

Eran Dorfman

Réapprendre à voir le monde

*Merleau-Ponty face
au miroir lacanien*



Springer

RÉAPPRENDRE À VOIR LE MONDE

PHAENOMENOLOGICA

COLLECTION FONDÉE PAR H.L. VAN BREDa ET PUBLIÉE
SOUS LE PATRONAGE DES CENTRES D'ARCHIVES-HUSSERL

179

ERAN DORFMAN

RÉAPPRENDRE À VOIR LE MONDE

Merleau-Ponty face au miroir lacanien

Comité exécutif:

Directeur R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven) Secrétaire J. Taminiaux (Centred' études
phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Membres: S. Ijsseling (Husserl-Archief,
Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve),
D. Lories (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), U. Melle (Husserl-
Archief, Leuven)

Conseil scientifique:

R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta),
E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens
(Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de
Nice), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington),
K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln),
D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA),
J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini
(Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America,
Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

ERAN DORFMAN

RÉAPPRENDRE À VOIR LE MONDE

Merleau-Ponty face au miroir lacanien



A C.I.P. Catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-1-4020-5430-3 (HB)

ISBN 978-1-4020-5431-0 (e-book)

Published by Springer,
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

www.springer.com

Printed on acid-free paper

All Rights Reserved

© 2007 Springer

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Ce livre est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris XII. Je tiens à remercier Mme Eliane Escoubas pour sa direction dévouée qui m'a permis d'éviter nombre de pièges au cours de ce long travail, Messieurs Bruce Bégout, Jacob Rogozinski et Philippe Van Haute pour leurs remarques pertinentes qui ont contribué à la clarification de certains points obscurs, Messieurs Nicolas Monseu et David Taïeb pour leur travail linguistique attentionné et rigoureux qui a rendu cet ouvrage plus agréable à lire, et enfin, Stéphane Kelil pour son si précieux soutien stylistique, moral et perceptif.

*Le moindre étudiant, depuis
Nietzsche, répudierait rondement la
philosophie s'il était dit qu'elle ne
nous apprend pas à être de grands
vivants.*

(Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

MERLEAU-PONTY :

- SC – *La Structure du Comportement*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1990 [1942]
- PhP – *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945
- SnS – *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1996 [1948]
- EP – *Eloge de la philosophie*, Paris : Gallimard (coll. Folio), 1989 [1953]
- S – *Signes*, Paris : Gallimard, 1960
- OE – *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard (coll. Folio), 1985 [1964]
- VI – *Le Visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964
- RC – *Résumés de cours*, Paris : Gallimard, 1968
- PM – *La prose du monde*, Paris : Gallimard, 1969
- Na – *La nature*, Paris : Seuil, 1994
- PP – *Le primat de la perception*, Paris : Verdier, 1996
- P1 – *Parcours*, Paris : Verdier, 1997
- NOG – *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris : PUF, 1998
- P2 – *Parcours deux. 1951–1961*, Paris : Verdier, 2000
- PPE – *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Paris : Verdier, 2001
- Ca – *Causeries 1948*, Paris : Seuil, 2002
- IP – *L'institution. La passivité*, Paris : Belin, 2003

LACAN :

- DPP – *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris : Seuil, 1975
- E – *Écrits*, Paris : Seuil, 1966
- S-I – *Le séminaire I – Les écrits techniques de Freud*, Paris : Seuil, 1975
- S-II – *Le séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1978
- S-III – *Le séminaire III – Les psychoses*, Paris : Seuil, 1981
- S-VII – *Le séminaire VII – L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986
- S-XI – *Le séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973
- S-XV – *Le séminaire XV – L'acte psychanalytique (1967–1968)*, exemplaire dactylographié
- AE – *Autres Écrits*, Paris : Seuil, 2001

Première Partie

INTRODUCTION

«La vraie philosophie est de rapprendre 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 main 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’exerçant¹.»

Notre étude aura pour tâche d’élucider ce passage, écrit par Maurice Merleau-Ponty dans l’avant-propos de sa *Phénoménologie de la perception*. S’agit-il d’une nouvelle notion de la philosophie comme *apprentissage*, non seulement d’un regard *théorique* sur le monde, mais aussi et surtout d’un regard *engagé*, un regard qui est déjà *dans* le monde ? La philosophie pourrait-elle nous apprendre comment «prendre en main notre sort », comment faire de notre histoire personnelle une histoire racontée, inventée et créée par la réflexion ? Quelle pourrait donc être cette réflexion en tant qu’*acte violent* ? Est-ce une philosophie qui se mêle à la vie, qui se confond avec elle tout en la rappelant, en la réapprenant, une façon oubliée de *regarder* qui est en même temps une façon oubliée de *vivre* ? Et de quelle vie s’agit-il ? Celle du philosophe même, de ses lecteurs ou de l’homme en tant que tel ?

Ce sont ces questions qui vont nous occuper dans les pages qui suivent. Nous examinerons les tensions entre la théorie et la pratique, la réflexion et la vie, l’attitude philosophique et l’attitude naturelle et, enfin, entre le philosophe et le sujet empirique. Ces tensions ont pourtant tendance à disparaître dans le discours philosophique sage et scolaire. Les faire réapparaître semble donc une partie intégrante de ce projet de «réapprendre² à *voir* le monde», projet qui ne peut se faire, semble-t-il, qu’en ranimant le *discours* philosophique.

¹ PhP, p. XVI.

² Au verbe utilisé ici par Merleau-Ponty de «apprendre», nous préférons celui de «réapprendre» qui souligne l’idée de réitération. Notons que le philosophe lui-même emploie indifféremment les deux termes.

L'entreprise de Merleau-Ponty n'est pas pour autant sans racine. Elle remonte à la maxime husserlienne «aux choses mêmes» : «choses» auxquelles la philosophie, ou plus exactement la phénoménologie, tâche de «retourner». Pour Edmund Husserl, aussi bien que pour Merleau-Ponty, la philosophie consiste à retrouver un contact originaire et primordial avec les choses, contact que notre perception habituelle nous fait oublier et que la phénoménologie dévoile en le ressaisissant. Mais comment le fait-elle? Est-ce par un saut définitif vers le domaine primordial ou bien par une sorte d'apprentissage lent et fastidieux? Comment trouver ce domaine et comment le saisir? Ces difficultés concernent l'essence même de la phénoménologie, et tout l'avant-propos de Merleau-Ponty tente de répondre à cette question apparemment simple : *qu'est-ce que la phénoménologie?*

* * *

Notre étude consistera en une lecture de la *Phénoménologie de la perception*, d'abord étudiée pour elle-même et ensuite à travers le prisme de la théorie psychanalytique de Jacques Lacan. Mais, avant d'entamer notre lecture, essayons de resituer brièvement cette démarche de «revenir aux choses mêmes», démarche nommée par Husserl «réduction phénoménologique». Si cette notion s'affirme en été 1905³, nous pouvons déjà en attester l'usage dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*⁴, un cours professé par Husserl au début de cette année 1905. Husserl y affirme que la recherche doit commencer par la mise «hors circuit» du temps (ainsi que de l'espace) *objectif*, en faveur du temps (et de l'espace) *apparaissant* en tant que tel. Ce dernier est le temps *originaire*, le temps de l'*expérience*, le temps *vécu*, ou encore le temps *immanent*⁵. Cette démarche permet d'arriver à une donnée absolue dont «la mise en doute serait vide de sens⁶». Mais il est important de constater que malgré la

³ Cf. F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris : PUF, 1995, p. 42.

⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. *Husserliana Band X*, Haag : Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1983.

⁵ *Ibid.*, pp. 6–9.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

« mise hors circuit » du temps objectif, Husserl tâche moins de l'abandonner que d'indiquer les *rappports* entre le temps immanent ou phénoménologique et le temps transcendant ou objectif : « nous sommes intéressés par le fait que dans ces vécus des *Datas* “objectivement temporels” sont *visés*⁷. » Ce geste de « viser » va recevoir le nom d'*intentionnalité*, et c'est par elle que le phénoménologue tâche de maintenir un contact avec tout ce qui transcende la conscience, avec l'objectivité « dérivée » qui est pourtant toujours déjà à l'horizon, toujours déjà dans l'« intention » du temps et de l'espace originaires.

Cette objectivité qu'il faut mettre hors jeu, tout en gardant un certain contact avec elle, est explicitée dans le cours de 1907, *L'idée de la phénoménologie*⁸, où Husserl fait la distinction entre l'attitude philosophique et ce qu'il appelle « l'attitude d'esprit naturelle ». Dans cette dernière attitude, « nous sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers *les choses* qui dans chaque cas nous sont données – qu'elles le soient, cela va pour nous de soi⁹ ». La réduction phénoménologique a donc pour but de mettre hors jeu cet aspect de l'existence des choses qui va de soi, sans « rien présupposer comme *déjà donné*¹⁰ ». La réduction est l'exclusion de « toutes thèses transcendantes », à savoir tout ce qui « n'est pas présent en personne mais est “visé au-delà”¹¹ ». Par conséquent, le monde extérieur ne disparaît pas mais devient *phénomène*, c'est-à-dire un être dont le sens se présente « en personne » auprès du phénoménologue. La tâche de ce dernier consiste en effet « à saisir le sens de la donnée absolue, de la clarté absolue de la présence, qui exclut tout doute ayant un sens, à saisir en un mot le sens de l'évidence qui est une vue absolue, qui saisit “en personne”¹². » Est-ce à dire que l'attitude naturelle accepte comme allant de soi l'existence des choses qui ne lui sont pas présentes « en personne » ? Dans ce cas, comment affirmer que cette attitude nous tourne vers les choses « qui dans chaque cas nous sont données » sans risquer la contradiction ?

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Husserliana Band II*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 1990.

⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

¹² *Ibid.*, p. 111.

C'est dans *Idées I*¹³, publié en 1913, que Husserl explicite les rapports entre la réduction phénoménologique et l'attitude naturelle. Il affirme que selon la « thèse générale » qui correspond à l'attitude naturelle, le monde est toujours là comme réalité, comme monde existant¹⁴ : « *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle*; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : *par conséquent tout ce monde naturel* qui est constamment “là pour nous”, “*présent*”, et ne cesse de rester là à titre de “réalité” pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses¹⁵. »

L'attitude naturelle est donc une *croyance* en l'existence du monde. Pour la mettre entre parenthèses, la phénoménologie effectue l'*époché* : elle s'abstient de tout jugement quant à l'existence du monde extérieur « réel », nous proposant une nouvelle version du doute cartésien. Cela dit, nous avons vu que la mise hors circuit de l'attitude naturelle ne visait pas l'annulation du monde, mais, au contraire, son apparition en tant que phénomène. Que deviendra donc l'attitude naturelle *après* la réduction phénoménologique ? Quel est le *phénomène* de l'attitude naturelle ?

A vrai dire, si Husserl parle de l'attitude naturelle, son intérêt ici se porte surtout sur l'attitude *naturaliste*, l'attitude des sciences de la nature qu'il qualifie de *dogmatique*, tout en précisant que ce terme ne doit pas être pris au sens péjoratif¹⁶. Mais, dès lors, se pose une question cruciale : l'attitude naturelle comme attitude de « l'homme de la rue », du sujet empirique, est-elle la même que l'attitude dogmatique de la science ? La différence entre l'attitude naturelle et l'attitude naturaliste est précisée dans *Idées II*¹⁷, que Merleau-Ponty a déjà lu en 1939¹⁸, treize ans

¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – erstes Buch. Husserliana Band III*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1985.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – zweites Buch. Husserliana Band IV*, Haag : Martinus Nijhoff, 1952, trad. fr. par E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie – Livre II*, Paris : PUF, 1983.

¹⁸ Pour la lecture merleau-pontienne de Husserl et de Fink, cf. H. L. Van Breda, « Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain », in *Revue de métaphysique et de morale*, 67 :4, 1962, pp. 410–430.

avant sa publication en 1952. Husserl y parle d'une « nouvelle » attitude « fort naturelle (*natürlich*) mais non relative à la nature (*natural*)¹⁹ ». Cette nouvelle attitude naturelle est l'attitude *personnaliste* :

Tout autre est l'*attitude personnaliste* dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble, quand nous parlons les uns avec les autres, quand nous nous serrons la main pour nous saluer, quand nous sommes en rapport les uns avec les autres dans l'amour et l'aversion, le sentiment et l'action, la parole et la discussion ; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses qui nous environnent justement comme notre environnement et non, comme dans les sciences de la nature, en tant qu'une nature « objective ». Il s'agit, entendons-nous bien, d'une attitude entièrement naturelle et non d'une attitude artificielle qu'il faudrait avant tout acquérir et maintenir à l'aide d'expédients particuliers. Dans la vie naturelle de l'*ego*, nous ne considérons donc pas toujours le monde de façon naturaliste, et même cette façon de le considérer est rien moins que prépondérante²⁰.

La différence entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste correspond-elle à deux façons distinguées de *vivre*, l'une objectiviste et l'autre spontanée et « fluante » ? Ou bien s'agit-il de faire la distinction entre une attitude savante, *théorique*, et une attitude naturelle, *pratique* ? Husserl semble hésiter sur ce point. D'une part, comme nous l'avons vu, il affirme que la *vie naturelle* n'implique pas *toujours* une vision naturaliste du monde. D'ailleurs, il existe une confusion entre ces deux attitudes et un glissement de l'une à l'autre²¹. Mais Husserl instaure d'autre part une *hiérarchie* entre les deux, affirmant « que l'attitude naturaliste est subordonnée à l'attitude personnaliste et que c'est par une abstraction ou plutôt une sorte d'oubli de soi de l'*ego* personnel, qu'elle gagne une certaine indépendance par laquelle, en même temps, son monde, la nature, s'absolutise de façon illégitime²² ».

Ce sont des mots forts et rares dans le langage husserlien. Est-il possible qu'une certaine façon de *vivre* soit révélée par la phénoménologie comme *illégitime* ? Est-il possible que, pour revenir « aux choses mêmes », il faille vaincre cet oubli de soi de l'*ego* personnel, en lui rappelant une façon de vivre perdue, plus originaire ? Est-il possible que la vocation de la phénoménologie ne soit pas uniquement descriptive mais également

¹⁹ E. Husserl, *Idées II*, *op. cit.*, p. 255.

²⁰ *Ibid.*, p. 258.

²¹ *Ibid.*, p. 255.

²² *Ibid.*, p. 259.

pratique, normative, voire thérapeutique ? Il pourrait paraître insensé de lui attribuer pareil dessein. C'est pourtant Husserl lui-même qui affirme :

Au cours de ces dernières considérations, nous avons fait usage du droit de la *réduction phénoménologique* et c'est le résultat salutaire de cette méthode fondamentale, d'une validité incontestable et qui nous conduit à la détermination du sens la plus originaire, que de nous affranchir 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 ces 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 ouvertes 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 eidétique 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 les changements d'attitude et à reconnaître autant de valeur aux autres attitudes qu'à l'attitude naturelle (ou, comme nous le disons à présent plus clairement, à l'attitude relative à la nature) lesquelles constituent donc, comme celle-ci, des corrélats d'être et de sens seulement relatifs et limités²³.

Nous n'avons même pas à souligner le rôle *éducatif* de la réduction, puisque Husserl le fait lui-même. Certes, c'est pour lui d'abord le *phénoménologue* – et non pas l'homme en tant que tel – qui doit donner une valeur à d'autres attitudes que l'attitude naturaliste et saisir les changements d'attitude. Mais si l'attitude naturaliste tend à s'absolutiser, non seulement dans la science, mais aussi dans *la vie même* de l'homme, comment ne pas voir dans la réduction une démarche à rebours de l'oubli de l'attitude personnaliste ? Ainsi s'estompent les limites entre la théorie et la pratique, entre le phénoménologue et le sujet empirique, et c'est dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*²⁴ que Husserl attribuera à la phénoménologie la tâche d'aider l'*humanité* à surmonter cette crise, la crise de la perte du sens du *monde de la vie* au profit du monde naturaliste et objectivé de la science. La science moderne²⁵

²³ *Ibid.*, p. 254.

²⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Band VI*, Haag : Martinus Nijhoff, 1954, trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976.

