomètres mais le temps vécu.

Le temps vécu de Husserl et de Merleau-Ponty n'est pas celui de Bergson qui se définit comme " durée pure " ou " mémoire pure ". Ce qui est commun à Husserl et à Bergson c'est l'idée du temps comme temps vécu, c'est-à-dire temps non objectif (non mesurable).

La spécificité de Merleau-Ponty résiderait dans l'identification du temps vécu avec le sujet (conscience intentionnelle). Ma conscience intentionnelle présente conserve d'abord par la " rétention " une présence du passé immédiat, la perception précédente qui s'efface tandis que je vise une autre perception présente.

Je garde ainsi dans mon présent une présence de mon passé immédiat disparaissant. J'ai donc, présentement dans le temps vécu toujours la différence du passé et du présent. C'est ce qui me permet de me "re-présenter" le passé comme passé, de faire revivre comme des présents passés les perceptions qui se sont effacées; je puis les "ré-animer". Je puis ainsi me représenter le passé sans le confondre avec le présent. Les trois dimensions temporelles de ma conscience (la rétention, la perception, et la protention) constituent les moments du temps toujours relatifs au présent.

CHAPITRE IX

LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY

S'agit-il pour nous de dire ce qu'est la philosophie en général, et plus spécialement ce qu'elle est chez Merleau-Ponty ? S'agit-il pour nous de faire une philosophie de la philosophie de Merleau-Ponty ? Notre but est de dégager les idées directrices de la philosophie de Merleau-Ponty, c'est-à-dire de comprendre ce que notre auteur entend par " philosophie ". Nous essayerons ici de nous substituer, de nous mettre à la place de Merleau-Ponty pour essayer de voir à la fois ce qu'il a voulu dire et ce qu'il a réellement dit. Nous allons décrire la " philosophie " dans l'usage courant de ce terme chez Merleau-Ponty. Nous ne nous empêcherons pas de porter un jugement critique sur certaines de ses prises de positions philosophiques. Nous le ferons soit en les confrontant avec celles d'autres philosophes, tels que Sartre et Husserl, soit à notre expérience personnelle en philosophie.

Nous sommes nés dans un monde déjà-là, parlant et constitué. D'emblée, nous nous trouvons au monde, abandonné-là sans raison. L'effort de l'homme consiste à se frayer un chemin, à donner un sens à son existence, à lutter pour la survie, à entrer en communication avec les autres hommes et à s'ouvrir au monde. Pour mener à bien la lutte pour la survie, l'homme a d'abord besoin de son entourage (parents, membres de la famille, nourriture, habitat ou logis, etc.), de faire l'apprentissage d'une langue lui permettant d'entrer en communication avec les autres. Progressivement il

se libère, il grandit, il cherche à devenir autonome. Son esprit est préparé à reconnaître l'existence des autres hommes qui se trouvent avec lui au monde. Dès qu'on arrive à l'âge de la raison, c'est-à-dire à l'âge où l'on cherche sa liberté, on commence à comprendre que les autres me facilitent et me compliquent la vie, qu'ils me donnent ma liberté et qu'ils me privent de ma liberté. Je ne peux me définir que par rapport aux autres. Le sens de ma vie, c'est aussi le point de vue d'autrui sur ma vie.

Il y a grand risque de devenir le serviteur docile et fidèle d'autrui, de se contenter de ce qu'autrui a déjà dit et vu, bref, d'adopter sa vision du monde. Or, il se fait que chacun de nous naît avec un message nouveau à apporter au monde, avec un regard nouveau sur le monde. La philosophie est donc la discipline qui nous éclaire sur ce qu'il convient de faire pour mériter d'être appelé un homme. L'homme n'est pas une bête, mais il est intelligent et il est supérieur aux autres animaux. L'homme est donc un être spécifique différent des autres êtres. L'être de l'homme mérite d'être interrogé: Qui suis-je? Où suis-je? Qu'est-ce que le temps? Qu'est-ce que l'homme? Telles sont les questions que tout le monde se pose, et c'est dans ce sens qu'on dit que tout homme est philosophe. Les réponses données à ces questions, le temps qu'on met pour dire quelque chose de compréhensible à leur sujet et la profondeur des analyses distinguent les vrais philosophes d'avec les faux (les philosophes en puissance qui n'ont pas pu ou voulu développer leurs idées).

La philosophie est l'insatisfaction qui est en nous devant tout ce qui semble être dit superficiellement. La philosophie cherche à approfondir, au degré le plus haut de nos efforts

humains, la connaissance de l'être. Elle est un questionnement incessant sur l'être en général, sur l'être de l'homme et sur l'être des choses et du monde. L'être de l'homme est une charnière entre l'être de l'homme et l'être des choses. L'être de l'homme est celui qui s'interroge d'abord sur lui-même et ensuite sur les autres êtres. Le fait de s'interroger constitue son essence, et il ne peut en être autrement. L'interrogation commence par un simple regard sur ce qui est autour de nous. C'est d'abord le regard qui interroge la nature, et la philosophie intervient en seconde position. Par le regard, j'entre en contact avec les choses de la nature et de la culture. Je m'étonne et je cherche à les comprendre à ma manière.

Chercher à avoir un regard propre sur les choses et sur le monde, c'est affirmer mon indépendance, c'est commencer à philosopher. Le regard, ou encore mieux, la perception, est le point de départ de la réflexion philosophique. Par mon corps, je perçois les choses (ou le monde), ou du moins j'acquiers la possibilité de percevoir. Mes perceptions me donnent accès aux choses mêmes. Les choses mêmes ne sont rien d'autre que ce que nous percevons. L'accès aux choses se réalise dans la spontanéité de ma perception. Mais tant que ce que je perçois n'est pas exprimé ou traduit dans un langage, je n'arrive pas à me le représenter. Les perceptions sans langage tomberaient sans tarder dans l'inconscience. Bref, exprimer mes perceptions dans un langage, c'est les rendre conscients pour moi et de ce fait, je peux les communiquer aux autres. L'accès direct aux choses mêmes qui semble se faire dans la perception n'est qu'une illusion du langage lui-même, dont le rôle est de s'effacer une fois sa tâche accomplie. S'il est vrai que nous accédons aux choses mêmes sans langage, ces choses mêmes n'ont aucun sens pour nous. Elles n'ont de sens qu'en tant

qu'elles sont exprimées dans un langage. Le langage, retenons-le, n'est pas un obstacle, mais il est ce qui rend possible l'accès aux choses mêmes et ce qui nous permet d'avoir conscience d'atteindre les choses mêmes. Il n'empêche pas la conscience d'atteindre les choses mêmes, mais bien au contraire, il lui facilite la tâche.

La perception est bien le point de départ ou le point zéro de toute philosophie. Il existe un primat de la perception sur toutes les autres opérations de l'esprit. La perception précède tout, y compris le langage. Elle établit le contact naïf, original, qui précède toute thématization, toute réflexion et tout jugement. La perception réalise une sorte de création ex nihilo, un véritable miracle auquel nous sommes habitués et qui paraît, à nos yeux, aller de soi.

Je suis sûr de mes propres perceptions, mais jamais de celles d'autrui. C'est par la confrontation de nos perceptions respectives qu'autrui et moi-même arrivons à la conviction de voir le même monde. La confrontation ou la communication est possible parce que nous parlons une langue commune. Nous avons alors un fond mental commun, des significations disponibles presque communes, etc. On comprend par là comment le langage s'impose lui-même comme première ou deuxième étape à laquelle le philosophe doit accorder beaucoup d'importance s'il veut continuer son chemin. Ce n'est pas là un cadeau fait au langage, mais c'est plutôt son droit de cité qui s'impose.

La philosophie commence par la perception, laquelle perception a besoin du langage pour l'exprimer et la rendre consciente et accessible. En insistant sur la perception le

philosophe conseillerait à l'homme de savoir écouter ses 5 sens, et surtout de savoir se servir de ses propres yeux. Le philosophe doit "Bien voir" et "regarder", c'est-à-dire qu'il doit "apprendre à voir bien le monde". Bien voir, c'est voir par soi-même, de ses propres yeux, ne pas s'épargner des efforts en faisant confiance aux autres, être soucieux de tout vérifier, si possible. Bien voir, c'est écarter les voiles, les obstacles, les préjugés, etc.

La philosophie fait prendre conscience du rôle privilégié du langage dans la vie d'un homme. Le langage est le compagnon inséparable de l'homme et ils sont contemporains. L'homme sans langage est un cas limite. Depuis qu'il y a l'homme, il y a aussi le langage, et ils sont arrivés au monde en même temps. Le langage permet à l'homme de briser le silence primordial et de passer au monde de l'expression.