²⁵ Nous tentons donc, comme Husserl l'a fait à la fin de sa vie, de rétablir la dimension *historique* de la phénoménologie, et nous verrons l'usage qu'en fait Lacan quand il parle de la subjectivité *moderne*.

méprise la *doxa* pré-scientifique²⁶, à savoir l'attitude personnaliste qui donne un sens fluant et spontané à son monde de la vie. Or ce mépris, loin d'être exprimé exclusivement par la science, fait déjà partie de la vie subjective même, profondément imprégnée d'attitude naturaliste : « De simples sciences de fait forment une simple humanité de fait²⁷. »

Même si la notion de *monde de la vie*, la *Lebenswelt*, caractérise surtout la dernière période de la pensée husserlienne, elle est déjà évoquée dans *Idées II*, l'attitude personnaliste y étant présentée comme appartenant au monde environnant commun, qui n'est rien d'autre que le monde de la vie²⁸. De même qu'il donne la priorité à l'attitude personnaliste sur l'attitude naturaliste, Husserl donne la priorité au monde de la vie sur le monde naturalisé et objectivé : « Nous sommes partis de l'attitude naturaliste (propre à la science de la nature) dans laquelle la nature parvient à la donnée et à la connaissance théorique en tant que nature physique, somatique, psychique. Mais ce monde, dans son traitement naturaliste, n'est pas *le* monde. Bien plutôt : il y a un monde qui est prédonné, c'est le monde de la quotidienneté et c'est à l'intérieur de celui-ci que naissent chez l'homme l'intérêt théorique et les sciences relatives au monde [...]»²⁹. » Quels sont donc les liens entre le monde de la vie – le monde quotidien de tous les jours – et le monde naturaliste ? S'il y a un glissement de l'attitude personnaliste à l'attitude naturaliste, et si nous avons en outre tendance à *oublier* la première en faveur de la seconde, ne s'ensuit-il pas que le monde de la vie est lui aussi oublié, de sorte que le monde quotidien n'équivaut plus au monde de la vie ? Quel est donc le monde dans lequel *nous* vivons ?

Les liens qui existent entre les différentes attitudes naturelles et les différents mondes qui leur correspondent sont présentés sous un autre angle dans le livre tardif *Expérience et jugement*³⁰. Publié peu après la mort

²⁶ *Ibid.*, p. 142.

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ E. Husserl, *Ideen II*, *op. cit.*, p. 389.

²⁹ *Ibid.*, p. 290.

³⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg : Glassen & Goverts, 1948 [1938], trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris : PUF, 1970.

de Husserl en 1938, il fait également partie du corpus husserlien lu par Merleau-Ponty avant la rédaction de sa *Phénoménologie de la perception*. Husserl y distingue une attitude naturelle originaire, passive et réceptive, et une attitude naturelle « ultérieure », active et *objectivante*³¹ : l'une est *Urdoxa* (ou *Urglaube*), l'autre est *doxa*. Pour lui, « toute activité de connaissance a toujours pour sol universel un *monde* ; et cela désigne en premier lieu un sol de croyance passive universelle en l'être³² ». Cette croyance passive est l'*Urdoxa*, et le retour aux choses mêmes s'avère être finalement un retour à cette passivité pré-donnée qui est, de surcroît, non langagière, anté-prédicative : « La recherche doit s'instituer dans la conscience de l'expérience anté-prédicative, et, s'élevant à partir de là, poursuivre le surgissement des évidences de degré plus élevé³³. » Il s'agit d'une « régression qui fait abandonner la science pour le domaine de l'opinion, de l'expérience vague³⁴ », de sorte que l'on atteint « une conscience originaire simplement croyante qui est le milieu où tout étant, comme objet d'expérience, est pour nous dès l'abord simplement prédonné³⁵ ».

Mais ce domaine de l'opinion et de l'expérience vague est-il le monde de la vie ? Et si oui, de quelle vie s'agit-il ? Husserl répond : « Si donc nous voulons revenir à une *expérience entendue au sens d'origine ultime qui fait l'objet de notre enquête*, ce ne peut être qu'à l'*expérience originaire du monde de la vie*, expérience qui ne comporte *encore aucune de ces idéalizations*, mais en est le fondement (*Fundament*) nécessaire. Et ce retour au monde originaire de la vie n'est pas tel qu'il reprenne simplement le monde de notre expérience tel qu'il nous est donné, mais il poursuit l'historicité toujours déjà déposée en lui, jusqu'à son origine [...]»³⁶.

Le monde de la vie s'avère donc être un monde *silencieux*, un monde d'avant les idéalizations du langage, car ces idéalizations sont, semble-t-il,

³¹ « Donc l'*objectivation* est toujours une *opération active du Je*, une conscience de croyance active en ce qui est présent à la conscience » (*Ibid.*, p. 72).

³² *Ibid.*, p. 34.

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ *Ibid.*, p. 53.

d'emblée naturalistes. Mais comment dissocier l'*Urdoxa* de la *doxa*, le monde silencieux du monde parlant ? Comment le monde de la vie peut-il être un monde personnel et humain, s'il demeure anté-prédicatif ? Ne fabriquerait-on pas là le mythe, appartenant d'ailleurs à l'ordre naturaliste, d'un monde tout-naturel préalable ? Paul Ricœur souligne, en effet, l'inaccessibilité du monde de la vie lorsqu'il affirme que la *Lebenswelt* « ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n'est atteinte qu'indirectement³⁷ ». Nous ne pouvons accéder à ce monde que par le biais d'un autre monde, celui de la *doxa* : « Dès que nous commençons à penser, nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de "mondes" de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens nous nous mouvons dans deux mondes : *le* monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et *un* monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser³⁸. »

Il ne faut donc pas dissocier l'*Urdoxa* de la *doxa*, et Husserl tente effectivement d'explicitier les rapports qui les relient : « En opposition à cette attitude [de la science], le retour à l'expérience anté-prédicative et la pénétration dans la couche la plus profonde, la couche originaire ultime de l'expérience anté-prédicative, signifient une *légitimation de la doxa*, qui est le domaine des évidences originaires ultimes qui n'ont pas encore accédé à l'exactitude et à l'idéalisation physico-mathématiques³⁹. » La *doxa* parlante est donc également un domaine originaire qui n'est pas vraiment distinct du domaine silencieux de l'*Urdoxa*. Mais reste à savoir si le monde de la *doxa* est réellement *notre* monde. Vivons-nous dans le monde de la vie ou dans le monde de l'attitude naturaliste ? Et quelle serait la différence entre ces deux mondes ?

³⁷ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 1986, p. 287.

³⁸ *Ibid.*, p. 295. De la même manière, B. Bégout affirme : « On ne peut donc accéder à la couche naturelle de l'expérience perceptive du monde de la vie, réduite à la simple donation hylétique, que par le biais d'une méthode de construction de l'originaire qui est en porte à faux direct vis-à-vis du caractère immédiatement prédonné et allant de soi du monde de la vie » (B. Bégout, « L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne », in J. Benoist and B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris : PUF, 2001, p. 91). Cf. aussi E. Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. par B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : J. Millon, 1998.

³⁹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, *op. cit.*, p. 53.

Husserl répond à ces questions en distinguant la phénoménologie de la psychologie : « Une psychologie, même là où elle est pure, [...] interrogerait pourtant nécessairement les vécus corrélatifs de l'évidence comme vécus de sujets qui sont déjà justement des sujets de notre monde, – d'un monde, donc, déjà recouvert d'idéalisations multiples et toujours aperçu selon le sens qui lui donne ce revêtement⁴⁰. » Contrairement à ce qui a été décrit dans *Idées II*, il s'avère ici que nous, sujets empiriques, vivons dans un monde dont le sens est déjà recouvert par les idéalisations de l'attitude naturaliste. Mais dès lors, quelle est l'essence de notre monde et en quoi se distingue-t-il du monde vécu de l'attitude personnaliste ? C'est encore la psychologie qui peut le décrire, d'où peut-être l'ambivalence de Husserl vis-à-vis de cette méthode : « Mais toute réflexion psychologique de cette sorte conduira à des vécus qui, comme vécus, comme expériences du monde, le sont d'un monde déjà là, donné à ce sujet comme un monde achevé et clos ; cela veut dire que ce monde est là comme celui sur lequel la science contemporaine a déjà effectué son œuvre de détermination exacte⁴¹. » Le monde où *nous* vivons n'est donc pas le monde de la vie, mais le monde naturalisé par la science. C'est un monde « achevé et clos », et l'attitude qui correspond à ce monde n'est pas une attitude simplement objectivante comme l'attitude personnaliste, mais bien une attitude de *blocage*. C'est une attitude enfermée dans des idéalisations acquises qui ne fait que multiplier ces idéalisations, sans constater leur ancrage dans l'activité du sujet spontané.

Qui est donc ce sujet spontané, et comment la phénoménologie peut-elle le faire apparaître ? Comment peut-elle rappeler au sujet empirique son oubli de soi ? Husserl répond : « Il faut démanteler tout ce qui préexiste en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante, mais non pas celle du sujet qui, dans sa réflexion psychologique, s'aperçoit lui-même déjà situé en face de ce monde achevé et clos⁴². »

Le sujet empirique, celui de notre monde, celui de la psychologie, vit dans un monde achevé et clos, entièrement sédimenté, et c'est

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 54–55.

⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

⁴² *Ibid.*, p. 56.

par une dé-sédimentation ou une purification de ce monde que la phénoménologie peut arriver à ce que Husserl appelle la subjectivité *transcendantale*. Mais cette subjectivité est-elle parlante, ou silencieuse ? Est-elle seulement opérante, ou déjà objectivante ? Appartient-elle en même temps à l'*Urdoxa* et à la *doxa*, ou uniquement à la première ? Comment la recherche pourrait-elle alors saisir ce qui précède le langage ? Comment sortir des idéalizations langagières sans arriver à un monde « mythique », davantage créé par la phénoménologie que révélé par elle ?

* * *

Les différentes oppositions que nous avons d'abord signalées se croisent et s'entrelacent : la théorie et la pratique, la réflexion et l'irréfléchi, l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique, le sujet empirique et le sujet transcendantal. Nous ne pouvons plus aborder l'une d'elles sans rendre compte des autres. Essayons toutefois de mieux comprendre l'opposition qui existe entre le sujet empirique et le sujet transcendantal. Lorsque la phénoménologie évoque le sujet, l'homme, la personne, de qui exactement parle-t-elle ? A chaque attitude, naturelle, naturaliste, personnaliste, *doxa* et *Urdoxa*, semble correspondre un sujet approprié, le sujet qui adopte cette attitude, qui la *pratique*. Mais de même qu'il y a un glissement constant d'une attitude à l'autre, de même chaque « sujet » semble déjà en appeler à un autre, de sorte que leur isolement sera toujours une abstraction. Cela dit, la phénoménologie tente aussi bien de revenir à une attitude plus originaire que de revenir à un sujet plus originaire, et reste à savoir si ce sujet est *créé* par la phénoménologie, ou s'il est déjà donné et seulement *révélé* et thématisé par elle, après avoir été *oublié* par l'attitude naturaliste. Le sujet transcendantal est-il un sujet personnel actif et vivant ou un sujet passif et silencieux ? Et si le sujet contemporain a délaissé son aspect personnel au profit du naturalisme de la science, comment la phénoménologie peut-elle l'aider à revenir à ses origines oubliées ?

Nous trouvons chez Eugen Fink, un assistant de Husserl, une distinction très nette entre *trois* sujets de la phénoménologie, notamment dans *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique*

*contemporaine*⁴³, ouvrage daté de 1933 qui, lu et approuvé par Husserl lui-même, a lui aussi influencé la pensée de Merleau-Ponty. Fink fait une distinction entre les trois ego qui sont en jeu dans la réduction phénoménologique : l'ego *engagé* (empirique), l'ego *transcendental* et l'ego *spectateur*. Pour lui, la réduction phénoménologique consiste dans le passage de l'ego empirique à l'ego transcendental, passage qui se fait par et sous le regard de l'ego spectateur. La réduction (l'*époché*) correspond à la « mise hors circuit de la croyance dans l'homme qui accomplit la croyance, c'est-à-dire mise entre parenthèses de l'appréhension de soi, inhérente à la croyance au monde, par laquelle il s'aperçoit lui-même comme étant dans le monde⁴⁴ ». C'est ainsi, et seulement ainsi, que « le véritable “sujet” de la croyance est découvert : l'ego transcendental, pour qui le monde (le sujet intra-mondain et la totalité de ses objets) est un univers de validités transcendantales⁴⁵ ».

Mais si l'ego empirique et l'ego transcendental croient tous les deux au monde, quelle différence y a-t-il alors entre les deux ? Fink affirme que l'ego transcendental « ne suspend nullement sa croyance au monde, mais au contraire l'*intensifie*⁴⁶ ». S'ensuit-il que l'ego transcendental est l'ego de l'*Urdoxa*, comme croyance *originnaire* ? Non, car Fink nous explique que le « premier stade de la réduction re-conduit à l'ego transcendental, “point d'irruption” dans l'absolu. Une *vie active fluante* parvient ainsi à l'auto-donation phénoménologique⁴⁷ ». Le sujet transcendental appartient au domaine absolu et non mondain, mais il s'agit en même temps d'un sujet *actif*, dont la vie nous rappelle celle de l'attitude personnaliste de *Idées II*. Si nous revenons à la distinction entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, et si la première seule doit être mise entre parenthèses, ne s'ensuit-il pas que le sujet empirique est le sujet qui a oublié (du moins partiellement) son attitude personnaliste au profit de l'attitude naturaliste et que le sujet transcendental est justement le sujet qui a *surmonté* la

⁴³ E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik», in *Kant-Studien* XXXVII, 1933, trad. fr. par D. Franck, «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine», in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, pp. 95–175.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 142 ; nous soulignons.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 155 ; nous soulignons.

naturalisation et l'idéalisation de l'attitude naturaliste ? Ceci expliquerait, d'une part, pourquoi le sujet transcendantal est non mondain – il ne vit pas dans *notre* monde – et, d'autre part, pourquoi il intensifie sa croyance au monde – c'est une croyance active et productive qui ne cesse de vivre dans le monde tout en le constituant. Au lieu de glisser confusément d'une attitude à l'autre, comme le ferait l'ego empirique, qui certes croit au monde, mais qui reste bloqué dans une objectivation artificielle inspirée par la science, le sujet transcendantal objective son monde *librement*. Au lieu d'adhérer aveuglément à l'acquis sédimenté de ce monde, il le reprend et l'utilise pour sans cesse le re-constituer.

Cela ne résout pourtant pas tous les problèmes. Car si le sujet transcendantal est celui qui croit au monde et qui y vit, en quoi est-il *transcendantal* ? Comment peut-il devenir absolu ? Fink est alors obligé d'admettre qu'il existe une « tension régnant entre les *ego* susceptibles d'être distingués au sein d'une unité globale, tension qui appartient essentiellement à la réduction phénoménologique et qui détermine le *pathos* de la phénoménologie⁴⁸ ». Certes, on court dès lors le risque de faire de la psychologie et non de la phénoménologie, mais Fink affirme que Husserl lui-même, dans *Idées I*, ne fait pas clairement la distinction entre psychologie et phénoménologie, entre l'intentionnalité mondaine et l'intentionnalité transcendantale⁴⁹. Selon Fink, Husserl adopte plutôt une attitude particulière, « flottant pour ainsi dire entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale⁵⁰ ». Cette attitude *flottante* n'est pas pour autant accidentelle, contingente. Elle est essentielle à la pratique de la phénoménologie : « la réduction phénoménologique n'est pas principalement une méthode de simple "mise hors circuit", mais de *re-conduction* (*Zurückleitung*). [...] L'*époché* n'est pas une "voie royale", mais l'effort le plus extrême d'auto-dépassement théorétique de l'homme, le *chemin de connaissance* vers "l'absolu" à travers l'expérience et la pensée transcendantales⁵¹. »

Mais s'il s'agit effectivement d'un *chemin perpétuel* vers une vision transcendantale destinée à remplacer la vision mondaine, la phénoménologie

⁴⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁵¹ *Ibid.*, p. 154.

semble condamnée à osciller continuellement entre les différentes attitudes, les différents sujets et les différents mondes, de sorte qu'on pourrait dire que c'est cette oscillation même qui fait sa particularité. Ce thème est repris par R. Bernet⁵², qui, à partir d'une lecture de la *VI^e méditation cartésienne*⁵³ de Fink, réunit les différentes difficultés soulevées par la phénoménologie sous le titre de «la double vie du sujet». Si nous avons évoqué l'oscillation entre le sujet empirique et le sujet transcendantal, Bernet voit le dédoublement du sujet davantage dans la différence qui existe (au sein même de leur identité) entre l'ego transcendantal et le *spectateur* : «Pour qu'apparaisse l'unité de corrélation propre à la constitution et la différence d'être entre la conscience transcendantale et le monde, il faut que le sujet transcendantal se scinde en deux pour devenir à la fois conscience constituante et spectateur phénoménologisant⁵⁴.» Selon Bernet, l'ego transcendantal est, certes, l'ego constituant qui croit au monde et qui par conséquent vit dans l'ignorance de lui-même, mais cet ego n'est *rien* sans l'ego spectateur, l'ego phénoménologisant, qui se produit lui-même par la réduction afin justement de montrer l'ego constituant⁵⁵. De cette façon, les deux ego demeurent liés l'un à l'autre, indissociables, et ce malgré l'abîme qui les sépare, causé par le *désengagement* du spectateur : «N'étant ni une simple conscience constituante, ni un simple spectateur phénoménologique, le sujet transcendantal est nécessairement l'un et l'autre. Il émerge du monde pour apparaître sous le regard du phénoménologue, tout en restant par ailleurs immergé dans ce monde. L'identité de ce sujet est donc une unité composée. Il n'est lui-même qu'en étant lui-même de diverses manières. Quand il se connaît, il se méconnaît en même temps. Quand il apparaît, il apparaît toujours sous une de ses deux faces seulement. En apparaissant, il disparaît simultanément⁵⁶.»

⁵² R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris : PUF, 1994. Cf. aussi R. Bernet, «La réponse de la Sixième Méditation cartésienne de Fink», in E. Escoubas et M. Richir (dir.), *Husserl*, Grenoble : J. Millon, 1989, pp. 89–116.

⁵³ E. Fink, *VI^e méditation cartésienne*, trad. fr. par N. Depraz, Grenoble : J. Millon, 1994.

⁵⁴ R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 14–15.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 18.

Cette tension, d'après Bernet, est explicitée par Martin Heidegger dans *Etre et temps*⁵⁷, à condition d'admettre que la vie quotidienne du «sujet» heideggerien, le *Dasein*, correspond à l'attitude naturelle chez Husserl et Fink⁵⁸. Ainsi, à partir de cette vie quotidienne, deux réductions «phénoménologiques» ont lieu. La première se fait «à travers un certain *dysfonctionnement de la vie naturelle* », à savoir par le passage de l'étant «maniable» (*Zuhanden*) à l'étant «là-devant» (*Vorhanden*). La deuxième réduction, quant à elle, est provoquée par l'expérience de l'angoisse, qui conduit le *Dasein* de l'étant à l'Etre même⁵⁹. Notre intention n'est pas ici de revenir sur ces analyses. Mais un point, qui reste implicite dans l'exposé de Bernet⁶⁰, mérite qu'on s'y attarde : étonnamment, les deux réductions ne sont plus effectuées par le *phénoménologue*, l'ego spectateur, mais par le *Dasein* lui-même, c'est-à-dire par *l'ego empirique*, qui du coup devient à la fois ego transcendantal et ego spectateur. Il devient pour ainsi dire le spectateur de sa propre vie, tout particulièrement dans la deuxième réduction, celle de l'angoisse, où à l'instar du phénoménologue, il n'est plus engagé dans sa vie. Certes, le *Dasein* ne parvient pas à *thématiser* cette réduction, mais il *l'expérimente*, il la *vit* pleinement, de sorte qu'il ne s'agit plus d'une réduction phénoménologique *théorique*, mais d'une démarche pratique, au sein même de la vie, d'une démarche qui met la vie en suspens pour un moment afin d'y revenir plus pleinement, plus «authentiquement». Faut-il en déduire que la phénoménologie est une *praxis* applicable dans la vie même de chacun de nous, une praxis qui permet de transformer cette vie, de se l'approprier et, enfin, de réapprendre à la voir et à la vivre ?

⁵⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17^e Auflage, Tübingen : Max Niemer, 1993 [1927], trad. fr. par E. Martineau, *Etre et temps*, Paris : Authentica, 1985, et F. Vezin, *Etre et temps*, Paris : Gallimard, 1986

⁵⁸ Notons que Fink lui-même s'oppose, dans son article «Re-présentation et image», à l'assimilation entre la quotidienneté et l'attitude naturelle, car, pour lui, l'attitude naturelle est ce qui commande, soutient et précède d'une manière latente toute *façon de vivre* (E. Fink, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 25–26). L'attitude naturelle, pour Fink, semble donc correspondre plutôt à l'*Urdoxa* silencieuse, et nous constatons encore une fois qu'il est difficile de bien cerner les limites de cette attitude.

⁵⁹ R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, pp. 20–21.

⁶⁰ Ce point devient explicite dans R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris : PUF, 2004, notamment pp. 227–246.

Certes, pour Husserl et Fink la démarche heideggerienne témoigne d'un *échec* de la réduction phénoménologique puisqu'elle reste attachée à l'attitude naturelle ; puisqu'elle est bien plus psychologique et anthropologique que phénoménologique ; puisqu'elle ne réussit pas à atteindre le domaine de l'absolu, à savoir le regard purement théorique. Néanmoins, cet « échec » semble découler du caractère paradoxal de la réduction phénoménologique (et du *Dasein* lui-même, ajouterait Heidegger), un paradoxe qui ne permet pas de sortir *directement* de l'attitude naturelle et de la psychologie, les différentes oppositions, comme celles qui existent entre la réflexion et la vie ou entre l'attitude phénoménologique et l'attitude naturelle, ne pouvant jamais être complètement surmontées. Elles demeurent, sous la forme d'une tension ou d'un équilibre, que la recherche doit non pas supprimer, mais au contraire *maintenir*. À défaut d'une « voie royale », un autre chemin doit s'ouvrir, plus sinueux, et ce chemin, loin de signifier l'échec de la phénoménologie, exprime au contraire son essence même. C'est en ce sens, semble-t-il, qu'il faut comprendre Husserl lorsqu'il affirme que la recherche phénoménologique est un commencement perpétuel.

* * *

Revenons à présent à l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* et à la question qu'y pose Merleau-Ponty : *qu'est-ce que la phénoménologie ?*

Nous avons vu les quatre oppositions qui constituent un cadre pour le positionnement de la phénoménologie : théorie et pratique, réflexion et vie irréfléchie, attitude philosophique et (multiple) attitude naturelle, sujet transcendantal et sujet empirique. Nous les retrouvons toutes dans l'avant-propos de Merleau-Ponty, comme le montre la définition qu'il donne de la phénoménologie : « C'est une philosophie transcendante 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 philosophique⁶¹. » Il s'agit donc à la fois d'une *description* pure faite par un regard impartial et d'un contact naïf, c'est-à-dire d'une certaine *action* à laquelle il faudra s'adjoindre ; il s'agit à

⁶¹ PhP, p. I ; nous soulignons.

la fois d'une réflexion et du monde d'avant la réflexion ; à la fois d'une attitude qui met en suspens l'attitude naturelle et d'une compréhension de cette même attitude ; et enfin à la fois du sujet transcendantal et du sujet qui est déjà au monde. Tout se passe comme si la phénoménologie oscillait constamment entre l'« avant » et l'« après » de la réduction phénoménologique. Elle veut donner un statut philosophique à quelque chose qui la précède, mais ce quelque chose était-il vraiment présent avant la réduction ?

Tandis que chez Husserl les quatre oppositions sont disséminées dans les différentes parties de son œuvre immense et présentées chaque fois sous un angle différent, rendant impossible la synthèse qui voudrait les réconcilier, Merleau-Ponty s'efforce de les poser d'une façon systématique dans un seul ouvrage, réunies, voire dépassées par un moyen terme. Mais pour ce faire, il veut d'abord écarter deux conceptions philosophiques, qui vont toutefois réapparaître à chaque pas de la *Phénoménologie de la perception* : la vision scientifique et naturaliste (empirisme), d'une part, et la vision réflexive-idéaliste (intellectualisme), d'autre part. Chacune de ces visions ne représente que l'un des pôles déjà mentionnés, et ce n'est qu'en les dépassant qu'on pourra, semble-t-il, retrouver l'unité de la phénoménologie.

Ainsi, en ce qui concerne la pensée scientifique, « tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde⁶² ». Cette critique ressemble fort à la critique husserlienne de l'attitude naturaliste, en ce qu'elle distingue le monde de la vie et le monde dérivé de la science. Nous avons pourtant constaté qu'il ne s'agissait pas uniquement du monde de la science, car l'attitude naturaliste appartient à l'attitude naturelle et quotidienne, attitude qui oublie son aspect personnaliste. Si, chez Husserl, le retour au monde vécu est un retour au monde du sujet transcendantal, à quel monde Merleau-Ponty essaye-t-il de revenir ? Le philosophe répond : « Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont

⁶² PhP, pp. II–III.

la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante [...]»⁶³.

Mais si revenir aux choses mêmes c'est revenir à la vie qui *précède* la connaissance, ne retrouvons-nous pas ainsi la distinction entre le vécu et le connu, distinction qui n'existe pourtant pas dans le monde quotidien ? Le monde vécu selon Merleau-Ponty serait-il un monde quotidien « nettoyé » de tout ce qui appartient à l'ordre du connu ? Plus encore : alors que chez Husserl, l'attitude personaliste reste une attitude parlante, chez Merleau-Ponty le monde vécu semble être un monde silencieux, celui de l'*Urdoxa* anté-prédicative, car c'est le monde *dont* la connaissance parle, et non pas un monde *où* la connaissance parle. Mais comment peut-on assimiler le monde de la vie au silence ?

Toute la complexité de la pensée de Merleau-Ponty apparaît lorsqu'il critique l'attitude réflexive-idéaliste : celle de Descartes, celle de Kant, mais aussi, semble-t-il, celle du premier Husserl, celui des *Recherches logiques*. Cette attitude réflexive « cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte-rendu une reconstruction⁶⁴ ». La phénoménologie ne doit donc pas *reconstituer* le monde vécu mais simplement le *décrire*. Merleau-Ponty oppose à la réflexion idéaliste la réflexion *radicale*, phénoménologique, consciente de sa propre action. Mais sa description de la dite réflexion radicale laisse perplexe : « J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même. Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer⁶⁵. » La

⁶³ PhP, p. III.

⁶⁴ PhP, p. IV.

⁶⁵ PhP, p. IV. Merleau-Ponty l'évoque également dans sa conférence sur le primat de la perception, datée de 1946 : « Il est vrai que nous retrouvons l'irréfléchi. Mais l'irréfléchi auquel on revient, ce n'est pas celui d'avant la philosophie ou d'avant la réflexion. C'est l'irréfléchi compris et conquis par la réflexion. La perception laissée à elle-même s'oublie et ignore ses propres accomplissements. Loin que la philosophie nous apparaisse comme un inutile redoublement de la vie, elle est au contraire pour nous l'instance sans laquelle la vie aurait chance de se dissiper dans l'ignorance de soi ou dans le chaos. Mais ceci ne veut pas dire que la réflexion doive s'emporter elle-même,

réflexion phénoménologique est en même temps une véritable *création* et une *description* de ce qui est *donné*. Comment réconcilier ces deux termes apparemment contradictoires ? La seule façon de le faire est de dire que la réflexion phénoménologique crée et suscite la donation du sens. Le sens n'est donc pas donné dans la vie « normale », dans *notre* monde, mais dans un monde vécu qu'il faut évoquer, ressusciter, voire inventer :

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 » (uninteressierter Zuschauer) ne rejoignent pas une rationalité déjà donnée, ils « s'établissent » et l'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'explicitation 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 de la réalisation d'une vérité⁶⁶.

La tension qui existe entre la théorie et la pratique, entre la phénoménologie comme création et la phénoménologie comme révélation, atteint ici son point culminant, et il semble que cette tension découle de l'*inhérence* du philosophe au monde qu'il décrit. Le philosophe ne peut plus rester

ni feindre d'ignorer ses origines. C'est en fuyant les difficultés qu'elle manquerait à sa tâche » (PP, pp. 55–56). Il est intéressant de comparer cette position à l'analyse husserlienne du rapport qui existe entre l'acte de réflexion et ce qui l'a précédé : « Un état essentiellement différent vient remplacer ainsi, il est vrai, l'état primitif, et on peut dire en ce sens que la réflexion altère l'état primitif. Mais cela est vrai de chaque réflexion, donc aussi de la réflexion naturelle. L'altération est essentielle, car l'état vécu, naïf d'abord, perd sa "spontanéité" primitive précisément du fait que la réflexion prend pour objet ce qui d'abord était *état* et non *objet*. La réflexion a pour tâche non de reproduire une seconde fois l'état primitif, mais de l'observer, et d'en expliciter le contenu. Le passage à cette attitude réflexive donne naturellement naissance à un nouvel état intentionnel, état qui, dans la singularité intentionnelle qui lui est propre de "se rapporter à l'état antérieur", rend conscient, voire évident, non pas quelque autre état, mais cet état lui-même. Et c'est par là seulement que devient possible cette expérience descriptive, à laquelle nous sommes redevables de tout savoir et de toute connaissance concevables touchant notre vie intentionnelle » (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris : J. Vrin, 1992 [1947], pp. 66–67). Nous assistons à la tentative de réconcilier l'altération de l'état primitif par la réflexion avec la conscience et l'évidence de l'état primitif même, rendues possibles justement par l'état intentionnel réflexif.

⁶⁶ PhP, p. XV.

un pur spectateur, extérieur à sa propre vie. Il doit, lui aussi, revenir à lui-même : « Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde⁶⁷. »

Si revenir aux choses mêmes, comme nous l'avons vu, c'est revenir au monde vécu, nous voyons ici clairement que ce monde s'oppose non seulement au monde de la *science*, mais aussi au monde du *sens commun*, c'est-à-dire au monde de l'attitude naturaliste, sorti du domaine de la science et pénétrant la vie perceptive même. Pourrait-on éviter cette attitude naturaliste, s'y soustraire, ou fait-elle partie intégrante de la perception même ? Merleau-Ponty semble préférer la deuxième option :

C'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (de le regarder *ohne mitzumachen*, dit souvent Husserl), ou encore de le mettre hors jeu. Non qu'on renonce aux certitudes du sens commun et de l'attitude naturelle, — elles sont au contraire le thème constant de la philosophie, — mais parce que, justement comme présupposés de toute pensée, elles « vont de soi », passent inaperçues, et que, pour les réveiller et pour les faire apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant. La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen Fink, l'assistant de Husserl, quand il parle d'un « étonnement » devant le monde⁶⁸.

L'attitude naturelle est caractérisée par un défaut d'étonnement, et la question est de savoir si elle correspond à l'attitude personnaliste et parlante ou à l'attitude naturaliste, attitude de blocage dans des idéalizations acquises. Chez Heidegger, nous l'avons vu, cet étonnement devant le monde peut gagner le sujet empirique même, qui se détache ainsi du monde pour y revenir ensuite plus pleinement, par une attitude que Husserl aurait qualifiée de personnaliste. En est-il ainsi également chez Merleau-Ponty ? L'étonnement, pour lui, n'est-il qu'un attribut de la méthode phénoménologique, ou plutôt un moyen de ranimer la donation du sens chez le sujet empirique, et ainsi de lui permettre de revenir au monde vécu parlant ?

Nous ne trouvons de réponse explicite et univoque ni dans l'avant-propos ni dans le corps même de la *Phénoménologie de la perception*, car comme nous le verrons, il s'agit, de même que chez Husserl, d'une *oscillation* entre différentes attitudes et différents sujets. Merleau-Ponty

⁶⁷ PhP, p. V.