En se référant à la naissance de l'homme, la philosophie nous présente l'homme comme un produit de la sexualité entre l'homme et la femme. C'est un produit tout fortuit, un témoin gênant de la sexualité des parents. Prenant leurs plaisirs sexuels au sérieux et sans calcul, ils sont souvent surpris de constater qu'il y a déjà un corps dans le ventre de la femme. D'où, chez certains, le recours de l'avortement, et chez d'autres, l'acceptation de la situation, et beaucoup d'autres réactions difficiles et longues à décrire. La sexualité est une dimension existentielle non-négligeable, sinon essentielle dans la vie d'un homme. Les obsédés sexuels sont un cas limite.

On peut ainsi comprendre l'être de l'homme soit par la sexualité, soit par le langage, soit par le corps, soit par sa raison (ou ses pensées). Merleau-Ponty se propose de comprendre

l'homme par son corps. C'est par mon corps que je perçois le monde et que je perçois autrui. C'est par mon corps que j'ai acquis le langage, l'expression des émotions et de sensations. C'est par mon corps que se réalise la sexualité. Dans la sexualité, en principe, l'un dispose du corps de l'autre. Dans tout ce que l'homme peut faire ou savoir, le corps est au premier plan. Rien ne peut se faire sans lui, et pour cette raison, nous devons lui accorder toute son importance, au lieu de faire semblant de l'ignorer. Le corps, c'est d'abord mon corps, qui n'est jamais totalement objet (ob-jet). Mon corps est avec moi, il est moi-même et je ne peux pas m'en séparer, même à titre d'hypothèse.

L'être de l'homme est avant tout d'être un être ayant un corps quasi autonome. Par son corps, l'homme est accessible aux maladies, aux accidents, à la mort, etc. L'homme est donc un être ayant un corps. Il est né et il attend toujours la mort, comme horizon limite de ses possibilités. Son existence se situe entre la naissance et la mort, d'où l'importance de la temporalité. Il a un temps pour vivre, il doit se presser puisqu'il ignore jusqu'où il ira. Il est pris dans l'écoulement du passé vers l'avenir en passant par le présent. Il est temporel, il est temporalité même.

Dans le laps de temps qui lui est accordé, l'homme cherche à se définir, à avoir une vision sienne ou presque du monde. Conscient de sa situation éphémère dans le monde, l'homme ne se considère pas comme un absolu. Il ouvre la voie aux générations futures, et fait sa contribution à la construction du monde.

Parmi les branches du savoir en général, qu'il soit scientifique ou vulgaire, la philosophie a toujours une place de choix. La philosophie est un appel constant à la reconnaissance des limites de la validité de toute théorie scientifique. Rien n'est acquis pour toujours, mais tout est à revoir, à revérifier. Rien n'est définitif. Tel est toujours le langage que tient la philosophie pour limiter certains excès de l'intelligence humaine. De tous temps, et quel que soit le progrès déjà réalisé et à réaliser par les sciences, la philosophie aura toujours son mot à dire. Tant qu'il y aura des hommes, elle ne sera jamais dépassée. Ne pas philosopher signifierait se réduire au rang des bêtes, c'est-à-dire nier son propre statut d'homme.

Depuis toujours, la philosophie a mis l'homme au premier plan et s'est souciée de le connaître dans son ensemble, tout en laissant aux savants la tâche de connaître les parties qui le composent.

La philosophie est inséparable de la science.

De son côté, la science a toujours eu besoin d'un certain type de philosophie pour se faire entendre. La philosophie de Merleau-Ponty encourage le progrès dans toutes les sciences suivant le mot d'ordre "apprendre à voir le monde". On n'aura jamais appris assez. Il n'y a pas de saturation dans les études fondamentales, mais il y a toujours de nouveaux problèmes, de nouveaux regards.

Cela dit, nous allons essayer de nous mettre à l'écoute de Merleau-Ponty en évoquant certains passages de ses livres. Nous ferons quelques citations, et au besoin, nous allons les commenter. Si, en elle-même, la citation rend mieux la pensée

de l'auteur, et que notre commentaire risque de l'obscurcir au lieu de l'éclairer, nous laisserons alors au lecteur la possibilité de comprendre par lui-même, de reprendre à son compte le discours de Merleau-Ponty. " Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autre fonction que de nous rapprendre à les voir bien, et il est vrai de dire qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée " (P.P., pp. 520). Pour Merleau-Ponty, la fonction principale sinon unique de la philosophie est de " nous rapprendre à voir bien " le monde, les choses et les situations historiques.

La philosophie achemine chacun de nous vers une vision sienne et propre du monde, des choses et des situations historiques. Cette vision propre ne doit pas se réaliser en excluant d'autres visions. Le philosophe est comparable à un héros, parce que sa tâche n'est pas du tout facile. Il lui faut du courage et de la persévérance pour bien accomplir les exigences de sa carrière.

La perception est le point de départ de la philosophie. Dans la perception, l'homme s'étonne devant le monde et établit une sorte de pacte avec le monde. La perception est donc l'ouverture de l'homme au monde. Nous ne pouvons pas nous élever au-dessus de notre champ perceptif. Notre champ perceptif exprime également les bornes de notre univers du discours. " La perception fonde tout parce qu'elle nous enseigne, pour ainsi dire, un rapport obsessionnel avec l'être: il est là devant nous, et pourtant il nous atteint du dedans. La philosophie est une perception généralisée. C'est dans la perception actuelle et présente, non dans quelque genèse aujourd'hui révolue, qu'il faut chercher notre rapport d'être avec les choses " (cf. E.Ph., pp. 39-30).

La perception nous donne accès aux choses mêmes. Ce sont les choses mêmes que nous atteignons dans la perception. Nous atteignons les choses mêmes directement, spontanément, sans intermédiaire. La perception précéderait ainsi le langage et serait sa condition, son soubassement. Pour Husserl et Bergson (intuition), la saisie des choses mêmes se fait sans l'intermédiaire du langage. Au début, Merleau-Ponty a semblé suivre ces deux penseurs mais il s'est rendu compte que ce que je perçois, considéré en lui-même, tomberait, sans tarder, dans l'inconscient, parce que je ne saurais pas me le représenter moi-même, ni le communiquer aux autres. Merleau-Ponty montre par là que le langage n'est pas un obstacle pour la saisie directe, mais qu'il est un intermédiaire privilégié ayant pour vertu cardinale de s'effacer dès que sa mission est accomplie. C'est donc le langage lui-même qui nous donne l'illusion qu'on peut se passer de lui. Il se dissimule.

A ce sujet, tout dépend du moment et des cas envisagés. On peut facilement comprendre que les premières perceptions du premier homme ou de l'enfant qui ne possède pas encore un langage ont été des saisies directes des choses mêmes. Mais dans ce monde déjà parlant, on peut dire que nous percevons ce que notre langage nous permet de percevoir. Cela explique qu'il y a des choses ou des relations qu'on perçoit dans certaines cultures et qu'on ne perçoit pas dans d'autres. La première hypothèse, celle de Husserl et de Bergson, est que la perception est indépendante du langage, qu'elle est au premier plan et que le langage vient au second plan pour lui servir de support. La deuxième hypothèse est que le langage précède et conditionne la perception. Merleau-Ponty a essayé de faire la synthèse de ces deux hypothèses.

Selon Merleau-Ponty, la perception est la seule voie d'accès aux phénomènes, et la science des phénomènes est aussi la science de la perception. Mais en elle-même, la perception n'est pas une science. D'où la thèse de Merleau-Ponty selon laquelle la phénoménologie n'est possible et réalisable que dans le champ perceptif. Ce qui explique le titre de son grand ouvrage: la phénoménologie de la perception. La phénoménologie de la perception est la seule phénoménologie (ou science des phénomènes) possible et réalisable.

" Philosopher, c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire " (E.Ph., pp. 66 et 67). Le "il y a des choses à voir" exprime la foi perceptive, la croyance première à l'existence du monde et des choses. La philosophie est une réflexion sur la foi perceptive. Cette foi perceptive est aussi le début de la philosophie, qui ne part pas du néant absolu.

La philosophie est une recherche libre permettant à l'individu de prendre conscience de son ignorance et, partant, de la nécessité de poursuivre sans cesse la lutte contre l'ignorance. " Le philosophe est celui qui sait qu'il ne sait rien " affirme Merleau-Ponty à la suite de Socrate. La philosophie en tant que recherche libre n'a pas à son actif des vérités acquises et universellement admises, mais elle se donne pour tâche de situer chaque vérité dans le contexte de sa validité. " Le philosophe se reconnaît à ce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Ce qui fait de lui philosophe, c'est le mouvement qui le reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au

savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement (...) " (E.Ph., pp. 11 et 12).