⁶⁸ PhP, p. VIII.

radicalise d'ailleurs la notion husserlienne de la phénoménologie comme commencement perpétuel, car ce commencement et cette oscillation ne relèvent pas de problèmes méthodologiques, de la question « comment commencer? », mais de l'essence même de la conscience : « Pendant longtemps, et jusque dans des textes récents, la réduction est présentée [chez Husserl] comme le retour à une conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue, animé de part en part par une série d'aperceptions que le philosophe serait chargé de reconstituer à partir de leur résultat. [...] Un idéalisme transcendantal (*sic*) conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance⁶⁹. » Contre cette tentative d'atteindre la transparence, Merleau-Ponty pose le monde comme *opaque par principe*, opacité que la phénoménologie ne doit plus jamais prétendre lui soustraire, pour ne pas risquer de devenir une réflexion idéaliste, et non radicale. Mais d'où vient cette opacité? C'est la présence d'*autrui* dans mon monde, dit Merleau-Ponty, qui m'empêche d'atteindre la transparence, car *autrui* est en dehors de moi, il n'est pas immanent à ma conscience, et pourtant il a une valeur de *pour soi* qui me transcende. Et cet entrelacement du moi et d'*autrui* se manifeste par le *corps*, le mien comme le sien : « Il faut que je sois mon extérieur et que le corps d'*autrui* soit lui-même⁷⁰. »

Le corps propre occupera une place décisive dans la *Phénoménologie de la perception*, où il apparaîtra comme le moyen terme recherché entre le dedans et le dehors, entre le pour soi et l'en soi, entre l'irréfléchi et la réflexion. Le corps brouille les différentes oppositions de la phénoménologie, et avec elles celles de toute la philosophie moderne, rendant leur reformulation nécessaire. Aussi Merleau-Ponty tente-t-il de donner un nouveau sens au terme « transcendantal » : « Le transcendantal de Husserl n'est pas celui de Kant [...]. Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les "dissidents" existentiels et finalement avec lui-même, vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du

⁶⁹ PhP, pp. V–VI.

⁷⁰ PhP, p. VII.

monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète⁷¹. »

Plus que le transcendantal ou l'attitude personnaliste comme *objectivation* constante et renouvelée du monde, c'est le *jaillissement immotivé* du monde qui intéresse Merleau-Ponty, et c'est ce jaillissement, semble-t-il, qui caractérise le monde de la vie et l'*Urdoxa* qui lui correspond. Or c'est précisément ce jaillissement quasi passif qui condamne la réduction phénoménologique à demeurer toujours incomplète, toujours au stade de son commencement. Car comment saisir par la réflexion ce qui est, par son essence même, irréfléchi ? Le seul moyen d'y parvenir, semble-t-il, est d'osciller entre les différents mondes, les différents sujets et les différentes attitudes, sans jamais s'arrêter à aucun d'eux.

Merleau-Ponty choisit le corps comme point central à la fois de la recherche et de la conscience au monde, et c'est autour de la *perception* du corps et du monde que la recherche va s'effectuer. Pour autant, il ne s'agit pas de n'importe quelle perception, de n'importe quelle conscience et de n'importe quel monde : « Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde [...] et le monde comme cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but. C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de positions volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et anté-prédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact⁷². »

Ce qui donc intéresse Merleau-Ponty, c'est ce qui reste là après la mise entre parenthèses du monde objectif et de l'attitude naturaliste : la conscience dévouée au monde, le monde pré-objectif et l'intentionnalité opérante et non langagière. Mais qu'en est-il de l'attitude personnaliste, de la *doxa* qui pourrait servir de pont entre l'attitude naturaliste et l'*Urdoxa* ? Faut-il la mettre également entre parenthèses ? Merleau-Ponty semble répondre par l'affirmative. Faisant référence à un passage des

⁷¹ PhP, p. VIII.

⁷² PhP, pp. XII–XIII.

Méditations cartésiennes de Husserl («C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens⁷³»), il affirme :

Les essences de Husserl doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants. Il ne faut pas dire avec J. Wahl que «Husserl sépare les essences de l'existence». Les essences séparées sont celles du langage. C'est la fonction du langage de faire exister les essences dans une séparation qui, à vrai dire, n'est qu'apparente, puisque par lui elles reposent encore sur la vie anté-prédicative de la conscience. Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression⁷⁴.

Nous voyons ici clairement ce que vise Merleau-Ponty : une conscience originaire, silencieuse et passive, pour qui le monde apparaît tel quel dans son jaillissement muet de sens. Mais tandis que, pour Husserl, la synthèse passive et la synthèse active, le monde anté-prédicatif et le monde langagier restent toujours dépendants l'un de l'autre et ne se séparent que pour des raisons méthodologiques⁷⁵, pour Merleau-Ponty le monde irréflecti semble recevoir une certaine autonomie, comme le montre la métaphore du filet qui ramène avec lui les poissons du fond de la mer. Mais ces «poissons» existent-ils indépendamment du «filet»? Ne sommes-nous pas revenus à la problématique du monde non langagier de l'*Urdoxa* comme monde mythique, incapable d'exister indépendamment du monde de la vie correspondant à l'attitude personnaliste *parlante*?

Comment dès lors est-il possible de thématiser dans la réflexion ce qui est «avant toute thématisation»? Comment réconcilier la lucidité merleau-pontienne, pour qui la réflexion est création, avec son insistance sur l'existence d'un monde originaire qui précède le langage? Nous touchons peut-être là le paradoxe de la phénoménologie : *vouloir* arriver aux choses mêmes tout en admettant qu'elles n'existaient peut-être pas comme telles avant la recherche. Mais une telle entreprise est-elle seulement possible? Cette «ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréflectie de la conscience⁷⁶» est-elle une ambition réaliste? Et doit-elle l'être? Car

⁷³ PhP, p. X. Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, pp. 73–74.

⁷⁴ PhP, p. X.

⁷⁵ Cf. B. Bégout, *La généalogie de la logique*, Paris : J. Vrin, 2000.

⁷⁶ PhP, pp. X–XI; nous soulignons.

comme l'affirme Merleau-Ponty, même si la phénoménologie s'avérait être un mythe ou une mode, «il resterait à comprendre le prestige de ce mythe et l'origine de cette mode⁷⁷ ».

* * *

Nous nous proposons, dans la suite de cet ouvrage, de suivre de près la démarche merleau-pontienne, cette entreprise qu'il présente d'emblée comme impossible, mais qui doit avancer quand même, rester constamment en mouvement, rester au stade de son commencement. Or ce n'est pas uniquement la phénoménologie qui doit rester en mouvement, mais également la perception même : celle-ci, nous l'avons vu, doit être réveillée, elle doit réapprendre à voir le monde. Et toute la question est de savoir de quel monde et de quelle perception il s'agit. Le monde et la perception effectifs ou phénoménologiques ? Et quel est le rapport entre la perception empirique et la perception phénoménologique ?

La réduction phénoménologique, chez Merleau-Ponty, ne peut pas se limiter au domaine circonscrit du sujet transcendantal, regardé et décrit par le phénoménologue, le sujet spectateur. Le regard phénoménologique *pénètre* une vie cachée, la réveille et la transforme. Dès lors, cette vie ne peut plus s'endormir. Même s'il s'agit de la vie du sujet «transcendantal», ce sujet *est* au monde, il est mêlé à lui et à l'ego empirique. La phénoménologie ne restitue pas la transparence de cet ego, car cette prétendue transparence contredit sa propre essence. La phénoménologie apprend à mieux voir le sujet, mais tout en lui apprenant, semble-t-il, à mieux voir lui aussi, à découvrir sa vie «active et fluante» qui était auparavant perçue de manière trop confuse, trop marquée par l'attitude naturaliste.

Pourrait-il s'ensuivre que la «Phénoménologie de la perception» ne soit pas uniquement une description phénoménologique qui porte sur la perception, mais également une perception, elle-même capable, pour ainsi dire, d'exercer et de pratiquer la phénoménologie ? Le nouveau regard phénoménologique aurait-il le pouvoir de transformer le regard blasé de l'ego empirique, comme un tableau qui nous a marqués peut transformer notre perception du monde ? Dans ce cas, nous sentons que le monde n'est plus perçu de la même manière, nous avons la certitude

⁷⁷ PhP, p. II.

que quelque chose en lui, en ce monde qui demeure pourtant bien *en dehors* de la salle du musée, est transformé à jamais. Nous *savons* alors que c'est *nous* qui avons changé, mais nous *sentons* que c'est *le monde* qui n'est plus le même.

C'est cette piste, la *Phénoménologie de la perception* comme tableau marquant, que notre étude tentera d'ouvrir et d'explorer. Elle commence par l'attitude naturaliste et par la *doxa*⁷⁸ et elle vise à découvrir, au-dessous d'elle, l'*Urdoxa*; elle commence par la réflexion et elle vise à découvrir, au-dessous d'elle, l'irréléché; elle commence par la parole et elle vise à découvrir, au-dessous d'elle, le silence; enfin, elle commence par le sujet empirique et elle vise à découvrir, au-dessous de lui, le sujet phénoménologique ou primordial. Or cette ambition multiple agit sur sa cible et la change tout en s'en rapprochant. Plus que la cible elle-même, c'est donc ce processus de changement et de création que nous tenterons d'explorer.

* * *

La première partie de cette étude suivra, de manière plus ou moins linéaire, le commencement de la démarche merleau-pontienne. Le premier chapitre retracera les présuppositions exprimées par Merleau-Ponty dans son ouvrage « pré-phénoménologique » qu'est *La Structure du comportement*. Le deuxième chapitre analysera l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*. Nous tâcherons de montrer comment, en critiquant les méthodes selon lui « erronées » que sont l'empirisme et l'intellectualisme, l'auteur vise déjà à dégager l'attitude naturelle (ou naturaliste) du sujet empirique, afin de préparer le terrain à la perception révélée par la phénoménologie. Le troisième chapitre consistera en une lecture de la première partie de la *Phénoménologie de la perception*. Nous verrons que non seulement les méthodes « erronées » ne disparaissent pas, mais qu'une nouvelle attitude « mauvaise » y est introduite : l'attitude

⁷⁸ La *doxa*, même si elle est considérée chez Husserl comme attitude personaliste, active et fluante, proche de l'attitude transcendantale, reste pourtant une attitude *parlante*, qui subit dès lors les idéalizations du langage et de la science. Nous constaterons par conséquent l'ambivalence de Merleau-Ponty vis-à-vis de cette attitude, tantôt présentée comme attitude phénoménologique, tantôt comme attitude naturaliste. Elle est, il nous semble, *entre* les deux.

pathologique. L'empirisme, l'intellectualisme et la pathologie reproduisent tous le même travers de l'attitude naturelle : son blocage dans un monde et dans un sens déjà acquis. Mais ce blocage caractérise également le sujet empirique, de sorte que nous trouvons ici une description indirecte et implicite de ce même sujet. Par l'opposition constante que Merleau-Ponty fait entre le sujet « malade » et le sujet « normal », il vise plutôt à opposer le sujet empirique et « bloqué » au sujet phénoménologique ou transcendantal, censé rester dans un mouvement constant de création et de donation de sens. Nous montrerons que le choix de décrire indirectement le sujet empirique est induit par le caractère partiel de son blocage. Le sujet empirique est, en effet, toujours flottant, quelque part entre l'attitude naturaliste et l'attitude personnaliste, tandis que le sujet pathologique est bloqué pour de bon, de sorte que son attitude typique est facile à décrire. Si nous comprenons donc les liens qui existent entre le sujet phénoménologique, le sujet empirique et le sujet pathologique, nous comprendrons le mouvement de la constitution du sens, le « mouvement de l'existence », mouvement qui, dans la vie quotidienne, peut ralentir ou s'accélérer, et que la phénoménologie tâche de ranimer.

La deuxième partie de notre étude nous aidera à mieux comprendre cette notion de mouvement de l'existence. L'insistance de Merleau-Ponty sur l'aspect passif, originaire et primordial de la perception, s'accorde mal avec la *liberté* que nous avons à l'influencer et à « prendre en main notre sort ». C'est la raison pour laquelle nous ferons appel à la théorie psychanalytique de Lacan, telle qu'elle fut élaborée dans les années quarante et cinquante. Cette théorie, malgré une certaine proximité entretenue avec la phénoménologie, souligne l'aspect imaginaire, objectif et statique de la constitution primordiale du corps. L'importance accordée ici au langage, et la distinction entre les ordres imaginaire, symbolique et réel, permettent de confronter le corps primordial chez Merleau-Ponty avec le corps objectivé chez Lacan. Nous verrons ainsi comment le passage du sujet imaginaire au sujet symbolique chez Lacan peut, dans une certaine mesure, correspondre à la démarche de la réduction phénoménologique tout en la modifiant.

Nous n'avons pas la prétention de nous livrer à une comparaison point par point, ni à une restitution complète de la théorie lacanienne. Il s'agira plutôt d'un dialogue inventé, d'un va-et-vient entre deux théories

qui peuvent se compléter, plus que se contredire. Nous savons que si Lacan et Merleau-Ponty étaient des amis proches, cela ne les a pas empêché d'exprimer leur opposition et leurs réserves, l'un envers l'autre. Merleau-Ponty l'a notamment fait au congrès de Bonneval en 1960, et Lacan dans son article « Maurice Merleau-Ponty », publié dans le numéro spécial des *Temps modernes* consacré au philosophe après sa mort en 1961⁷⁹. Lacan revient par ailleurs sur une de leurs rencontres, dans son séminaire de 1968 : « Je me souviens de la véritable horrification que j'avais produite auprès de mon cher ami Maurice Merleau-Ponty quand je lui avais expliqué que j'étais dans la position de dire certaines choses⁸⁰. » Qu'est-ce qui pouvait donc tellement choquer Merleau-Ponty ?

L'horrification, comme je l'ai exprimé, qui s'est aussitôt manifestée chez mon interlocuteur, Merleau-Ponty en l'occasion, est véritablement à soi tout seul significatif de la différence qu'il y a entre ma position dans ce discours et celle du professeur. Elle tient justement tout entière à la mise en question du sujet supposé savoir, car tout est là. Je veux dire que même à prendre les positions les plus radicales, les plus idéalistes, les plus phénoménologisantes, il n'en reste pas moins qu'il y a une chose qui n'est pas mise en question, même si vous allez au-delà de la conscience thétique, comme on dit, si, à vous mettre dans la conscience non thétique, vous prenez ce recul vis-à-vis de la réalité qui a l'air d'être quelque chose de tout à fait subversif, bref si vous faites le pas existentialiste, il y a une chose que vous ne mettez toujours pas en question, c'est à savoir si ce que vous dites était vrai avant⁸¹.

Est-il possible que Merleau-Ponty ait été horrifié par la question des rapports entre la parole et le silence, l'irréfléchi et le réfléchi ? Pourtant, ce sont des rapports qu'il a abordés lui-même dans son avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*. Est-il possible que Merleau-Ponty ait pu vraiment croire à un monde irréfléchi indépendant de la réflexion ? A un corps phénoménal indépendant du corps objectivé ?

Dans cette deuxième partie de notre étude, nous tâcherons d'apporter une réponse à ces questions, en confrontant ces deux théories à la fois proches et lointaines l'une de l'autre : une qui insiste sur le primat de la perception et l'autre sur le primat du langage ; une qui se veut théorique

⁷⁹ Cf. P2, pp. 273–275 et AE, pp. 175–184. Pour un exposé détaillé des rencontres et des échanges entre Merleau-Ponty et Lacan, cf. J. Phillips, « Lacan and Merleau-Ponty : the confrontation of psychoanalysis and phenomenology », in D. Pettigrew and F. Raffoul (ed.), *Disseminating Lacan*, New York : SUNY, 1996, pp. 69–106.

⁸⁰ S-XV, séance du 28 février 1968.

⁸¹ *Ibid.*

mais qui est déjà une pratique, et l'autre qui se veut pratique mais qui est déjà une théorie.

Le premier chapitre de cette deuxième partie reviendra sur le corps imaginaire chez Lacan, créé par ce qu'il appelle le stade du miroir. Nous nous demanderons quelles sont les implications de ce stade sur la théorie merleau-pontienne, et si l'imaginaire comme blocage dans le sens objectivé ne correspond pas finalement à l'attitude naturelle. Le deuxième chapitre analysera la conception du *langage* chez Merleau-Ponty et chez Lacan. Nous essayerons de montrer que la parole parlante chez Merleau-Ponty n'est pas une parole pré-objective mais une parole qui maintient les *rapports* entre l'objectif et le pré-objectif, et qui correspond en tant que telle à la parole pleine chez Lacan. Le troisième chapitre confrontera la conception d'*autrui* dans les deux théories, soulignant l'opposition entre l'idée d'une harmonie préétablie et celle d'une discorde primordiale. Le quatrième et dernier chapitre examinera le concept de *liberté* chez Merleau-Ponty. La réflexion radicale, celle de la phénoménologie, s'imposera comme une parole parlante ou pleine, un pont entre le pré-objectif et l'objectif, pont qui pourrait permettre au sujet de s'approprier sa propre histoire et d'acquérir, toujours temporairement, sa liberté. Nous comprendrons ainsi comment, par la phénoménologie comme apprentissage de la vision et de la perception, on peut accéder non seulement à une *méthode* mieux appropriée à l'expérience humaine, mais également à une *vie* plus libre, plus personnelle, plus riche de sens.

CHAPITRE I

LA DOUBLE AMBIGUÏTÉ DE *LA STRUCTURE DU* *COMPORTEMENT*

*Que n'ai-je pu éviter le seuil de vos écoles !
La science que j'ai suivie au fond de ses
labyrinthes, dont j'attendais, dans l'aveugle-
ment de la jeunesse, la confirmation de mes
plus pures joies, la science m'a tout cor-
rompu.*

*Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès
de vous ; j'ai parfaitement appris à me dis-
tinguer de ce qui m'entoure : et me voilà
isolé dans la beauté du monde, exilé du
jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil
de midi.*

(Hölderlin, *Hypérion*,
trad. fr. par Ph. Jaccottet)

La Structure du comportement, rédigé par Merleau-Ponty en 1938, n'est pas encore un ouvrage phénoménologique proprement dit. Si l'influence de Husserl y est déjà manifeste, elle l'est aux cotés de l'influence du béhaviorisme américain, de la Gestalt-théorie et de la dialectique hégélienne¹. Cela étant, toutes les présuppositions, les tendances et les hésitations qui domineront la pensée de Merleau-Ponty dans les années suivantes

¹ Sur la question des différentes influences exercées sur Merleau-Ponty dans la période de *La Structure du comportement*, ainsi que pour une belle biographie intellectuelle du jeune philosophe, cf. T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971. Pour un autre point de vue, cf. M.-L. Pintos, « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation », in *Chiasmi international*, n°6, 2005, pp. 147–171.

y sont déjà en germe, et il vaut donc la peine de s'y attarder. En outre, *La Structure du comportement* se présente comme une longue réfutation de l'attitude naturaliste de la science vis-à-vis du comportement humain (et animal), ce qui nous donne l'occasion d'approfondir notre compréhension de l'attitude scientifique et d'arriver à la nouvelle conception du comportement que Merleau-Ponty lui oppose. Nous avons vu que pour le dernier Husserl, l'attitude naturaliste caractérisait non seulement la science, mais également le sujet empirique. Ce dernier *vit* dans les idéalizations langagières qui lui cachent, voire le privent de la signification vivante de son monde. Merleau-Ponty partage-t-il cette idée ? Quel serait selon lui le comportement humain *dégagé* de l'attitude naturaliste ?

L'attitude naturaliste est caractérisée tout d'abord par une pensée *causale* ou *mécaniste*², et Merleau-Ponty la suit ici à tous les niveaux du comportement, du simple réflexe jusqu'aux comportements supérieurs, montrant pour chaque cas l'insuffisance des explications causales qu'elle apporte : « En décrivant l'individu physique ou organique et son entourage, nous avons été amenés à admettre que leurs rapports n'étaient pas mécaniques, mais dialectiques. Une action mécanique, qu'on prenne le mot au sens restreint ou au sens large, est celle où la cause et l'effet sont décomposables en éléments réels qui se correspondent chacun à chacun³. » Cette causalité matérielle est donc à remplacer par une signification vitale, par des rapports de sens, que Merleau-Ponty appelle *structure* ou *forme*. Mais l'attitude mécaniste caractérise-t-elle uniquement la science ? Ne caractérise-t-elle pas également la vie quotidienne ?

Merleau-Ponty hésite sur cette question. D'un côté, l'isolation mécanique n'est possible que « dans les conditions artificielles de l'expérience de laboratoire ou encore dans les conditions pathologiques⁴ ». Mais de l'autre, c'est davantage dans la conscience *commençante* qu'on peut trouver un comportement d'avant l'isolation mécaniste. Ainsi, c'est *l'enfant* qui garde l'aspect vivant, le sens ou la forme intrinsèque des choses perçues : « La vérité est qu'il n'y a pas de choses, mais des physionomies, de même que, chez l'adulte, une intoxication par la mescaline peut rendre aux objets des apparences animales [...]⁵. » Trouver la physionomie

² SC, pp. 2–3.

³ SC, p. 174.

⁴ SC, p. 14.

⁵ SC, p. 182.

au-dessous des objets, tel est le but constant de Merleau-Ponty, mais tandis que l'enfant y a facilement accès, il faut à l'adulte pas moins qu'une intoxication de mescaline ! L'adulte aurait-il perdu l'aspect vivant de sa perception ? Merleau-Ponty s'efforce de trouver des zones où cet aspect est malgré tout conservé :

Cette même notion de forme permettra de décrire le mode d'existence des objets primitifs de la perception. Ils sont, disions-nous, plutôt que connus comme des objets vrais, vécus comme des réalités. Certains états de la conscience adulte permettent de comprendre cette distinction. Le terrain de football n'est pas, pour le joueur en action, un « objet », c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. [...] Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui [...]. Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action⁶.

Merleau-Ponty fait donc la distinction entre le vécu et le connu, l'action et la réflexion. Mais la connaissance et la réflexion sont-elles pour autant ultérieures à la vie et à l'action ? N'en font-elles pas plutôt partie intégrante ? On le voit, Merleau-Ponty préfère nettement les secondes aux premières : « Posséder et contempler une “représentation”, coordonner une mosaïque des sensations, ce sont là des attitudes particulières qui ne peuvent rendre compte de toute la vie de la conscience et qui s'appliquent probablement sur des modes de conscience plus primitifs, comme une traduction sur un texte⁷. »

La signification vivante et spontanée de l'action est donc un texte que la réflexion ne fait que traduire⁸. Mais ne nous voici pas alors revenus au mythe d'une vie pure précédant le langage ? Pour Merleau-Ponty, cette « traduction » semble cependant inhérente à la conscience précisément en tant que *consciente* d'elle-même : « La conscience est plutôt un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues⁹. » La lumière de la connaissance

⁶ SC, pp. 182–183.

⁷ SC, p. 187.

⁸ Cette vision, pourtant contredite et complétée à maintes reprises par Merleau-Ponty lui-même, donne lieu aux interprétations pragmatiques de la phénoménologie. Cf. notamment H. L. Dreyfus, « Intelligence without representation », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1 : 4, 2002, pp. 367–383.

⁹ SC, p. 187.

et les ténèbres de la vie « simplement vécue », voilà l'opposition que Merleau-Ponty nous présente, opposition qui englobe toutefois une *unité*, car une « connaissance » sans « vie », un jugement détaché, ne peut pas toucher la réalité, comme le démontre la pathologie : « Un schizophrène dit : « Voyez ces roses, ma femme les aurait trouvées belles ; pour moi, c'est un amas de feuilles, de pétales, d'épines et de tiges »¹⁰. » Mais il faut alors se demander si *l'envers* n'est pas également valable, si une « vie » sans « connaissance » reste une vie *humaine*. Aussi Merleau-Ponty est-il contraint d'ajouter à la dialectique humaine un autre aspect qui lui est essentiel : « Mais cette conscience vécue n'épuise pas la dialectique humaine. Ce qui définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature, – économique, sociale, culturelle, – au delà de la nature biologique, c'est plutôt celle de dépasser les structures créées pour en créer d'autres. Et ce mouvement est déjà visible dans chacun des produits particuliers du travail¹¹ humain¹². »

L'homme ne vit pas simplement dans un milieu donné, il crée son milieu. Il ne vit pas simplement dans le présent, mais dans le futur et le passé, il se transcende sans cesse : « Ce pouvoir de choisir et de varier les points de vue lui permet de créer des instruments, non pas sous la pression d'une situation de fait, mais pour un usage virtuel et en particulier pour en fabriquer d'autres. Le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au delà du milieu actuel, d'un monde de choses visible pour chaque Je sous une pluralité d'aspects, la prise de possession d'un espace et d'un temps indéfinis, et l'on montrerait aisément que la signification de la parole ou celle du suicide et de l'acte révolutionnaire est la même¹³. » On pourrait être choqué par cette comparaison entre la parole, le suicide et la révolution, présentées comme des activités caractérisant de la même manière la vie humaine. Mais l'important pour Merleau-Ponty est de montrer que l'homme se dépasse lui-même, qu'il adopte une attitude que Husserl appellerait *personnaliste*, différente de

¹⁰ SC, p. 189.

¹¹ C'est l'influence de Hegel et de Marx qui conduit Merleau-Ponty à utiliser le terme « travail » pour désigner « l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante » (SC, p. 176). Chaque constitution de sens est donc déjà un travail.

¹² SC, p. 189.

¹³ SC, p. 190.

l'attitude naturaliste bloquée dans un monde tout fait. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty souligne qu'il ne s'agit pas d'une parole *empirique*, mais d'une parole *créatrice*¹⁴, et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle peut équivaloir au suicide et à la révolution.

Cette distinction entre parole empirique et parole créatrice révèle pourtant le revers de la médaille. Car si l'homme crée un sens, il n'en reste pas moins toujours déjà bloqué dans un sens donné, de sorte que le « langage est pour la pensée à la fois principe d'esclavage [...] et principe de liberté¹⁵ ». Nous trouvons alors une *ambiguïté* au cœur de la constitution du sens : « Ainsi la dialectique humaine est ambiguë : elle se manifeste d'abord par les structures sociales ou culturelles qu'elle fait apparaître et dans lesquelles elle s'emprisonne. *Mais ses objets d'usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu'ils sont si l'activité qui les fait paraître n'avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser*¹⁶. » Le sens, une fois constitué, emprisonne la conscience qui est dès lors appelée à le reconstituer, à le dépasser. Elle doit faire de l'en-soi un pour-soi, et ceci à l'infini, car le pour-soi se détache de la conscience et redevient un en-soi.

Mais la conscience parvient-elle à réaliser son essence, à reconstituer sans cesse un nouveau sens, à sortir du sens constitué, naturalisé, et à échapper à son blocage ? C'est sur cette question que nous trouvons l'une des plus grandes hésitations de Merleau-Ponty, et c'est dans sa critique de Freud qu'elle apparaît. Merleau-Ponty tente de redéfinir les notions causales employées par Freud, mais pour ce faire il introduit, à rebours de l'esprit freudien, une distinction tranchante entre normalité et pathologie : « La structuration normale est celle qui réorganise la conduite en profondeur, de telle manière que les attitudes enfantines n'aient plus de place ni de sens dans l'attitude nouvelle ; elle aboutirait à un comportement parfaitement intégré dont chaque moment serait intérieurement lié à l'ensemble. On dira qu'il y a refoulement lorsque l'intégration n'a été réalisée qu'en apparence et laisse subsister dans le comportement certains systèmes relativement isolés que le sujet refuse à la fois de transformer et d'assumer. Un complexe est un segment

¹⁴ SC, p. 227.

¹⁵ SC, p. 188n.

¹⁶ SC, p. 190.

de conduite de ce genre, une attitude stéréotypée, une structure de conscience acquise et durable à l'égard d'une catégorie de stimuli¹⁷.»

Le refoulement et le complexe sont des attitudes de blocage, mais c'est pour cela qu'ils ne concernent pas, selon Merleau-Ponty, la conscience « normale » et « intégrée ». Certes, ils donnent « une justification apparente à la pensée causale¹⁸ », en ce qu'ils manifestent la même fragmentation, la même isolation et le même blocage que la pensée mécaniste, mais on ne peut les appliquer à la conscience vivante, c'est-à-dire à la conscience normale :

La régression du rêve, l'efficace d'un complexe acquis dans le passé, enfin l'inconscience du refoulé ne manifestent que le retour à une manière primitive d'organiser la conduite, un fléchissement des structures les plus complexes et un recul vers les plus faciles. Mais dès lors le fonctionnement psychique tel que Freud l'a décrit, les conflits de force et les mécanismes énergétiques qu'il a imaginés ne représentaient, d'ailleurs d'une manière très approximative, qu'un comportement fragmentaire, c'est-à-dire pathologique. La possibilité de construire une explication causale de la conduite est exactement proportionnelle à l'insuffisance des structurations accomplies par le sujet. L'œuvre de Freud n'est pas un tableau de l'existence humaine, mais un tableau d'anomalies, si fréquentes soient-elles¹⁹.

L'existence humaine « normale » serait-elle donc complètement intégrée ? Serait-elle sans faille ? La conscience serait-elle toujours active, vivante, constituant sans cesse de nouveaux sens ? L'ambiguïté de Merleau-Ponty face à ces questions apparaît dans la phrase suivante : « L'avènement des ordres supérieurs, *dans la mesure où il s'accomplit*,

¹⁷ SC, p. 192. Merleau-Ponty nuancera par la suite sa critique de Freud, déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, mais en particulier dans « L'homme et l'adversité », daté de 1951 : « Au point de départ, la psychanalyse ne prenait-elle pas la suite des philosophies mécanistes du corps, – et n'est-ce pas encore ainsi qu'on la comprend souvent ? [...] Telle était peut-être l'apparence dans les premiers travaux de Freud, et pour un lecteur pressé ; mais à mesure que la psychanalyse, chez lui-même et chez ses successeurs, rectifie ces notions initiales au contact de l'expérience clinique, on voit paraître une notion nouvelle du corps qui était appelée par les notions de départ » (S, p. 288). Cf. les cours de 1954–1955 et de 1959–1960 (RC, pp. 69–71, 178–180), ainsi que la préface à l'ouvrage d'A. Hesnard, *L'œuvre et l'esprit de Freud* (Repris dans P2, 276–284). Nous y reviendrons par la suite.

¹⁸ SC, p. 193.

¹⁹ SC, pp. 193–194.

supprime comme autonomes les ordres inférieurs et donne aux démarches qui les constituent une signification nouvelle²⁰.» L'ordre humain, à l'opposé des ordres physique et vital, se caractérise par le dépassement continu de sens, mais reste à savoir si ce niveau supérieur se réalise pleinement chez l'homme, ou si, au contraire, il est toujours *en train* de se réaliser. Certes, Merleau-Ponty propose de remplacer les notions causales par des notions dialectiques, mais la dialectique supérieure, tant qu'elle n'est pas achevée, semble donner lieu aux explications causales qui correspondent justement à la difficulté qu'a l'homme à dépasser l'ancien sens et à accomplir sa propre essence : « Puisque le physique, le vital, l'individu psychique ne se distinguent que comme différents degrés d'intégrations, dans la mesure où l'homme s'identifie tout entier à la troisième dialectique, c'est-à-dire dans la mesure où il ne laisse plus jouer en lui-même de systèmes de conduite isolés, son âme et son corps ne se distinguent plus²¹. »

L'homme est appelé à s'identifier à la dialectique de l'ordre humain, à y assumer son rôle constitutif, à laisser derrière lui le *jeu* d'isolations causales, ou plutôt le *je* de cette isolation. Mais ce « je » ne fait-il pas partie de l'homme ? N'est-il pas le résultat de l'existence ambiguë du sujet, à savoir de son être *en même temps constituant et constitué* ? Cette ambiguïté de l'existence se double donc de l'ambiguïté créée par Merleau-Ponty lui-même : tantôt il présente le sujet comme un sujet dépassant *sans cesse* son milieu et son sens acquis, comme un être parfaitement intégré, tantôt il admet que le sujet ne parvient pas toujours à cette intégration, faisant du dépassement continu de sens un idéal, une norme à atteindre et non une réalité.