La philosophie est une sorte de lumière qui éclaire l'esprit de recherche dans toutes les branches du savoir. L'absence de philosophie doit être ressentie comme une absence de lumière, comme une sorte de ténèbre. La philosophie intéresse toutes les sciences et elle a toujours sa place parmi les sciences. Elle aura toujours sa place parce qu'elle étudie le langage, qui est un élément central de toutes les sciences (chaque science a son langage spécialisé, mais la philosophie étudie le langage en général, c'est-à-dire celui qui intéresse les chercheurs de toutes les disciplines). Bergson n'a pas tort de définir la philosophie comme un état " semi-divin " où tous les problèmes qui nous mettent en présence du vide sont ignorés (cf. E.Ph., p. 22). Prétendre éclairer tous les autres chercheurs, prétendre donner lumière aux recherches, c'est sans doute, dans une certaine mesure, se prendre pour " un semi-divin ".

Y-a-t-il dans la philosophie quelque chose qui permet au philosophe de prétendre se trouver à un état " semi-divin "? Généralement, les philosophes ne se font pas passer pour des êtres semi-divins. L'humilité philosophique l'interdit. Mais quand on écoute attentivement des philosophes comme Merleau-Ponty, Descartes, ou Husserl on a l'impression qu'ils se sont comportés comme si chacun à sa manière, était porteur d'un message pour toute l'humanité. La visée d'universalité et de globalité est-elle un mythe créé par des philosophes pour faire peur aux autres chercheurs ou correspond-elle à quelque chose de réel? Dans son Eloge de la philosophie, Merleau-Ponty s'adresse à tous les chercheurs et il est conscient de faire avancer les autres chercheurs. Les autres sciences ne peuvent-

elles pas trouver par elles-mêmes la lumière qui les guidera? Faut-il un philosophe pour les amener à la raison? Merleau-Ponty le pense parce que seul le philosophe voit les sciences dans leurs interrelations, dans leur interdisciplinarité et dans leur mouvement d'ensemble. La philosophie étudie l'homme, et en tant que telle, elle étudie celui qui constitue telle ou telle autre science. Les savants restent des membres de leurs propres sociétés. A force de trop restreindre son domaine de recherche, le savant a une vision trop sectorielle et limitée. Le savant a besoin du philosophe, et le philosophe a besoin du savant, d'où la nécessité du dialogue, de la communication et du respect de tout un chacun.

Merleau-Ponty définit la philosophie comme suit: " la philosophie, la vraie pensée, qui est toute positive, retrouvera ce contact naïf toujours supposé par l'appareil de la négation et du langage: elle sera, Bergson l'a souvent dit, fusion avec les choses, ou encore inscription, enregistrement, empreinte des choses en nous, elle cherchera moins à résoudre les problèmes classiques qu'à les dissoudre. Acte simple, vue sans point de vue, accès direct et sans symboles interposés à l'intérieur des choses, toutes ces formules célèbres de l'intuition en font une prise massive sur l'être, sans exploration, sans mouvement intérieur du sens " (E.Ph., p. 23). Cette citation nous montre bien que Merleau-Ponty considère la philosophie comme une vraie pensée, comme une vue sans point de vue (c'est-à-dire comme une science sans présupposés), et enfin comme une saisie directe des choses mêmes (par moyen de la perception).

Pour bien présenter sa philosophie, Merleau-Ponty décrit fidèlement les autres philosophies, et par la suite, il lui arrive de montrer les désaccords et les accords qui existent entre elles.

Voyons par exemple ce qu'il dit de la philosophie de Bergson. Pour Bergson, "toute philosophie doit être une philosophie nouvelle, la philosophie est si peu pour lui la découverte d'une solution inscrite dans l'être et qui obture notre curiosité, qu'il exige d'elle non seulement qu'elle invente des solutions, mais encore qu'elle invente ses problèmes (...). Philosopher pour de bon consisterait ici à créer la position du problème et à créer la solution (...). Le rapport du philosophe avec l'être n'est pas un rapport frontal du spectateur et du spectacle, c'est comme une complicité, un rapport oblique et clandestin. La philosophie ne peut être un tête-à-tête du philosophe avec le vrai, un jugement porté de haut sur la vie, sur le monde, sur l'histoire, comme si le philosophe n'en était pas, et elle ne peut davantage subordonner la vérité intérieurement reconnue à aucune instance extérieure" (cf. E.Ph., pp. 25-50). Pour Merleau-Ponty, "une philosophie de ce genre comprend sa propre étrangeté, car, elle n'est jamais tout à fait hors du monde, et jamais tout à fait dans le monde" (E. Ph., p. 50). Merleau-Ponty s'oppose à Bergson, qui envisage la coïncidence du sujet et de l'objet dans l'intuition, car la philosophie ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimer et en l'éloignant pour en saisir le sens. La philosophie est un refus de coïncidence, un refus du statique, un refus du sérieux ("l'homme sérieux, s'il existe, est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui" cf. E.Ph., p. 93), un refus de choix définitif ou de solution définitive. "La philosophie nous éveille à ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi, à tel point que nous soyons à jamais guéris de chercher, comme disait Bergson, une solution dans le cahier du maître (E.Ph., p. 72). La philosophie ne donne pas l'illusion qu'on trouvera des solutions définitives, qu'on sera guéri de l'ignorance, mais elle nous montre et nous encourage à suivre

le chemin. Ce chemin n'a pas de fin, et sa fin sera la fin de l'humanité toute entière. Tant que les hommes vivront sur la terre, ils ne cesseront pas de sentir le besoin de philosopher. La philosophie crée en nous une insatisfaction qui nous pousse toujours à la recherche. Elle " n'est pas une illusion, elle est l'algèbre de l'histoire " (cf. E.Ph., p. 83). La philosophie n'est pas une illusion, elle n'est pas un athéisme, car l'athéisme, c'est la philosophie vue par le théologien. " Le Saint, écrit M. Maritain, est un athée intégral à l'égard d'un Dieu qui ne serait que la garantie de l'ordre naturel (...) " (E.Ph., p. 75). Descartes avait-il raison de n'avoir pas pris position en faveur de Galilée ou du Saint-Office? En bon philosophe, Descartes a voulu se situer hors des affrontements entre Galilée et le Saint-Office. Pour Merleau-Ponty, Descartes n'avait pas raison de refuser de prendre position en faveur de l'un ou de l'autre, car la vérité est momentanée. Il faut dire au moment même, ni avant, ni après. C'est aussi la position d'Alain, qui écrit ceci: " la vérité est momentanée, pour nous les hommes, qui avons la vue courte. Elle est dans l'événement ou dans la situation donnée ou encore dans l'instant (ni avant ni après) " (Alain cité par Merleau-Ponty dans Eloge de la philosophie, p. 99). C'est dans le même ordre d'idées que Lavelle dit qu'il n'y a " de philosophie que d'aujourd'hui celle que je puis maintenant penser et vivre " (Lavelle cité par Merleau-Ponty, E.Ph., p. 17). On ne philosophe que dans le présent. " La philosophie mise dans les livres a cessé d'interpeller les hommes parce que ce qu'il y a d'insolite et presque d'insupportable en elle s'est caché dans la vie décente des grands systèmes " (E.Ph., p. 56). Merleau-Ponty trouve chez Hegel l'ambiguïté de la situation ou du rôle du philosophe dans l'histoire. Il dit que, chez Hegel, " tantôt le philosophe apparaît comme le simple lecteur de l'histoire, déjà faite, l'oiseau de Minerve qui ne sort qu'à la fin

du jour et quand le travail historique est terminé, et tantôt il semble être le seul sujet de l'histoire, puisqu'il est le seul à ne pas la subir et à la comprendre en l'élevant au concept " (E.Ph., p. 78). L'ambiguïté définit la situation du philosophe dans le monde et dans la société. L'ambiguïté est le concept qui rend le mieux compte de ce qu'est la philosophie. Le philosophe est comme tout le monde, mais il a le courage d'exprimer ou de faire voir en mots ce que les autres ressentent, peut-être confusément. Cela explique qu'on retrouve dans le texte de tel ou de tel philosophe l'expression partielle ou totale de ce que nous pensions silencieusement, c'est-à-dire qu'on a l'impression de retrouver ses propres pensées dans la formulation de l'auteur. " Le philosophe est l'"homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme " (E.Ph., p. 100). La tâche de la philosophie est d'aider à réussir sa vie d'homme, à dépasser le symbolisme tacite de la vie par le symbolisme conscient, c'est-à-dire à trouver les mots justes pour exprimer ce que les autres ressentent confusément. Le philosophe a les pieds sur terre. Il a un corps sensible à partir duquel tout lui est possible. Il incite ses contemporains à relativiser les situations, à dépasser le déjà-construit, à prendre conscience de l'inexistence des vérités définitives.

Avoir la philosophie, c'est savoir se servir de ses propres yeux pour voir le monde et percevoir les situations historiques; c'est avoir une vision sienne et propre des choses, bref, c'est devenir autonome par refus de toute aliénation (bonne ou mauvaise).

Le philosophe n'est pas un prophète pour prédire l'avenir, mais il est un homme parmi les hommes. Il ne met son espoir dans aucun destin, même favorable. Il ne promet pas aux hommes l'avènement d'un monde meilleur, et cela parce qu'il ne sait rien. Mais il réfléchit dans le présent sur les problèmes de son temps, et il s'intéresse au passé dans la mesure où le passé peut l'aider à comprendre le présent.

"la philosophie ne dit pas qu'un dépassement final des contradictions humaines soit possible et que l'homme total nous attende dans l'avenir: comme tout autre chose, - que le monde commence, que nous n'avons pas à juger de son avenir parce qu'a été son passé, que l'idée d'un destin dans les choses n'est pas une idée, mais un vertige, que nos rapports avec la nature ne sont pas fixés une fois pour toutes, que personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire, ni imaginer ce que serait les mœurs et les rapports humains dans une civilisation qui ne serait plus hantée par la compétition et la nécessité. Il ne met son espoir dans aucun destin, même favorable, mais justement dans ce qui en lui n'est pas destin, dans la contingence de notre histoire, et c'est sa négation qui est position " (E.Ph., 70 et 71).

Cette citation est très importante pour quiconque veut saisir la pensée de Merleau-Ponty. " Nos rapports avec la nature ne sont pas fixés une fois pour toutes ". Cela signifie que chacun de nous a des rapports propres et spécifiques avec la nature. L'homme est un être libre. Sa liberté lui permet de modifier ce que les autres générations ou les autres hommes (ses contemporains) ont déjà dit. Il n'y a pas de destin pour l'homme, il n'y que la destinée. L'homme oriente sa destinée. L'homme est un être qui ne coïncide pas avec ce qu'il est déjà. Il est, comme dit Sartre, un projet (un être anticipant, toujours déjà projeté vers l'avenir). Cela dit, nous continuons nos efforts

de compréhension de la philosophie de Merleau-Ponty en lui accordant de temps en temps la parole sous forme de citations directes.

" L'idée d'une philosophie transcendantale, c'est-à-dire celle de la conscience comme constituant l'univers devant elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience externe indubitable, nous paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion " (S.C., p. 293).

C'est un fait évident que la philosophie que se propose de développer Merleau-Ponty est une philosophie transcendantale. La conscience joue le rôle de constitution et d'institution de l'univers. La conscience est une structure universelle supposée partout comme lieu des idées, sources de clarté indubitable, tissu des significations idéales et milieu universel.

La conscience est le sujet sur le mode du " on " primordial. Elle est enracinée dans l'irréfléchi, qui est la condition de toute réflexion. La conscience irréfléchie est la phase initiale fondatrice des autres phases telles que la conscience réflexive et la conscience réfléchissante. La conscience irréfléchie est positionnelle du monde et non-positionnelle de soi, comme dit Sartre dans la Transcendance de l'Ego. Le sujet percevant et le sujet philosophant sont des structures impersonnelles à savoir, le " on ". C'est le " on " qui perçoit en moi, qui philosophe en moi. Je ne la saisis pas en train de percevoir, en train de philosopher. Je n'arrive pas à le localiser, à le fixer, à découvrir son " lieu ". Le " on " ou le sujet " percevant " est fuyant et presque insaisissable. Mais nous ne tardons pas à assumer ses réalisations comme étant les nôtres.

C'est à partir de ma situation individuelle (corps propre et conscience individuelle) que j'accède à la conscience transcendante. " On pourrait sans quitter l'attitude naturelle montrer comment les problèmes de totalité du monde naturel, suivi jusqu'à leur racine, finissent par motiver le passage à l'attitude transcendante " (c'est le point de vue d'Eugen Fink, le meilleur disciple de Husserl, cité par Merleau-Ponty à la page 280 de S.C.). Alors que Husserl parle du changement d'attitude grâce à la réduction phénoménologique, Eugen Fink et Merleau-Ponty affirment que même sans passer par la réduction phénoménologique, le philosophe se trouve dans l'obligation de passer à l'attitude transcendante. Selon Merleau-Ponty, l'attitude transcendante est quasi inévitable pour qui veut philosopher. C'est cela qui explique que dès son premier livre (S.C.), Merleau-Ponty affirme avec force que toute ses analyses du comportement se situent dans l'attitude transcendante.

" Ce qu'il y a de profonde dans la Gestalt d'où nous sommes partis, c'est l'idée de structure, la fonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant " (S.C., pp. 280-281). En parlant de la structure, Merleau-Ponty soutient la thèse de l'inséparabilité entre l'idée et le sensible (considéré comme doublure et profondeur de l'idée). Cette thèse sera plus explicitée dans le Visible et l'Invisible (pp. 195, 275 et 277), où il parle de lien entre la chair et l'idée, c'est-à-dire de la quasi-localité et de la quasi-corporéité de l'idée. " Les notions traditionnelles de la métaphysique (concept, idée, esprit, représentation) ignoraient la quasi-localité (ou quasi-corporéité) de la pensée, d'où la nécessité de les remplacer par

les notions de dimension, articulation, niveau, charnière, pivot, configuration, etc. (cf. V.I., pp. 195, 275 et 277; et p. 103 de la revue Esprit n° 6, article de Claude Lefort).

" L'idée du chiasme, c'est-à-dire tout rapport à l'être est simultanément prendre et être pris; la prise est prise, elle est inscrite, et inscrite au même être qu'elle prend. A partir de là, élaborer une idée de la philosophie: elle en peut être prise totale et active, possession intellectuelle, puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession. Elle n'est pas au-dessus de la vie, en surplomb. Elle est en-dessous. Elle est l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres. Ce qu'elle dit, ses significations, ne sont pas de l'invisible absolu: elle fait voir par des mots " (V.I., p. 319).

La philosophie, comme la littérature, fait voir par des mots. La philosophie, n'est pas dans l'invisible absolu, mais elle fait voir par des mots. Dans la mesure où elle étudie les structures, la philosophie exprime le concret, c'est-à-dire un composé du sensible et de l'idée, une jonction du sensible et de l'intelligence. Il n'y a plus de place pour l'idéalisme, au sens fort du terme, ni de l'emprisme, au sens premier du terme, mais il y a dépassement de ces courants, historiques antagonistes. La philosophie s'intéresse à la jonction, au croisement des avenues, aux intersections ou recoupements entre le sensible et l'idée, c'est-à-dire à la structure.

Il y a réhabilitation du corps parce qu'on veut atteindre le concret plutôt que l'abstrait. la réhabilitation du corps propre en philosophie a permis à Merleau-Ponty d'avoir un regard nouveau sur le réel, d'acquérir une autre manière d'expliquer et de signifier le passage du silence primordial à l'expression, une

nouvelle interrogation sur ce qu'aurait été la première communication entre les premiers hommes (gestuelle ou verbale?), etc. Le corps passe au premier plan et tout le reste vient après, car il est mon point de vue sur le monde, ce sans quoi rien ne peut se faire (ou avoir de sens).

Dans une certaine mesure, Merleau-Ponty considère la philosophie comme la foi perceptive s'interrogeant sur la foi perceptive (cf. V.I., p. 139). Par opposition aux autres interrogations, le propre de l'interrogation philosophique est de se tourner sur elle-même (réflexivité), de se demander aussi " ce que c'est questionner et ce que c'est répondre " (cf. V.I., p. 160). La philosophie part elle-même de la foi de " il y a le monde " plutôt que rien. Son entreprise est construite à partir de cette foi. Le monde est déjà-là avant ma naissance et continuera à rester là après ma mort. Ainsi, je ne peux me signifier qu'en tant que je suis un être qui est au monde avec autrui.

La philosophie de Merleau-Ponty est celle qui part de la conviction suivante: tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu par mon corps. Toute connaissance du monde, même celle de la science, ne peut se réaliser qu'à partir d'une vue qui est mienne (grâce à mon corps). Mon corps est ce à partir de quoi j'ai une vue mienne du monde par le biais de mon vécu. J'ai mon corps, et cela avant toute connaissance de mon corps et du monde. Le monde est vision du monde. Il n'y a de monde que devant mon corps, c'est-à-dire que le seul monde que je connais est celui auquel j'ai accès grâce à mon corps.

La philosophie est une interrogation continuée (cf. V.I., p. 345). " En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. Et en un sens, comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse: elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime " (V.I., pp. 203-204).

Dans la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty, l'intérêt pour le langage, est très grand. C'est à l'aide de l'étude du langage que Merleau-Ponty veut saisir l'originaire, le primordial, l'origine des origines de tout ce qui est. Le langage est au centre de tout ce que l'homme peut savoir, et tout l'effort de la philosophie consisterait à passer du silence à l'expression. Ce passage ne doit pas se réaliser " en survol ", " en surplomb ". Il doit se réaliser en tenant compte de notre enlèvement natal, de notre enracinement dans le corps et dans le monde.