Cette ambiguïté apparaît clairement au dernier chapitre de *La Structure du comportement*, consacré aux relations de l'âme et du corps. Merleau-Ponty tente d'y réfuter le réalisme naturaliste tout en admettant qu'il y a du vrai dans ce réalisme, puisqu'il est *naturel*. Le philosophe exprime encore une fois sa méfiance vis-à-vis du langage parlé et de la réflexion, auxquels il préfère l'expérience spontanée et directe qui est censée les précéder : « On a trop dit que la conscience naïve était réaliste. Ou du moins il faudrait distinguer à cet égard les opinions du sens commun,

²⁰ SC, p. 195 ; nous soulignons.

²¹ SC, pp. 218–219.

la manière dont il rend compte verbalement de la perception, et les expériences perceptives elles-mêmes, – la perception parlée et la perception vécue. Si nous nous reportons aux objets tels qu'ils nous apparaissent quand nous vivons en eux sans parole et sans réflexion, et si nous cherchons à décrire fidèlement leur mode d'existence, ils n'évoquent aucune métaphore réaliste²². »

Ce chapitre est sans doute le chapitre le plus phénoménologique de *La Structure du comportement*, et toute sa démarche consiste à illustrer le passage de la pensée *causale* à l'attitude *transcendantale*²³. Ce passage se réalise-t-il par un retour à l'expérience *muette*, « sans parole et sans réflexion » ? Parvient-on ainsi à dévoiler à la conscience naïve ce qu'elle vit sans le savoir, ou crée-t-on une conscience vivante phénoménale déjà bien différente de la conscience naïve parlante ? Comment retourner à la conscience naïve si cette conscience se cache à elle-même, par principe, sa propre essence ?

Merleau-Ponty estime que le retour à l'expérience de la perception du *sensible* pourra résoudre ces problèmes, car cette perception est censée précéder la réflexion : « Les “choses” dans l'expérience naïve sont évidentes comme *êtres perspectifs* : il leur est essentiel à la fois de s'offrir sans milieu interposé et de ne se révéler que peu à peu et jamais complètement [...]. Une transcendance pourtant ouverte à ma connaissance, c'est la définition même de la chose telle qu'elle est visée par la conscience naïve. [...] Rien ne lui est donc plus étranger que l'idée d'un univers qui produirait en nous des représentations distinctes de lui par une action causale²⁴. »

L'expérience perceptive découvre donc une multiplicité perspective qui dénie toute explication causale de la perception, explication que la conscience même trouve insensée. Pour elle, il y a un rapport *magique* de la chose perçue à la perception, et l'important est de « comprendre la conscience magique comme elle se comprend elle-même, – non la reconstituer à partir des catégories ultérieures²⁵ ». Mais le problème c'est que la conscience *elle-même* a tendance à se méconnaître, tendance que Merleau-Ponty tente cependant de minimiser, en l'attribuant au domaine *pathologique* :

²² SC, p. 200.

²³ SC, p. 222.

²⁴ SC, pp. 202–203.

²⁵ SC, p. 204.

Mais la conscience découvre d'autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. Puisqu'une blessure aux yeux suffit à supprimer la vision, c'est donc que nous voyons à travers le corps. Puisqu'une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, c'est donc que le corps fait écran entre nous et les choses. Pour comprendre cet étrange pouvoir qu'il a de bouleverser le spectacle entier du monde, nous sommes obligés de renoncer à l'image que l'expérience directe nous donne de lui. Le corps phénoménal, avec les déterminations humaines qui permettent à la conscience de ne pas se distinguer de lui, va passer à la condition d'apparence ; le « corps réel » sera celui que l'anatomie ou plus généralement les méthodes d'analyse isolante nous font connaître : un ensemble d'organes dont nous n'avons aucune notion dans l'expérience immédiate et qui interposent entre les choses et nous leurs mécanismes, leurs pouvoirs inconnus²⁶.

Nous revenons ainsi à la triste vérité que nous avons déjà trouvée chez Husserl : ce n'est pas seulement la science mais aussi *nous*, en nous détachant de l'expérience directe en faveur de l'expérience naturalisée, qui sommes imprégnés de causalité. Nous refoulons notre corps phénoménal au profit du corps objectif, tout extérieur à la conscience et au monde en même temps : « Le monde se dédouble : il y aura le monde réel tel qu'il est hors de mon corps, et le monde tel qu'il est pour moi, numériquement distinct du premier [...]. Le corps propre est devenu une masse matérielle et corrélativement le sujet s'en retire pour contempler en lui-même ses représentations²⁷. » Contre le sujet phénoménologique ou phénoménal, nous trouvons un sujet empirique, déraciné, aliéné à son propre corps et donc à lui-même. Comment ramener ce sujet à son origine ? Comment ranimer sa perception ? Assez curieusement, au lieu d'aborder cette question directement, Merleau-Ponty préfère retourner aux questions méthodologiques, commençant par Descartes et sa « mythologie explicative²⁸ », passant par « le pseudo-cartésianisme des savants et des psychologues²⁹ » et concluant enfin par la « philosophie d'inspiration criticiste³⁰ ». Cela veut-il dire que c'est par la critique de la *méthode* qu'on peut combattre la pensée causale du *sujet même*, ou tout simplement que le sujet empirique n'intéresse guère Merleau-Ponty, qui aspire davantage à atteindre le sujet transcendantal

²⁶ *Ibid.*

²⁷ SC, p. 205.

²⁸ SC, p. 206.

²⁹ SC, p. 207.

³⁰ SC, p. 213.

de la phénoménologie ? Mais dans ce cas, quelle pertinence aurait une phénoménologie qui tourne le dos au sujet empirique et à son oubli de soi ?

Nous rencontrons à maintes reprises chez Merleau-Ponty une caractéristique qui a provoqué toutes sortes de malentendus chez ses interprètes, même les plus habiles : le philosophe adopte un point de vue et s'engage dans toutes ses implications, mais ceci précisément afin de montrer la nécessité de le changer, de le transformer. Car pour lutter contre le blocage de la perception, il faut changer sans cesse de perspective, il faut aussi y être bloqué un moment, ne serait-ce que pour faire apparaître le blocage lui-même. Certes, l'homme doit s'identifier « tout entier » à la dialectique de l'ordre humain pour atteindre son intégration, mais sa faiblesse semble le conduire à renoncer à cette dialectique au profit d'un blocage dans un ordre inférieur, dans un sens déjà acquis. C'est la raison pour laquelle il faut nuancer maintenant la description de l'intégration, qui, loin d'être une forme abstraite de l'homme, manifeste sa façon concrète de *se libérer* :

La même infirmité sensorielle ou constitutionnelle peut être une cause d'esclavage, si elle impose à l'homme un type de vision et d'action monotone dont il ne peut plus sortir, ou l'occasion d'une plus grande liberté, s'il s'en sert comme d'un instrument. Cela suppose qu'il la *connaît* au lieu d'y obéir. Pour un être qui *vit* au niveau simplement biologique, elle est une fatalité. Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience. [...] En accédant à la *connaissance* vraie, en dépassant la dialectique du vivant ou de l'être social et de son milieu circonscrit, en devenant le sujet pur qui *connaît* objectivement le monde, l'homme réalise à la limite la conscience absolue au regard de laquelle le corps, l'existence individuelle, ne sont plus que des objets, la mort est dépourvue de sens³¹.

Ce passage s'ouvre sur une incitation à accéder à la dialectique humaine, à réunir le vécu et le connu, et se termine par ce qui semble être une critique du sujet transcendantal, sujet qui ne fait que *connaître* le monde. Quelle est donc la véritable alternative offerte à l'homme atteint d'une « infirmité sensorielle » ? Comment peut-il atteindre la conscience de soi sans pour autant se détacher de son expérience vécue ? Même si Merleau-Ponty admet que la désintégration est inhérente à la condition humaine, il la rattache à la perte de *sens* : « Notre corps n'a pas toujours de sens,

³¹ SC, pp. 219–220 ; nous soulignons.

et d'ailleurs nos pensées, dans la timidité par exemple, ne trouvent pas toujours en lui la plénitude de leur expression vitale. Dans ces cas de désintégration, l'âme et le corps sont apparemment distincts et c'est la vérité du dualisme. Mais l'âme, si elle ne dispose d'aucun moyen d'expression, – il faudrait plutôt dire : d'aucun moyen de s'effectuer, – cesse bientôt d'être *quoi que ce soit*, cesse en particulier d'être âme, comme la pensée de l'aphasique s'affaiblit et se dissout ; le corps qui perd son sens cesse bientôt d'être corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant³². »

Un corps complètement causal est un corps mort, un cadavre. Mais cette mort du corps est-elle une mort réelle, ou bien vivons-nous, ne serait-ce qu'occasionnellement, la mort dans le corps, la mort dans l'âme ? Revient-il à la phénoménologie de dessiner l'échelle qui s'étend d'une intégration absolue du corps et de l'âme jusqu'à leur « mort » ? Ou son rôle est-il de retrouver l'*origine* du corps vivant, de sorte qu'il cesse d'être objet, qu'il cesse d'être mort, *à la fois* pour la méthode et pour le sujet même ? Examinons le passage suivant :

Les deux termes [corps et âme] ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur l'opération originaire qui installe un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être. En revenant à cette *structure* comme à la réalité fondamentale, nous rendons compréhensible à la fois la distinction et l'union de l'âme et du corps. Il y a une dualité qui reparait toujours à un niveau ou à l'autre : la faim ou la soif empêchent la pensée ou les sentiments, [...] l'intégration n'est jamais absolue et elle échoue toujours, plus haut chez l'écrivain, plus bas chez l'aphasique. Il arrive toujours un moment où nous nous dérobon à une passion par la fatigue ou par l'amour-propre. Cette dualité n'est pas un simple fait, elle est fondée en principe, toute intégration supposant le fonctionnement normal des formations subordonnées, qui réclament toujours leur propre bien³³.

D'une part, l'intégration « échoue toujours », d'autre part, elle suppose un « fonctionnement normal des formations subordonnées ». Faut-il en conclure que cette normalité n'existe jamais pour de bon ? Mais alors, comment le fondement de l'intégration dans une « opération originaire » manquerait-il d'anticiper cet échec ? C'est là la grande difficulté de la phénoménologie. Car pour Merleau-Ponty, cet acte originaire précède et sous-tend la vie *empirique*, ce qui le préserve de toute faille : « On peut

³² SC, p. 226.

³³ SC, pp. 226–227.

bien comparer les relations de l'âme et du corps à celle du concept et du mot, mais à condition d'apercevoir sous les produits séparés l'opération constituante qui les joint et de retrouver sous les langages empiriques, accompagnement extérieur ou vêtement contingent de la pensée, la *parole* vivante qui en est la seule effectuation, où le sens se formule pour la première fois, se fonde ainsi comme sens et devient disponible pour des opérations ultérieures³⁴. »

C'est donc le retour à l'origine qui peut résoudre tous les problèmes. Merleau-Ponty fait la distinction entre la parole vivante, originaire – parole à l'état naissant – et les langages empiriques, dérivés. Il oppose la signification *immanente, incarnée*, qui est déjà *structure*, à la signification *idéelle*³⁵, dérivée. Il oppose la *réflexion* à son texte *originnaire*³⁶. Pour lui, la « conscience peut *vivre dans* les choses existantes, sans réflexion, s'abandonner à leur structure concrète qui n'a pas encore été convertie en signification exprimable³⁷ ». Et pourtant, malgré tous ces efforts, c'est bel et bien dans les significations *idéelles* que nous *vivons*, c'est en elles que nous sommes bloqués : « Ces significations n'ont donc pas en elles-mêmes de quoi expliquer l'existence actuelle de ma perception. Le langage que l'on tient habituellement se comprend néanmoins : ma perception du cube me le présente comme un cube complet et réel, ma perception de l'espace comme un espace complet et réel au delà des aspects qui me sont donnés. Il est donc naturel que j'aie tendance à détacher l'espace et le cube des perspectives concrètes et à les poser en soi. La même opération a lieu à propos du corps. Et en conséquence je suis naturellement enclin à engendrer la perception par une opération du cube ou de l'espace objectifs sur mon corps objectif. Cette tentative est naturelle, mais l'échec n'en est pas moins inévitable [...] »³⁸.

En quoi consiste cet échec de la pensée objective si elle fait partie de la perception naturelle et quotidienne ? Merleau-Ponty s'efforce d'éviter toute critique directe de l'homme « normal » et préfère mettre l'accent sur la critique de la science. Ce qui ne l'empêche pas toutefois de conclure cette discussion de la manière suivante :

³⁴ SC, p. 227.

³⁵ SC, p. 228.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ SC, p. 239.

³⁸ SC, p. 235.

Nous revenons aux données de la conscience naïve que nous analysons au début de ce chapitre. Ce n'est pas que la philosophie de la perception soit toute faite dans la vie : nous venons de voir qu'il est naturel à la conscience de se méconnaître, justement parce qu'elle est conscience des choses. Les discussions classiques autour de la perception témoignent assez de cette erreur naturelle. On confronte le monde constitué avec l'expérience perceptive du monde, et l'on veut ou bien engendrer la perception à partir du monde, comme fait le réalisme, ou bien ne voir en elle qu'une ébauche de la science du monde, comme le fait le criticisme. En revenant à la perception comme à un type d'expérience originaire, où se constitue le monde réel dans sa spécificité, c'est une inversion du mouvement naturel de la conscience que l'on s'impose [...] ³⁹.

Merleau-Ponty définit cette «inversion du mouvement naturel de la conscience» comme «réduction phénoménologique⁴⁰», et nous voyons bien que cette définition correspond à la définition husserlienne, avec toute la problématique qu'elle véhicule : comment se rendre compte de quelque chose qu'on veut justement mettre entre parenthèses ? Comment dégager la conscience de l'attitude naturaliste sans trahir l'essence de la conscience, sa tendance naturelle ? Comment libérer la perception de son blocage dans le monde objectif tout en admettant la nécessité de ce blocage même ?

Merleau-Ponty ajoute que la réduction n'a pas pour effet de supprimer le questionnement, mais, au contraire, de le rendre possible : «il s'agit de comprendre, sans le confondre avec une relation logique, le rapport vécu des “profils”⁴¹ aux “choses” qu'ils présentent, des perspectives aux significations idéales qui sont visées à travers elles⁴²», en un mot : l'*intentionnalité*. La phénoménologie doit-elle donc porter également sur les significations idéales ? Sur la réflexion ? Sur le langage empirique ? Ou tout cela appartient-il à la pensée causale, qui doit en être exclue ? Telles sont les questions que Merleau-Ponty se pose à la fin de *La Structure du comportement* : «La “structure” est la vérité philosophique du naturalisme et du réalisme. Quels sont les rapports de cette conscience naturée et de la pure conscience de soi ? Peut-on penser la conscience perceptive sans

³⁹ SC, p. 236.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ C'est la traduction que Merleau-Ponty donne du terme husserlien *Abstraktionen*, qu'on traduit aujourd'hui plutôt par «esquisses». Cf. SC, p. 201.

⁴² SC, p. 237.

la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle⁴³ ? »

La réflexion doit trouver sa place dans la recherche, mais le comment de cette intégration ne s'explicitera que dans la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty tâchera de trouver dans la phénoménologie transcendante husserlienne un moyen d'exprimer sa propre notion de « structure », ce pont entre l'intérieur et l'extérieur, entre les parties et l'ensemble. Mais pour ce faire, il devra rejeter l'idée d'un sujet transcendantal spectateur, extérieur au monde. Certes, *La Structure du comportement* adoptait le point de vue du « spectateur extérieur⁴⁴ » et la pensée causale à laquelle il conduit. Mais dorénavant, « il faudrait définir à nouveau la philosophie transcendante de manière à y intégrer jusqu'au phénomène du réel. La “chose” naturelle, l'organisme, le comportement d'autrui et le mien n'existent que par leurs sens, mais le sens qui jaillit en eux n'est pas encore un objet kantien, la vie intentionnelle qui les constitue n'est pas encore une représentation, la “compréhension” qui y donne accès n'est pas encore une intellection⁴⁵. »

Un sens d'avant la réflexion, un sens qui jaillit au lieu d'être constitué laborieusement par le sujet : voilà ce que tâchera de décrire la *Phénoménologie de la perception*. Comment la pensée causale du sujet empirique pourra-t-elle trouver sa place dans un tel projet ? Comment la vie quotidienne et la « pathologie » qui semble en faire partie pourront-elles y trouver leur description adéquate ? C'est en prenant avec nous ces questions, comme des guides, que nous entrons à présent dans ce grand ouvrage qu'est la *Phénoménologie de la perception*.