L'une des idées forces qui traverse toute l'œuvre de Merleau-Ponty et qui peut servir de fil conducteur pour la comprendre, est résumée dans la phrase suivante: " C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens " (M.C., p. 33). Au dire de M. Théodore Geraets, " cette phrase des Médiations Cartésiennes (M.C.) de Husserl servira de Leitmotiv à tout l'effort philosophique de Merleau-Ponty. Cette phrase, toujours écourtée de la même façon, se trouve dans la Phénoménologie

de la perception (pp. 253-254), dans une discussion avec A. De Waelhens à Royaumont, en 1957, et dans Le Visible et l'Invisible (p. 171). Dans l'oeil et l'esprit nous trouvons cet écho: c'est donc l'être muet qui lui-même en vient manifester son propre sens " (Geraets, vers une nouvelle philosophie transcendantale, La Haye, 1971, p. 7).

Dans la perception, je réalise une expérience muette. Je ne dois pas m'arrêter-là, mais je dois nécessairement passer à l'expression (je dois me servir du langage pour signifier ce que je perçois). La philosophie de Merleau-Ponty est une philosophie du langage, un effort constant pour signifier l'expérience muette ou le perçu.

Le monde, mon corps et le langage sont les trois piliers de la philosophie de Merleau-Ponty. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler plus haut, et nous comptons y revenir ultérieurement dans la conclusion de notre travail.

CONCLUSION GENERALE.

Nous venons de consacrer neuf chapitres aux concepts susceptibles de nous dévoiler l'idée de philosophie chez Merleau-Ponty, et nous voulons récapituler les conclusions partielles de notre étude.

Chez Merleau-Ponty, l'idée de philosophie peut se définir et se comprendre à partir du concept de corps propre ou de corps vécu. Fondamentalement, " l'essence de l'homme " ne peut être cherchée que dans son " corps propre ". Mon corps ne me quitte jamais, je suis mon corps. C'est mon corps qui perçoit ou du moins je ne peux pas percevoir sans l'autorisation de mon corps. Mon corps est ce par quoi j'ai conscience du monde, un constituant jamais entièrement constitué... etc. Toutes ces expressions relatives au " corps propre " sont faciles à retrouver dans les livres de Merleau-Ponty, et je n'ai fait que souligner les parties les plus significatives.

L'idée de philosophie chez Merleau-Ponty, c'est que la réflexion philosophique, soucieuse de l'origine de nos connaissances de l'homme, des choses et de l'histoire, doit commencer par remettre le " corps propre " à sa juste place. Quelle est donc la place du " corps propre " en philosophie? A cette question, Merleau-Ponty s'est efforcé de répondre en prouvant que sa place est l'origine " (au point zéro) de toute philosophie et, partant, de toute connaissance. La connaissance et la philosophie n'ont de sens que pour un être ayant un " corps ou corps vécu ".

Mais, qu'y a-t-il d'entièrement nouveau dans l'idée de philosophie chez Merleau-Ponty? Qu'une originalité ne peut se

comprendre que par opposition aux philosophes qui ont négligé le " corps propre " au profit de l'âme (par exemple Descartes, qui considère l'âme comme la partie essentielle de l'homme). Pour Merleau-Ponty, le corps est la partie essentielle, voire la partie unique de l'homme. L'homme ne peut se dire homme que par et grâce à son corps. Il y a ainsi réhabilitation du " corps " en philosophie.

Aucune connaissance possible n'échappe à "mon corps " et toute connaissance porte la marque ou l'empreinte du " corps ". Or, mon corps est sensible. Toute connaissance porte donc la marque du sensible. Autrement dit, le sensible est à l'origine de toutes nos connaissances. Dans le cas de certaines connaissances qui peuvent paraître aujourd'hui comme totalement indépendantes du sensible, on a simplement oublié leur origine sensible ou on ne trouve plus l'opportunité d'en parler, c'est-à-dire de s'y référer.

Mon " corps " est au monde, et son contact (ou son commerce) avec le monde se réalise originellement dans la perception. La perception est de fait, et non de droit, le point de départ de nos connaissances, c'est-à-dire seule voie d'accès au monde. La perception n'est possible que pour un être ayant un " corps propre ".

Merleau-Ponty affirme avec force ce qui suit: " C'est mon corps qui perçoit, ou du moins je ne peux pas percevoir sans l'autorisation de mon corps ".

Parmi les organes de sens qui permettent à mon corps de percevoir, c'est la vue qui joue un rôle de premier plan chez Merleau-Ponty et chez les autres phénoménologues. Quand on parle des perceptions, ce sont surtout des perceptions visuelles

qui sont évoquées. Le "voir" est déterminant pour la philosophie phénoménologique. Il nous semble utile de citer la conclusion qui figure à la dernière page de la phénoménologie de la perception: " Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autre fonction que nous rapprendre à les voir bien, et il est vrai... " (P.P., p. 520).

Selon Merleau-Ponty, la fonction principale sinon unique de la philosophie est de " nous rapprendre à voir bien les situations historiques, le monde, les choses et les relations humaines ".

Mais qu'est-ce qu'il entend par " voir bien "? Comment s'assurer de " voir bien "? A cela, Merleau-Ponty répondait que " voir bien ", c'est voir de ses propres yeux et non pas à travers les yeux des autres. C'est ne rien accepter avant de porter son propre jugement. C'est avoir une vision proprement sienne des choses et du monde, et c'est vouloir sans relâche le recommencement perpétuel, etc. Le philosophe doit se donner comme tâche de rechercher la vérité dans les origines des connaissances disponibles, c'est-à-dire d'aller toujours au-delà des connaissances " ou " les choses elles-mêmes, selon Husserl ". Les intuitions originaires sont porteuses de vérité.

La recommandation selon laquelle il faut " rapprendre à voir bien le monde " comporte aussi le souci de Merleau-Ponty de découvrir le passage du silence originel à l'expression. Ce souci est toujours exprimé dans une expression tirée des Méditations Cartésiennes de Husserl; " c'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens ".

(M.C., p. 33, et V.I., p. 171).

L'effort du philosophe consisterait à retrouver "l'expérience encore muette", c'est-à-dire "les intuitions originaires", et à les signifier sans préjugés. Le philosophe a pour tâche de signifier les choses sans préjugés.

La philosophie, c'est la recherche du sens sauvage de nos connaissances, c'est-à-dire la recherche des fondements de nos connaissances. Ces fondements sont à rechercher dans le premier langage qui a brisé le silence originel en faisant passer à l'expression ce qui n'était encore qu'une expérience muette. D'où le rôle important du langage et de la philosophie du langage chez chaque philosophe. En étudiant le langage, on limite le nombre de faux problèmes philosophiques qui résulteraient des mauvaises interprétations.

Peut-on dire cependant que la puissance ou le pouvoir de signifier (de donner sens et valeur) réside dans le corps? Ou ce pouvoir est-il le corps lui-même? Cette puissance de signifier réside dans le corps de l'homme, et c'est elle qu'on nomme la "conscience". La "conscience" est inséparable du corps. Mon corps, c'est mon corps vécu, mon corps conscient. Merleau-Ponty distingue la "conscience naïve" d'avec la "conscience transcendantale". La première "conscience" est celle de tout le monde, tandis que la seconde est celle du "philosophe" ou du "chercheur en général".

Selon Merleau-Ponty, ma "conscience", tout comme ma "liberté", est enracinée dans mon corps et ne peut rien sans l'autorisation de mon corps. Contrairement à Husserl, pour qui l'ego transcendantal est dans une position inattaquable (exempte de tous les préjugés) et a le pouvoir de signifier en toute pureté, Merleau-Ponty trouve l'ego transcendantal

superflu et le remplace par le " corps propre ". L'homme garde toujours quelques préjugés. Il a un corps soumis à la maladie et au vieillissement. Il est né dans une famille (de père et de mère), en un lieu donné, et il a eu une éducation. La liberté de l'homme est et restera une liberté conditionnée. Merleau-Ponty rejette totalement l'ego transcendantal de Husserl, car il n'y a pas de réduction phénoménologique complète (" la réduction complète est impossible ") (cf. P.P., Introduction).

Merleau-Ponty s'attaque également à la conception sartrienne de la " liberté humaine " comme étant " sans condition et sans limites ". Merleau-Ponty fait remarquer à Sartre qu'il oublie le parcours de l'homme de sa naissance jusqu'au moment où il se reconnaîtra libre, de même que l'ensemble des facteurs qui ont rendu possible la découverte de la liberté. Selon Merleau-Ponty, et c'est aussi mon point de vue, la liberté est toujours conditionnée et limitée.

Une philosophie qui met le " corps " au centre de ses préoccupations et qui considère la perception (et plus principalement la perception visuelle) comme le point de départ de toute connaissance, ne peut être qualifiée que de " phénoménologie ", mais une phénoménologie qui revêt un sens nouveau par rapport à celle de Husserl. Merleau-Ponty rejette le projet phénoménologique initial visant à rehausser la philosophie au niveau des " sciences rigoureuses voire même exactes " (Husserl). Merleau-Ponty retient de la phénoménologie de Husserl l'attitude philosophique transcendantale (sans ego transcendantal), la nécessité de la méthode descriptive comme ce qui conduit à l'essence des choses, le besoin de commencer les recherches philosophiques par l'étude du langage (cf. T.2 des Recherches Logiques de

Husserl), la réhabilitation du corps en philosophie ((cf. philosophie de la *Lebenswelt* de Husserl, vers la fin de sa vie, les Méditations Cartésiennes et les Ideen II, etc.), et la recherche des fondements de la philosophie, c'est-à-dire la recherche de l'originaire et du contact naïf (direct).

La perception s'affirme comme ce à partir de quoi se réalise le contact naïf avec le monde.

La perception, qui fait l'objet des réflexions du philosophe, se réalise dans l'instant même, c'est-à-dire dans le présent.

Le présent est le temps privilégié des philosophes phénoménologues. Les phénomènes sont appréciés et analysés au moment même où ils se manifestent. Avant ou après, on n'a pas affaire aux mêmes phénomènes, malgré les ressemblances. Le " corps " est temporel, et la philosophie ne peut pas se réaliser hors du temps.

Le corps que j'avais en 1981 n'est pas identique à celui que j'ai aujourd'hui en 1987, et il en est de même de ma philosophie.

Dans la philosophie de Merleau-Ponty, le " corps propre " occupe une place centrale, comparable à celle de " l'ego transcendantal " chez Husserl. Le " corps propre " est le sujet philosophant. Le " corps propre " est le lieu différentiel, le lieu d'émergence du langage, de l'intelligence, de la conscience, de la liberté, de la temporalité et de la sexualité. Toutes les déterminations existentielles de l'homme sont marquées par le " corps propre ". Le " corps propre " est comme une sorte d'absolu auto-suffisant à partir duquel tout peut s'expliquer.

La philosophie de Merleau-Ponty, dans la mesure où elle est une réflexion sur le " corps propre " et ses possibilités, peut se caractériser positivement comme une philosophie de

l'ambiguïté. Le " corps propre " est une notion ambiguë, en ce sens qu'il n'est ni un corps, ni un corps purement physique ou physiologique, ni une âme séparable du corps, mais une structure dans laquelle le corps est toujours déjà lié à l'âme, toujours déjà un tout indivisible de l'âme et du corps. La philosophie a pour tâche de penser l'ambiguïté du " corps propre ". Le mode d'être de l'homme est celui d'être corporel et corporellement animé ou conscient, c'est-à-dire d'avoir un corps déjà lié à l'âme, c'est-à-dire d'être un lieu de jonction ou de fusion de l'âme et du corps.

L'existant humain existe sous le mode d'un être ayant " un corps propre ". le " corps propre " est la structure fondamentale à partir de laquelle les autres structures sont possibles et imaginables.

Mais qu'est-ce qui est réellement corporel dans le " corps propre "? Le " corps propre " n'est-il pas une " construction de l'esprit, à l'instar de " fait scientifique ", voire du " sujet (je) " de la philosophie égologique? Or comme nous avons déjà affirmé plus haut que le " corps-propre " correspond, dans la philosophie de Merleau-Ponty, au " sujet transcendantal " de Husserl, il convient logiquement d'affirmer que les deux concepts sont difficiles à expliquer. On peut dire simplement que le " corps-propre " se distingue de l'"ego transcendantal " dans ce sens qu'il ne peut pas élaborer une " métaphysique ". Il est le refus de la métaphysique et la recherche du concret qui s'efforce de rester le plus proche possible de la sensibilité (pour ne pas dire qu'elle s'enlise dans la sensibilité). Le " corps-propre " nous permet de parler de la " corporéité de l'idée ", de la " corporéité de la philosophie ", de la " corporéité de toute connaissance ". La corporéité au sens de Merleau-Ponty s'oppose à l'idéalité de Husserl (idéalité de la vérité, idéalité

des lois logiques, idéalité du sujet pur, idéalité de la philosophie, etc.). Si l'idéalité débouche sur l'idéalisme, la corporéité déboucherait analogiquement sur le "corporéisme". C'est sans doute à ce "corporéisme" que Bernard Sichère pensait en intitulant son livre "Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie". A première vue, l'expression "corporéisme" peut sembler choquante mais il n'y a pas un autre mot qui puisse vraiment la remplacer.

Le corporéisme " peut être défini comme la tendance philosophique qui ramène tout au corps et qui place le corps au centre des réflexions philosophiques ou autres. On réfléchit sur le " corps " comme ce à partir de quoi la réflexion est possible, c'est-à-dire qu'on considère que le corps n'est un objet que devant lui-même et qu'il est le sujet des autres objets semblables (le corps d'autrui) ou dissemblables (objets en général).

Le " corporéisme " désignerait ainsi la tendance philosophique selon laquelle il y a " réflexivité corporelle " ou " corporéité réflexive ", un " touchant-touché ", un " regardant-regardé ".

Si on peut considérer le "sujet" comme la grande découverte de la philosophie moderne, le "corps-propre" marque le début d'une ère nouvelle pouvant servir, sous un certain angle, de transition entre d'une part la philosophie du sujet (ou l'égologie) et, d'autre part la philosophie sans sujet (p. ex. la philosophie analytique). Si le "corps-propre" n'avait que le rôle de référence première et dernière on dirait de Merleau-Ponty qu'il est le précurseur de la philosophie analytique en France. Mais chez lui, le "corps-propre" est un sujet. Il a un rôle actif et n'est pas simplement un référent. Comme on ne sait pas exactement ce qui est sujet dans le

"corps propre"; les autres philosophes, devant cette substitution qui ne gagne pas en clarté, décentralisent la philosophie et la philosophie devient sans sujet précis.

En mettant le "corps propre" au centre de ses réflexions philosophiques Merleau-Ponty se propose de réaliser une philosophie du concret, une ontologie, et non pas une métaphysique (qui est une philosophie de l'abstrait). La structure "corps-propre" se veut concrète, par opposition à la structure du "je pur" qui paraît trop abstrait.

Le "corps propre", c'est la jonction de l'âme et du corps, c'est le "corps conscient" ou l'"existence incarnée", etc. En définissant le "sujet philosophant" comme un "sujet incarné" ou un "corps propre", Merleau-Ponty introduit une nouvelle dimension en philosophie, à savoir la capacité qu'a le sujet de recevoir et de donner un sens. Avant Merleau-Ponty, les philosophes ont mis l'accent sur la capacité qu'a le sujet de donner un sens. Par contre, Merleau-Ponty montre que le sujet reçoit, c'est-à-dire qu'il est affecté par les choses qui lui suggère leur sens.

Dire que le "corps propre" est le "sujet percevant et philosophant", c'est dire que les connaissances humaines portent toujours à la fois la marque de la sensibilité et de la rationalité pure ou spiritualité. "Le corps propre" est une structure ambiguë. Son ambiguïté se reflète dans la perception, dans le temps, dans l'existence, etc. La tâche du philosophe est de penser l'ambiguïté, et non pas de l'éviter. "Les choses et les instants ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre pour former un monde qu'à travers cet être ambigu qu'on appelle une subjectivité, ne peuvent devenir co-présents que d'un certain

point de vue et en intention. (...) La chose et le monde n'existent que vécus par moi ou par des sujets tels que moi, puisqu'ils sont l'enchaînement de nos perspectives, mais ils transcendent toutes les perspectives parce que cet enchaînement est temporel et inachevé. "

(P.P., pp. 348-285). " On s'aperçoit que l'être objectif a ses racines dans les ambiguïtés du temps. " (P.P., pp. 383-384).

L'existence est ambiguë. " Cette ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition. Le temps est un milieu auquel on ne peut avoir accès et qu'on ne peut comprendre qu'en y occupant une situation et en le saisissant tout entier à travers les horizons de cette situation. Le monde, qui est le noyau du temps, ne subsiste que par ce mouvement unique qui disjoint l'appréhété du présent et les compose à la fois, est au contraire le lieu même de l'équivoque. " (cf. P.P., p. 383).

Le philosophe a pour tâche de penser l'ambiguïté du temps, de l'existence, de la conscience, de la perception, du corps propre, de la subjectivité, etc. Le philosophe est dans le temps, et il ne peut comprendre le temps qu'en étant situé dans le temps. Le philosophe comprend le monde en étant situé dans le monde. Il en est de même pour sa compréhension de l'espace, de la sexualité et de la liberté. Avant de réfléchir sur la liberté, la temporalité, la sexualité, l'espace, le monde, etc., le philosophe est déjà libre, temporel, sexué, spatial, être-au-monde, etc. Autrement dit, le sujet philosophant a les mains liées, il n'est pas indépendant de ce qu'il est déjà. Bien au contraire, il doit partir de ce qu'il est déjà pour aller vers ce qu'il a à être. Il est impliqué dans ses objets, et les connaissances auxquelles il aboutit portent la marque de cette implication. C'est en tant qu'il est un " corps propre " qu'il se

présente comme une structure ambiguë qui n'est ni corps physique, ni conscience pure mais le composé de deux. En tant que composé de l'âme et du corps, il reçoit et donne du sens. Il est continuellement un va-et-vient, c'est-à-dire un " existant ". " On ne philosophe pas en quittant la situation humaine: il faut, au contraire, s'y enfoncer " (E.Ph., p. 28).