⁴³ SC, p. 241.

⁴⁴ SC, p. 175.

⁴⁵ SC, p. 241.

CHAPITRE II

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION, PERCEPTION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

*On le voit tous les jours, on passe devant
sans s'arrêter ; mais il vous pénètre, l'admir-
ation s'amasse ; et, une belle après-midi, il
apparaît. Rien au monde n'est plus grand,
c'est Paris lui-même, glorieux sous le soleil
...Dis ? Etais-je si bête de n'y pas songer ?
Que de fois j'ai regardé sans voir !*

(Zola, *L'œuvre*)

CRITIQUE MÉTHODOLOGIQUE ET VIE NATURELLE

La fin de *La Structure du comportement* a annoncé le passage du point de vue du « spectateur extérieur » au point de vue du « spectateur intérieur ». On pourrait donc s'attendre à ce que la *Phénoménologie de la perception* commence par expliciter ce nouveau point de vue. Merleau-Ponty préfère toutefois consacrer son introduction à une longue et minutieuse critique des deux méthodes naturalistes et causales : l'empirisme et l'intellectualisme. Critique incessante que la plupart des commentateurs trouvent lassante¹, voire inactuelle, étant donné les développements scientifiques et intellectuels qui ont eu lieu depuis 1945, l'année de parution de la *Phénoménologie de la perception*². Mais si nous replaçons cette réfutation, cette critique méthodologique, au cœur de la problématique que pose l'attitude naturelle (ou naturaliste), nous pouvons mieux en comprendre la nécessité et l'actualité. Car chaque époque a son propre « empirisme »

¹ Cf. R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, p. 166.

² Cf. P. Ricœur, « Merleau-Ponty : par-delà Husserl et Heidegger », in *Lectures 2*, Paris : Seuil, 1992.

et son propre «intellectualisme», les deux ne relevant pas d'une simple mode intellectuelle, mais bien de la tendance naturelle qu'a la conscience même à se bloquer dans un monde «clos et complet», dans un monde où elle s'oublie elle-même et devient statique, presque objet. Nous ne céderons donc pas à la tentation de présenter la *Phénoménologie de la perception* comme encore prisonnière de catégories classiques à transformer³. Nous souhaiterions montrer, au contraire, que cet ouvrage reste, *par son «emprisonnement» même*, et plus que tout autre ouvrage tardif de Merleau-Ponty, fidèle à l'expérience humaine. Certes, il ne s'agit pas encore de l'expérience phénoménale pure, nettoyée de toute tendance à la fixation, au blocage, à l'objectivation de soi. Ni de l'expérience «magique» que Merleau-Ponty cherchera pourtant tout au long de sa vie. Il s'agit de *notre* expérience, immanquablement mixte : oubli de soi et réminiscence, constitution et blocage, parole et silence, santé et maladie – tous ces éléments qui constituent notre expérience quotidienne. Dans ce chapitre, qui illustre la mixité de l'expérience, nous suivrons les divers chemins que Merleau-Ponty trace de chacun de ses pôles à l'autre.

D'où vient donc la tendance au blocage de l'attitude naturelle⁴ ? Nous avons vu que l'existence humaine est ambiguë : l'homme constitue son monde, mais il subit en même temps un monde et un soi déjà constitués, de sorte que cet acquis doit toujours être renouvelé pour que le mouvement de la constitution se poursuive. Or l'attitude naturelle tente d'*échapper* à l'ambiguïté de la constitution, tentative qui la conduit au blocage. Merleau-Ponty analyse dans son introduction quatre façons d'échapper à l'ambiguïté, les deux premières par les concepts

³ «Merleau-Ponty demeure finalement prisonnier de la dualité entre réflexion et irréflecti. [...] Le terrain phénoménal est abordé à travers des catégories qui en recouvrent l'originalité» (R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble : J. Millon, 2001 [1991], pp. 35–36).

⁴ Merleau-Ponty ne distingue pas clairement dans la *Phénoménologie de la perception* entre l'attitude *naturelle* et l'attitude *naturaliste*, distinction qu'il ne découvrira que beaucoup plus tard, comme nous le verrons ultérieurement. C'est la raison pour laquelle nous utiliserons ici, en règle générale, la notion «attitude naturelle» pour désigner l'attitude naturaliste, à savoir le *blocage* dans un acquis objectivé, dans un monde «clos et complet». L'attitude naturelle comme attitude *objectivante*, à savoir personnaliste et vivante qui ne cesse de re-constituer son monde, est également présente dans la *Phénoménologie de la perception*, mais Merleau-Ponty tend à l'appeler «normale» plutôt que «naturelle». Nous rencontrerons cette attitude au chapitre suivant.

de « sensation pure » et d'« association », plus proches de l'empirisme, et les deux suivantes par les notions d'« attention » et de « jugement », plus proches de l'intellectualisme. Observons comment ces quatre concepts découlent de l'attitude naturelle et comment la phénoménologie les transforme.

LA « SENSATION » : « ERREUR » PERCEPTIVE OU « ERREUR » MÉTHODOLOGIQUE ?

La première notion soumise à la critique dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception* est la *sensation*. Merleau-Ponty nous explique que malgré son apparence « immédiate et claire », elle ne l'est nullement en réalité, car il ne peut y avoir de sensation *pure*. Si l'on en croit ces « puristes de la sensation », il s'agirait d'un état où « je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir place dans le monde objectif et où il ne me signifie rien⁵ ». La sensation pure serait donc ma *coïncidence* avec le senti, où la dualité entre le constituant et le constitué disparaîtrait.

Avons-nous donc l'expérience des sensations pures ? La phénoménologie, qui retourne à l'expérience vécue, nie la possibilité d'une telle sensation, puisqu'elle « ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience », toute sensation étant liée à une autre : « les *perceptions de fait* les plus simples que nous connaissions, chez des animaux comme le singe et la poule, portent sur des relations et non sur des termes absolus⁶. » Tout ceci a certes déjà été montré dans *La Structure du comportement*, mais ici, Merleau-Ponty va plus loin. Car, si les sensations ne sont jamais pures *en fait*, « il reste à se demander pourquoi on se croit autorisé *en droit* à distinguer dans l'expérience perceptive une couche d'« impressions »⁷ ». D'une part, le passage du fait (l'expérience vécue) au droit (la notion de sensation) ne peut pas être justifié. Car comme nous le montre la *Gestalt-théorie*, une figure *sur un fond* est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir : la sensation, toujours déjà chargée d'un sens, ne peut donc pas être isolée⁸. Mais, d'autre part, Merleau-Ponty

⁵ PhP, p. 9.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

précise surtout que si l'on introduit la « pure impression », malgré le *fait* qu'elle n'est ni accessible ni pensable, « c'est qu'au lieu d'être *attentif* à l'expérience perceptive, *on l'oublie* en faveur de l'objet perçu⁹ ». C'est là, semble-t-il, que la phénoménologie doit intervenir pour « réveiller l'expérience du monde » par un acte d'*attention*, par une prise de conscience, en secouant cet « on » pour le délivrer de son oubli. Mais pour ce faire, il faut au préalable savoir d'où vient cet oubli et qui en est le vecteur : la méthode empiriste exclusivement, ou également le sujet percevant ?

C'est en effet *le monde lui-même* qui nous incite à isoler certaines de ses parties : « Une donnée perceptive isolée est inconcevable, si du moins nous faisons l'expérience mentale de la percevoir. Mais il y a dans le monde des objets isolés ou du vide physique¹⁰. » Le monde nous propose des *objets*, et même si ces objets ont été constitués par la perception même, ils font en sorte que le sujet oublie l'acte de leur constitution. Nous voici donc revenus à l'ambiguïté de la perception. A présent, nous comprenons à la fois comment la notion de « sensation pure » tente d'éviter cette ambiguïté, et comment elle s'inspire de notre perception *objective*. N'y a-t-il donc pas moyen de percevoir des objets sans oublier la nécessité de les re-percevoir, de les re-constituer ? Ou encore : est-on obligé de passer par le monde *pré-objectif*, pour éviter cet oubli, pour réveiller la perception à elle-même ?

Ces questions s'explicitent à la lumière d'une deuxième « fausse » tentative de comprendre la notion de sensation, cette fois-ci en la regardant comme perception des *qualités* : « pour savoir ce que c'est que sentir, ne suffit-il pas d'avoir vu du rouge ou entendu un *la* ? » La réponse est évidemment négative, car dans ce cas aussi, on confond la perception avec les *objets* de la perception : « Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet¹¹. » Mais dès lors, si ce sont les objets qui mènent à toutes ces erreurs de méthode, quel rôle peuvent-ils jouer dans la perception ?

Nous croyons très bien savoir ce que c'est que « voir », « entendre », « sentir », parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores.

⁹ PhP, p. 10 ; nous soulignons.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Quand nous voulons l'analyser, nous transportons ces objets dans la conscience. Nous commençons ce que les psychologues appellent l'« expérience erreur », c'est-à-dire que nous supposons d'emblée dans notre conscience des choses ce que nous savons être dans les choses. Nous faisons de la perception avec le perçu. Et comme le perçu lui-même n'est évidemment accessible qu'à travers la perception, nous ne comprenons finalement ni l'un ni l'autre. Nous sommes pris dans le monde et nous n'arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde¹².

Si le blocage dans le monde objectif devient ici évident, l'identité de ce « nous » reste à élucider : *nous* sommes pris dans le monde, *nous* commençons l'« expérience erreur », mais de qui s'agit-il ? Du savant qui analyse la perception ou bien de l'ego empirique, qui correspond à la perception naturelle des choses ? La réponse de Merleau-Ponty est, bien évidemment, ambiguë : « Il y a deux manières de se tromper sur la qualité : l'une est d'en faire un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience, de la traiter comme une impression muette alors qu'elle a toujours un sens, l'autre est de croire que ce sens et cet objet, au niveau de la qualité, soient pleins et déterminés. Et la seconde erreur comme la première vient du préjugé du monde. [...] Or, l'expérience n'offre rien de pareil et nous ne comprendrons jamais, à partir du monde, ce que c'est qu'un *champ visuel*¹³. »

L'« erreur » serait donc soit intellectualiste, quand l'extériorité des objets n'est pas reconnue, soit empiriste, quand aucune lacune n'est attribuée aux objets qui sont censés être déterminés et isolés. Mais ce qui est intéressant, c'est que les deux « erreurs » relèvent du préjugé du monde, qui caractérise, nous le savons, l'attitude naturelle (dans tous les sens du terme). Ce préjugé du monde, cette croyance en son existence, encourage alors une attitude naturaliste qui se détache de l'*expérience*, tout en collant au *monde*. Pour Merleau-Ponty, le mot « monde » désigne donc le monde *objectif*, déterminé, naturalisé, où aucune ambiguïté n'est reconnue. À l'opposé de ce « monde » se trouve l'expérience, mais de quelle expérience s'agit-il, si elle contredit notre monde même ?

Cette expérience est censée nous révéler « une *vision indéterminée*, une *vision de je ne sais quoi*, et, si l'on passe à la limite, ce qui est derrière mon dos n'est pas sans présence visuelle¹⁴ ». Quel est le sens d'une

¹² PhP, p. 11.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ PhP, p. 12.

telle expérience ? Est-ce une expérience *vécue*, et si oui, qui est ce sujet mystérieux qui peut « voir » ce qui se trouve derrière lui ? Merleau-Ponty invoque l'illusion Müller-Lyer (selon laquelle deux droites égales sont perçues comme étant de longueur différente) pour affirmer : « Il nous faut reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif. C'est dans cette atmosphère que se présente la qualité. Le sens qu'elle renferme est un sens équivoque, il s'agit d'une valeur expressive plutôt que d'une signification logique¹⁵. » Mais si ce sens équivoque et cette atmosphère ne sont dévoilés que par l'*illusion*, sont-ils effectivement perçus dans la perception « normale », dans la perception qui croit au monde, enfin dans la perception quotidienne ? Ne faut-il pas d'abord y prêter attention, et ceci justement en passant par l'illusion, par un certain *échec* de la perception ?

Merleau-Ponty tente d'introduire un nouveau type d'expérience, une expérience expressive, équivoque, tout en admettant que c'est le *sens commun* même qui rejette cette expérience : « Les deux définitions de la sensation que nous venons d'essayer n'étaient directes qu'en apparence. On vient de le voir, elles se modelaient sur l'objet perçu. En quoi elles étaient d'accord avec le sens commun, qui, lui aussi, délimite le sensible par les conditions objectives dont il dépend. Le visible est ce qu'on saisit *avec* les yeux, le sensible est ce qu'on saisit *par* les sens¹⁶. » Nous constatons d'emblée que Merleau-Ponty essaye de réfuter non seulement les méthodes erronées, mais également la perception quotidienne qui a perdu l'aspect *direct* de son expérience. À l'opposé de l'expérience directe se trouve l'expérience « objective », et ce n'est qu'à la première que Merleau-Ponty veut retourner. Mais comment retrouver cet aspect « direct » de l'expérience si le sujet empirique et le monde eux-mêmes s'y opposent ? Est-ce une expérience effective, vécue, ou bien le mythe d'une expérience originaire imaginée par le philosophe ? La phénoménologie doit-elle ainsi tourner le dos au sujet empirique au profit du sujet phénoménologique dont l'existence et la pertinence sont loin d'être certaines ?

Le préjugé réaliste de l'attitude naturelle domine à la fois la perception humaine et la science, et la grande question est de savoir comment

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ PhP, pp. 12–13.

se libérer de cette attitude sans pour autant la nier. N'est-ce pas en mettant l'accent sur la *méthode* que Merleau-Ponty croit pouvoir accomplir cette impossible tâche? Aussi soutient-il que «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 développement¹⁷». S'il est donc difficile de «convaincre» le sujet empirique de s'ouvrir à son expérience directe, c'est la science qui peut et doit le faire. La science exige l'univocité perceptive, «sans voir que le propre du perçu est d'admettre l'ambiguïté, le "bougé", de se laisser modeler par son contexte¹⁸». Si c'est le propre du *perçu* d'admettre l'ambiguïté, où trouver ce perçu? La science tente de suivre la perception directe, mais selon Merleau-Ponty elle n'a accès qu'à une perception *dérivée* : «La théorie de la sensation, qui compose tout savoir de qualités déterminées, nous construit des objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus, qui sont plutôt *l'idéal de la connaissance* que ses thèmes effectifs, elle ne s'adapte qu'à la *superstructure tardive* de la conscience¹⁹.» Qu'est-ce que cette superstructure tardive de la conscience? Qu'est-ce que cet idéal de la connaissance? Est-ce le préjugé du monde? Mais ce préjugé n'est-il pas, lui aussi, originaire? Est-il la *superstructure* de la conscience ou son propre *soubassement*?

Nous avons vu dans notre introduction que ces problématiques n'étaient pas moins à l'œuvre chez Husserl que chez Merleau-Ponty, et nous en trouvons chez A. De Waelhens un résumé pénétrant :

Si, au fur et à mesure que son œuvre se poursuit, Husserl fait de moins en moins allusion à la mise entre parenthèses de l'existence facticielle, il parle toujours davantage de la réduction phénoménologique.

C'est donc que celle-ci comporte un sens nouveau. Ce sens, c'est dans le retour «aux choses elles-mêmes», qu'il faut le chercher. En effet, même l'expérience quotidienne de l'homme le moins teinté de philosophie ou de sciences ne réalise pas, à beaucoup près, cette présence aux choses elles-mêmes, à celles qui fondent le sens de tout le reste. La vérité est que l'expérience de l'homme de la rue, si on entreprend de la décrire, ne nous ramène pas purement et simplement aux «*Sachen selbst*» parce que cette expérience, sitôt qu'on l'interprète n'est, pour une part, que prétendue, et intègre

¹⁷ PhP, p. 17.

¹⁸ PhP, p. 18.

¹⁹ PhP, pp. 18–19; nous soulignons.