Chez Merleau-Ponty, l'idée de philosophie est un sujet vaste et intéressant. Nous nous sommes donné quelques limites pour l'aborder, et nous estimons que celui qui s'est donné la peine de nous lire depuis le début a découvert, chemin faisant, l'essentiel de notre étude. Nous achevons ici le texte de la thèse de doctorat, mais nos réflexions vont se poursuivre.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES LUS ET UTILISES

I. Bibliographies consultées

- 1) La bibliographie d'André Robinet, in Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, P.U.F., 1963, pp. 119-120.
- 2) La bibliographie complète de l'existentialisme, in Revue Internationale de philosophie, n° 9 de Juillet 1949.
- 3) La bibliographie complète de Merleau-Ponty par Théodore GERAETS dans Vers une philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty, La Haye, 1971, pp. 200-209.
- 4) Bibliographie de Maurice Merleau-Ponty, par Alexandre Métraux, in Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme, Xavier Tilliette, Editions Seghers, Paris, 1970, pp. 173-186.

II. Ouvrages et articles de Merleau-Ponty

A) Ouvrages de Merleau-Ponty

- 1) La structure du comportement, Paris, P.U.F., (S.C.) 1942; VIII-395 pages; (4^e éd. en 1960).
- 2) Phénoménologie de la perception, (P.P.) Paris, Gallimard (TEL), c 1945; XVI-531 p.
- 3) Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste, Paris, Gallimard, 1947 et 1980 (H.T.)
- 4) Sens et Non-sens, Paris, Nagel, 1948, 380 p. (Ve éd. c 1965, Ed. Nagel, Genève (Suisse), 331 pages) (S.N.S.)

- 5) Eloge de la philosophie, (leçon inaugurale faite au collège de France, le jeudi 15 janvier 1953, Gallimard, 1953 (E.Ph.))
- 6) Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955 (collection Idées). (A.D.), 341 pages.
- 7) Signes, Gallimard, 1960, 435 p. (S.)
- 8) Le visible et l'invisible, (suivi de notes de travail), Paris, Gallimard, 1964, collection Bibliothèque des Idées, 360 pages. (Textes établi par LEFORT et accompagné d'une postface). (V.I.)
- 9) L'oeil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1964, 95 p., (O.E.)
- 10) La prose du monde, texte établi et présenté par Claude LEFORT, Gallimard, Paris, 1969, 211 pages (P.M.).

B) Articles de Merleau-Ponty

- 1) "Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques", dans le Bulletin de la Société française de philosophie, 41e année, 1947 (séance du 23 nov. 1946), pp. 119-135, discussion pp. 135-153.
- 2) "Jean-Paul Sartre ou un auteur scandaleux", dans Sens et Non-sens, pp. 73-84 (texte publié dans le Figaro littéraire, 2e année, no 85, 6 déc. 1947).
- 3) "L'homme et l'adversité", (conférence du 10 sept. 1951), dans La connaissance de l'homme au XXe siècle, Rencontres internationales de Genève, 1951; et dans Signes, pp. 284-308.
- 4) "Sur la phénoménologie du langage", dans Problèmes Actuels de la Phénoménologie, Actes du premier Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Paris, Desclée - De Brouwer, 1952 pp. 89-109; et dans Signes, pp. 105-122.

- 5) " La France et l'Afrique " (interview), dans l'Express, no 375, 21 août 1958, pp. 12-13; et dans Signes, "Sur Madagascar", pp. 408-418.
- 6) " Commentaire sur l'idée de la phénoménologie ", dans Husserl, cahiers de Royaumont, (Philos. III), Ed. de minuit, Paris, 1959; intervention de Merleau-Ponty, pp. 157-159.
- 7) " Le philosophe et son ombre ", dans Edmund Husserl, 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959 (Phaenomenologica 4), pp. 195-220; dans Signes, pp. 201-228.
- 8) Husserl aux limites de la phénoménologie, (traduction et commentaire de textes de sa dernière philosophie), in Résumés de cours (collège de France, 1952-1960), pp. 159-170.
- 9) " Un inédit de Maurice Merleau-Ponty " dans la Revue de métaphysique et de morale, 67e année, 1962, no 4, pp. 401-409. (I.M.P.)
- 10) " La philosophie de l'existence " causerie prononcée en 1959 à la Maison canadienne de la cité universitaire, dans Dialogue, 5è année, 1966, no 3, pp. 307-322.
- 11) Les philosophes célèbres, ouvrage publié sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, Paris, 1956, 46 pages Introduction aux différentes périodes par Merleau-Ponty, pour la plupart républiées dans Signes sous le titre: " Partout et nulle part ".

C) Cours de Merleau-Ponty (Résumés de cours)

- 1) L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biram et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-1948),

- recueillies et rédigées par Jean DEPRUN, Paris, Vrin, 1968 (1978), 135 pages.
- 2) Les sciences de l'homme et la phénoménologie, (cours de 1951-52), Les cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951, 56 pages.
 - 3) Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même, Bulletin de Psychologie, tome XVII, nov. 1964, (M.P.S.)
 - 4) Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960, Gallimard, 1968, 182 pages (édités par Claude LEFORT).

III. Liste des ouvrages et articles sur Merleau-Ponty

- 1) ALQUIE (R.), Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Merleau-Ponty, dans Fontaine, no 59, Paris, 1947.
- 2) BREDA, H.L. Van, "Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain" dans La Revue de Métaphysique et de morale, oct.-déc., 1962, pp. 410-430.
- 3) CAILLOIS (Rol.), (1) Note sur l'analyse réflexive et la réflexion phénoménologique, dans Deucalion, Paris, 1946.
- (2) De la perception à l'histoire, in Deucalion II.
- (3) Destin de l'humanisme marxiste (à propos de Humanisme et Terreur), dans " Critique ", mars 1948.
- 4) DUFRENE, M., "Maurice Merleau-Ponty", dans Les Etudes Philosophiques, 1962, no 1, pp. 81-92.
- 5) GERAETS, Th., Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à "la phénoménologie de la perception", La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

- 6) LACROIX, Jean, "Un philosophe de l'ambiguïté": Maurice Merleau-Ponty, dans Panorama de la philosophie française contemporaine, P.U.F., Paris, 1966, pp. 140-147.
- 7) LEFEUVRE (Michel), Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie du Corps, de l'Être et du Langage, Librairie Klincksieck, 1976, 372 pages.
- 8) RICOEUR, P., "Hommage à Merleau-Ponty", dans Esprit, no 296, 6 juin 1961, pp. 1115-1120, (repris du numéro du 11 mai des Nouvelles littéraires).
- 9) ROBINET, (André), Merleau-Ponty ((Sa vie, son Œuvre et un exposé de sa philosophie), Paris, P.U.F., 1963.
- 10) SARTRE, (Jean-Paul), "Merleau-Ponty vivant" dans Les Temps Modernes, 1961-1962 -17), no 184-185 (oct. 1961), pp. 304-376; et dans Situations IV, Gallimard, Paris, 1964, pp. 189-287.
- 11) SICHERE, (Bernard), Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie, édition Grasset, Paris, 1982, 252 pages.
- 12) TILLIETTE (Xavier), (1) Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme, Paris, Editions Seghers, 1970, 186 pages (Collection " Philosophes de tous les temps ", dirigé par André Robinet).
- (2) Une philosophie sans absolu: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), in ETUDES (Revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus, 94e année, tome 310 de la collection de Juillet-Août-Septembre 1961), Paris, 1961, pp. 215-229.
- 13) PARIENTE (J.-Cl.), Lecture de Merleau-Ponty, in CRITIQUE (Revue générale des publications françaises et étrangères), Editions de Minuit, Paris, Juillet 1962, pp. 957-974 et 1067-1078.

- 14) WAELHENS, (Alphonse de), Pour Merleau-Ponty, in L'ARC (Cahiers méditerranéens), no 15, 1961, pp. 63-67.
- (1) Une philosophie de l'ambiguïté, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1951.
- (2) "Situation de Merleau-Ponty", dans Les temps Modernes, 1961-62, (17), no 184-185 (oct. 1961) pp. 377-398.
- (3) La philosophie du langage selon Merleau-Ponty dans Existence et Signification, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1958.
- 15) Revue L'ARC, no 46, 1971 (numéro consacré à Maurice Merleau-Ponty, avec un important article de Claude LEVI-STRAUSS, De quelques rencontres, pp. 43-47).
- 16) Revue Esprit, no 6, Juin 1982 (numéro spécial consacré à Maurice Merleau-Ponty).

III. Liste des (autres) ouvrages cités ou lus

- 1) ALQUIE (Ferdinand), Solitude de la raison, Paris, 1966, 192 pages avec deux articles sur Merleau-Ponty, pp. 127-151 et pp. 152-156.
- 2) BAERTSCHI (Bernard), L' "Idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie, Revue de Théologie et de philosophie, 113 (1981), pp. 109-122. (Conférence présentée à la Société romande de philosophie à Genève, Lausanne et Neuchâtel, pendant l'automne 1979).
- 3) BLANCHET (Léon), Les Antécédents historiques du " je pense, donc je suis ", Paris, Alcan. 1920, 319 pages.

- 4) BRENTANO (Franz), Psychologie du point de vue empirique, trad. en français par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, (1943) 1944, 461 pages.
- 5) BOUVERESSE (Jacques), (1) Le philosophe chez les autophages, Editions de Minuit, 1984 (Collection " Critique "), 186 pages;
- (2) rationalité et Cynisme, Ed. de Minuit, 1985, 232 pages, Collection " Critique ".
- 6) CHARRON (Ghyslain), Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Canada, 1972.
- 7) CHRISTOFF (Daniel),
 - Liberté, responsabilité, innocence, in Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française sur LA LIBERTE, 13-16 septembre 1949 à Neuchâtel, pp. 58-63.
 - Le temps et les valeurs (Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale), Préface de Arnold Reymond, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1945.
 - Que signifie philosopher?
(Extrait de " Etudes de Lettres ", 27^e tome, no 3, décembre 1957), Lausanne, 1957, 14 pages (Leçon inaugurale prononcée le 26 nov. 1956 à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, par M. Daniel Christoff, titulaire de la chaire de philosophie.
 - HUSSERL ou le retour aux choses, Ed. Seghers, 1966.
- 8) DESCARTES (René), (1) Discours de la méthode, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

- (2) Les passions de l'âme, Introd. et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, J. Vrin, 1955, (1679).
- 9) FINK (Eugen), De la phénoménologie, Ed. de Minuit, 1974.
- 10) GOLDSCHMIDT (Victor) Le système stoïcien et l'idée du temps, Paris, J. Vrin, 1969, 247 pages.
- 11) GURWITCH (Aron), Théorie du champ de la conscience, Desclée de Brouwer, c 1957, 347 pages.
- N.B. Gurwitsch, Prof. de philosophie à la Brandeis University / U.S.A.
- 12) GRANEL (Gérard), Le sens du temps et de la perception chez E. HUSSERL, Ed. Gallimard, 1968.
- 13) HEIDEGGER (Martin), Interprétation phénoménologique de la " Critique de la raison pure " de Kant, Gallimard, 1982.
- 14) HEIDSIECK (François), Ontologie de Merleau-Ponty, P.U.F., 1971.
- 15) HENRY (Michel), L'essence de la manifestation, P.U.F., 1963, (tome I, pp. 1-475 pages et tome 2, pp. 447-908 pages).
- 16) HUSSERL (Edmund), (1) Recherches logiques, traduction de Logische untersuchungen, tomes I et II 1900-1901 par Hubert ELIE avec la collaboration de Lothar KELKEL et René SCHERER (le tome II a deux volumes), Paris, P.U.F., 1960-1964 (Collection EPIMETHEE).
- N.B. EN Français, nous disposons de trois tomes en quatre volumes de Recherches logiques.
- (2) L'idée de la phénoménologie, 1907 (Cinq leçons prononcées par Husserl à l'Université de Goettingue en 1907, comme introduction à un cours sur la constitution des choses spatio-temporelles. Texte original: Die Idee

der Phänomologie.), P.U.F., 1970, 136 pages (trad. de l'allemand par Alexandre LOWIT).

- (3) Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, trad. de IDEEN ZU EINER REINEN PHÄNOMENOLOGIE UND PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE tome I: Introduction générale à la phénoménologie pure, traduit par Paul RICOEUR, Edition Gallimard, 1950 (tome I publié en allemand en 1913).

Tome II: Recherches phénoménologiques pour la constitution (Phänomenogische untersuchungen zur konstitution herausgegeben von Marly BIEMEL, c Haag, Martinus Nijhoff, 1952), traduit par Eliane ESCOUBAS, P.U.F., 1982, (Université de Toulouse le Mirail), collection Epiméthée, 418 pages.

- (4) Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie), trad. de l'allemand par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 1969, 136 pages.

N.B. Ce texte regroupe 4 conférences de Husserl à Paris, Université de Sorbonne, les 23 et 25 février 1929. Ces conférences ont été complétées par Husserl et publiées d'abord seulement dans la traduction française en 1931 à Paris chez Vrin. Le texte allemand, resté inédit, n'a été publié qu'en 1950 à la Haye chez Nijhoff (Collection Husserliana I).

- (5) La crise de l'humanité européenne et la philosophie, avec un essai sur la grammaire de Husserl par Jean-Marc GUIRAO, trad. par Paul RICOEUR, Paris, Aubier Montaigne, 1977, 172 pages en livre de poche.

- (6) La philosophie comme science rigoureuse, 1911 (Introduction, traduction et commentaire par Quentin Lauer), P.U.F., 1954.
- (7) Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, trad. de l'allemand par Henri DUSSORT, Paris, P.U.F., 1964 (Epiméthée).
- (8) L'origine de la géométrie, P.U.F., Paris, 1962 (traduction et introduction de Jacques DERRIDA), collection Epiméthée, 219 pages.
- (9) La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. de: Die krisis europäischer Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936 (Husserliana VI, La Haye, Nijhoff, 1954) par GRANEL, Paris, Gallimard, 1976, 589 pages.
- N.B. En 1936, la revue Philosophia paraissant à Belgrade a publié en allemand le texte des conférences prononcées cette même année par Husserl à Prague, sous le titre "Die krisis..." Ces leçons forment le début du texte (inachevé) publié plus tard. Ces leçons ont été traduites et publiées en 1949 par les Etudes philosophiques. Le texte entier de la "krisis" auquel Husserl avait continué de travailler n'a été publié qu'en 1954 à La Haye chez Nijhoff (Collection Husserliana VI). C'est ce texte qui a été traduit ensuite par GRANEL.
- (10) Husserl (3e colloque philosophique de Royaumont, 1957, Paris) Ed. de Minuit, Paris, 1959 (cahiers de Royaumont, Philosophie, III).
- 17) LEFEBVRE (Henri), Georg Luckàcs, (conférence prononcée à l'Institut Hongrois de Paris le 8 juin 1955 et publiée par Patrick TORT dans Etre marxiste aujourd'hui, Aubier Montaigne, Paris 1986, 152 pages.

- 18) MOREAU (Joseph), L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception, Paris, P.U.F., 1960 (Bibl. de Philosophie Contemporaine).
- 19) MURALT (André de), (1) L'idée de phénoménologie. L'exemplarisme husserlien, Paris, P.U.F., 1958.
 (2) La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique, Paris, J. Vrin, 1985, 207 pages (Recueil de 9 articles déjà publiés dans les revues différentes).
- 20) PRUCHE (Benoît), L'homme de Sartre, Arthaud, 1949 (Collection structure de notre temps).
- 21) RUSSEL (Bertrand), (1) Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours, (Trad. de l'anglais par Hélène kern) Gallimard, 1952, 909 p. (848 pages + index et table des matières).
 (2) Théorie causale de la perception, in l'analyse de la matière, Payot, Paris, 1965, pp. 159-174.
- 22) SAINT AUGUSTIN, Les Confessions, livre XI, trad. par Joseph Trabucco, t. II, Paris, Librairie Garnier Frères. (N.B. chap. XIII à XXXI traitent du temps). Texte établi et traduit par Pierre Labiolle, 5^e éd., Paris, " Les Belles Lettres ", 1947-1950.
- 23) SARTRE (JEan-Paul), (1) La transcendance de l'Ego (Esquisse d'une description phénoménologique), Paris, Vrin, 1966 (c. J. Vrin 1965) (écrit en 1934).
 (2) L'être et le néant (Essai d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard, 1943 (Nous citons la 8^e édition).
 (3) Situation I.
- 24) RICHIR (Marc), Qu'est-ce que la phénoménologie? Hachette, 1987, 160 pages (N.B. Richir Marc est directeur de la revue: La liberté de l'esprit).

IV Dictionnaires

- 1) Le Robert Méthodologique (Dictionnaire méthodologique du français actuel), Rédaction dirigée par Josette REY-DEBOVE, Docteur ès Lettres, Le Robert, paris, 1982.
- 2) LAROUSSE (Dictionnaire des difficultés de la langue française), par Adolphe V. Thomas, chef correcteur des Dictionnaires Larousse, Paris, Librairie Larousse, 1971, 435 pages.
- 3) Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 10^e édition revue et augmentée, paris, P.U.F., 1968.