à sa perception des éléments empruntés à une région subséquente, celle de la science, dont l'homme de la rue est pénétré, sans même qu'il le sache. C'est du reste ce que nous avons appris à connaître.

Il y a donc lieu à une nouvelle réduction. Celle-ci aura pour ambition de ramener l'expérience quotidienne, au sens ordinaire de ce mot, à cela seul qui apparaît dans la perception en tant que celle-ci, origine de tout le reste, se trouve débarrassée de ce qui à son égard est, au mieux, superstructure²⁰.

L'attitude naturelle (naturaliste) intervient donc, par le biais de la science, dans l'expérience du sujet empirique, de sorte que cette expérience n'est plus l'expérience effective, directe et vécue. Une superstructure se mêle à cette expérience, superstructure que la phénoménologie a pour fonction d'enlever, afin de retourner aux choses mêmes. Mais qu'est-ce exactement que cette superstructure? N'étant ni attitude naturelle ni préjugé du monde, elle est, nous dit Merleau-Ponty, *le monde objectif même*. Car si le naturalisme mène à des «objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus», ce n'est pas, selon lui, à des *objets ambigus* qu'il faut revenir, mais au monde *pré-objectif* : «c'est ce domaine préobjectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir²¹.»

Nous avons déjà vu que la réduction phénoménologique correspond à une «ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience²²», et nous constatons à présent que cette vie irréfléchie, qui précède toute objectivité, n'est pas seulement la condition d'une réduction phénoménologique réussie, mais également la condition d'une vraie expérience vécue, d'une perception «réussie». Mais s'agit-il d'une perception distincte de la perception objective? Faut-il séparer l'irréléchi et le réfléchi, le vécu et le connu pour arriver à une expérience directe? Et comment cette expérience pourra-t-elle jamais être directe, si elle n'est atteinte que par la réflexion phénoménologique? La réduction est-elle uniquement une *ambition* qui doit rester, comme l'expérience vécue même, toujours inaccomplie?

²⁰ A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain : Nauwelaerts, 1968, p. 91.

²¹ PhP, p. 19; nous soulignons.

²² PhP, pp. X–XI.

L'ASSOCIATION ET LA PROJECTION DE SOUVENIRS : PEUT-ON SORTIR DU PRÉSENT ?

Le deuxième chapitre de l'introduction de la *Phénoménologie de la perception* poursuit la critique de la notion de sensation et en montre les implications. La *sensation*, nous l'avons vu, doit être remplacée par la notion de *sens ambigu*, sens que Merleau-Ponty tente de trouver dans le domaine pré-objectif. Mais celui-ci existe-t-il indépendamment du domaine objectif ? Le précède-t-il ? Et quel accès peut y avoir la réflexion phénoménologique ? Les rapports complexes qui existent entre l'irréfléchi et la réflexion, le pré-objectif et l'objectif, rendent difficile la réponse à ces questions :

Un être qui pourrait sentir – au sens de : coïncider absolument avec une impression ou avec une qualité – ne saurait avoir d'autre mode de connaissance. Qu'une qualité, qu'une plage rouge signifie quelque chose, qu'elle soit par exemple saisie comme une tache sur un fond, cela veut dire que le rouge n'est plus seulement cette couleur chaude, éprouvée, *vécue* dans laquelle je me *perds*, qu'il annonce quelque autre chose sans la renfermer, qu'il exerce une fonction de *connaissance* et que ses parties composent ensemble une totalité à laquelle chacune se relie sans quitter sa place. Désormais le rouge ne m'est plus seulement *présent* mais il me *représente* quelque chose, et ce qu'il présente n'est pas possédé comme une partie *réelle* de ma perception mais seulement visé comme une partie *intentionnelle*²³.

La tentative de faire une distinction claire entre le vécu et le connu, tentative que nous avons cru voir s'ébaucher chez Merleau-Ponty, est donc dénoncée à présent par l'auteur lui-même. Puisque je perçois toujours un *sens*, il y a déjà une certaine distance entre moi et le perçu. Ainsi, la présentation se mêle toujours à la représentation et le vécu est toujours intégré au connu. C'est la définition même de l'intentionnalité, qui vise une présence en quelque sorte toujours absente, manquante, du fait qu'elle *transcende* la conscience. Loin d'envisager la recherche comme une simple description du vécu, Merleau-Ponty nous met au contraire en garde contre cette tentation, qui n'accorde pas de place au connu. L'expérience vécue à laquelle il faut retourner doit en effet garder une certaine distance vis-à-vis du monde, justement pour ne pas en rester prisonnière. Mais comment alors qualifier cette expérience de

²³ PhP, p. 20 ; nous soulignons.

pré-objective ? Comment intégrer le vécu au connu sans se bloquer, ni dans un monde tout objectif ni dans un monde tout pré-objectif ?

Ces questions ne peuvent être pour l'instant qu'ébauchées, car même si Merleau-Ponty se livre ici à la critique implicite d'une certaine phénoménologie, trop puriste, l'objet explicite de son exposé reste néanmoins l'empirisme et son prétendu réalisme. L'empirisme, en choisissant le pôle du vécu « pur », de la coïncidence avec les objets, oublie le rôle de la conscience même, qui constitue le perçu, qui non seulement le *vit*, mais le *crée*. Ce refus de voir tout ce qui n'est pas sensation pure contraint l'empirisme à devenir atomiste : « Voir une figure, ce ne peut être que posséder simultanément les sensations ponctuelles qui en font partie. Chacune d'elles reste ce qu'elle est, un contact aveugle, une impression, l'ensemble se fait "vision" et forme un tableau devant nous parce que nous apprenons à passer plus vite d'une impression à l'autre²⁴. »

Avec l'empirisme (mais est-il le seul ?), on coïncide avec chaque impression, et on perd par conséquent la possibilité de vraiment voir, de voir une figure sur un fond, un *ensemble*. On est alors obligé d'ajouter un mouvement rapide des yeux allant d'une impression à une autre, d'une coïncidence à l'autre. On atteint ainsi une « présence » absolue, mais qui ne permet qu'une perception fragmentaire, à laquelle il faut ajouter un moyen *extérieur* afin de créer une vraie forme, afin de parvenir à une vision. Ce moyen est l'*association*.

L'association fait le lien entre les impressions. Mais ce faisant, on ne fait que différer le problème, car comme l'explique Merleau-Ponty, « l'« association des idées » qui ramène l'expérience passée ne peut restituer que des connexions extrinsèques et ne peut qu'en être une elle-même parce que l'expérience origininaire n'en comportait pas d'autres²⁵ ». L'empirisme définit la conscience comme sensation (« vécu pur »), et il ne peut dès lors expliquer aucune relation *intrinsèque* de la perception : aucun *sens*. Il veut coïncider avec le monde extérieur, mais il se voit alors obligé d'expliquer cette prétendue coïncidence par des notions sans ancrage direct dans l'expérience.

Mais insistons : cette critique vise-t-elle uniquement l'empirisme ? On se rappellera la façon dont Jacques Derrida critique la notion de *présence*

²⁴ PhP, p. 21.

²⁵ PhP, p. 22.

telle qu'elle apparaît dans la première *Recherche Logique* de Husserl, en affirmant qu'une présence pure ne permet aucune relation et aucune communication entre les *différents* présents, puisque chacun des présents se trouve isolé et dès lors incompréhensible²⁶. Tout comme Derrida, Merleau-Ponty souligne l'*absence* nécessaire de la perception, absence qui découle de son ambiguïté : nous constituons l'objet en lui donnant un sens, mais ce sens transcende toujours la chose perçue. L'objet contient dès lors un élément « absent », un élément qui dépend de la conscience transcendante tout en cachant cette dépendance. De même que Derrida critique la notion husserlienne de *rétenion*, Merleau-Ponty critique la notion empiriste de « projection des souvenirs », intimement liée à celle d'association. Car l'impression, affirme-t-il, n'a pas « le pouvoir d'en réveiller d'autres. Elle ne le fait qu'à condition d'être d'abord *comprise* dans la perspective de l'expérience passée où elle se trouve coexister avec celles qu'il s'agit de réveiller²⁷ ».

C'est ici que s'arrête la ressemblance entre Derrida et Merleau-Ponty. Le premier voit, en effet, l'absence comme un principe constitutif de la perception (et de la réflexion, car pour lui il n'y a pas vraiment de différence entre les deux), tandis que le second veut trouver comment la perception est possible *malgré* cette absence. Loin d'une simple critique de la conception empiriste, il s'efforce de lui proposer une alternative.

Comment trouver le passé dans le présent ? Merleau-Ponty invoque la *Gestalt-théorie* pour montrer qu'au lieu d'*associer* un son ou une figure actuels à d'autres déjà entendus ou vus, le sujet « profite de son acquis et met en marche une "intention de reproduction"²⁸ ». C'est la notion d'*intention* qui remplace donc l'association : « le passé de fait n'est pas importé dans la perception présente par un mécanisme d'association, mais déployé par la conscience présente elle-même²⁹. » Ce ne sont pas les *souvenirs* qui permettent une perception, c'est la conscience *présente* qui organise en premier lieu les données perceptives, si bien qu'« au moment où l'évocation des souvenirs est rendue possible, elle devient superflue ».

²⁶ J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris : PUF, 1967. Cf. aussi l'introduction de Derrida à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris : PUF, 1962, pp. 3–171, et J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972, pp. 187–207.

²⁷ PhP, p. 25.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ PhP, p. 26.

Le problème est pourtant loin d'être résolu. Merleau-Ponty, en effet, se demande : « qu'est ce qui, dans la perception actuelle, nous enseigne qu'il s'agit d'un objet déjà connu, puisque par hypothèse ses propriétés sont modifiées³⁰ ? » Trouver la présence dans l'absence, l'identité dans la différence, telle est la question. Merleau-Ponty ne présuppose aucune association mécaniste au passé, mais il n'accepte pas non plus la solution husserlienne des « souvenirs secondaires ». Il essaie plutôt de trouver ce qui, dans le *présent*, rend possible l'évocation du *passé*. Si, comme Derrida, Merleau-Ponty reconnaît l'abîme qui sépare le présent du passé, contrairement à lui, il croit pouvoir *franchir* cet abîme en suivant la perception *en œuvre*, l'expérience vécue et directe. Mais, pour suivre cette expérience, il faut d'abord y retourner, si bien que l'abîme qui sépare entre le présent et le passé semble correspondre à celui qui sépare l'expérience « naturaliste » et objective, d'une part, et l'expérience « vécue » et pré-objective, d'autre part.

C'est par le *sens* intrinsèque du perçu, nous l'avons vu, que Merleau-Ponty tente de relier la présence et l'absence, faisant de la perception « un texte originaire qui porte en soi son sens et l'oppose à celui des souvenirs³¹ ». Mais quel serait ce sens ? D'où vient-il ? Merleau-Ponty refuse encore de le préciser, le sens se présentant comme notion dernière : « En revenant aux phénomènes on trouve comme couche fondamentale un ensemble déjà prégnant d'un sens irréductible [...] ³². » Si Merleau-Ponty choisit à ce moment de ne pas résoudre la question, il s'efforce de la poser proprement : « Alors se découvre le vrai problème de la mémoire dans la perception, lié au problème général de la conscience perceptive. Il s'agit de comprendre comment par sa propre vie et sans porter dans un inconscient mythique des matériaux de complément, la conscience peut, avec le temps, altérer la structure de ses paysages – comment à chaque instant, son expérience ancienne lui est présente sous la forme d'un horizon qu'elle peut ouvrir, si elle le prend pour thème de connaissance, dans un acte de remémoration, mais qu'elle peut aussi laisser “en marge” et qui alors fournit immédiatement au perçu une atmosphère et une signification

³⁰ PhP, p. 27.

³¹ PhP, p. 29.

³² *Ibid.*

présente³³. » Faut-il éviter de prendre le passé pour « thème de connaissance », si l'on veut trouver « immédiatement » son « atmosphère » et sa « signification présente » ? Mais ne sommes-nous pas revenus ainsi à une distinction nette, trop nette, entre le connu et le vécu, entre l'objectif et le pré-objectif ?

LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME PERCEPTION ATTENTIVE

Dans les deux premiers chapitres de l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'est penché sur les solutions que l'empirisme propose pour échapper à l'ambiguïté de la perception. Dans le troisième, il introduit les solutions de l'intellectualisme. L'intellectualisme, courant philosophique découlant de la pensée de Descartes, s'offre d'emblée comme le contre-pied, lui aussi erroné, de l'empirisme, ce qui permettra de mettre en lumière leur source *commune*. Car les deux courants, affirme Merleau-Ponty, « prennent pour objet d'analyse le monde *objectif* qui n'est premier ni selon le temps ni selon son sens, l'un et l'autre sont incapables d'exprimer la manière particulière dont la conscience perceptive constitue son objet. Tous deux gardent leur distance à l'égard de la perception au lieu d'y adhérer³⁴ ». L'empirisme et l'intellectualisme choisissent donc d'interroger le « monde objectif » et se trompent lorsqu'ils croient à sa primauté dans la perception. Nous avons pourtant vu combien il est difficile d'accéder au monde pré-objectif, et ce n'est donc pas un hasard si Merleau-Ponty, au lieu de retourner directement à ce monde, fait un détour par la « mauvaise » perception, celle de l'empirisme et de l'intellectualisme, pour arriver à la « bonne » perception phénoménologique. Suivons cette démarche.

Les psychologues empiristes ne peuvent pas ignorer les *erreurs* que la perception commet de temps en temps, comme le prouve l'illusion Müller-Lyer. D'après Merleau-Ponty, ces erreurs découlent de la structure ambiguë de la perception, mais les psychologues, afin d'échapper à cette ambiguïté, ont recours à la notion d'*attention* : « L'objet, diront les psychologues, n'est jamais ambigu, il ne le devient que par l'inattention. [...] Mais la notion d'attention [...] n'a

³³ PhP, pp. 29–30.

³⁴ PhP, p. 34 ; nous soulignons.

pour elle aucun témoignage de la conscience. Ce n'est qu'une hypothèse auxiliaire que l'on forge pour sauver le préjugé du monde objectif³⁵. »

L'empirisme prend appui sur le monde objectif, et pour lui, si l'on ne trouve pas toujours de correspondance entre ce monde et ce que l'on perçoit (comme dans l'illusion), c'est parce qu'il y a des sensations qui passent *inaperçues*. L'attention peut alors les *révéler*, comme un projecteur qui « éclaire des objets préexistants dans l'ombre ». L'acte d'attention ne *crée* donc rien, et l'attention est « partout stérile, elle ne saurait être nulle part intéressée³⁶ ». D'ailleurs, cette notion d'attention n'a pas seulement des conséquences perceptives : le « sujet empiriste », n'ayant aucune contrainte intrinsèque, aurait par conséquent une *liberté absolue*³⁷. Absolue, certes, mais illusoire, car cette liberté ne saurait jamais se réaliser.

Qui peut bien être ce sujet *empiriste*? S'agit-il du sujet fictif que l'empirisme imagine, ou bien du sujet qui applique à sa vie les règles empiristes? Pourrait-il donc être le sujet *empirique*? Merleau-Ponty estime qu'il est encore trop tôt pour répondre, et passe directement de la critique de l'empirisme à la critique de l'intellectualisme. Selon la conception intellectualiste, l'objet renferme toujours une structure intelligible, qui y a été mise par la conscience, et l'attention a pour rôle de *dégager* cette structure. La conscience attentive et éveillée ne connaîtrait par conséquent aucune confusion, tandis que la conscience inattentive (ou délirante) serait comme dans un état de demi-sommeil. Merleau-Ponty nous explique ainsi que la conscience intellectualiste constitue tout, tandis que la conscience empiriste, au contraire, ne constitue rien. Mais dans les deux cas, l'attention est pour la conscience « un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu'elle n'y a rien à faire³⁸ ». Dans les deux cas, elle est comme la lumière d'un projecteur non intéressé : « ni l'un et ni l'autre ne saisit la conscience *en train d'apprendre*, ne fait état de cette ignorance circonscrite, de cette intention "vide" encore, mais déjà déterminée, qui est l'attention même. Que l'attention obtienne ce qu'elle cherche par un miracle renouvelé ou qu'elle le possède d'avance, dans

³⁵ PhP, p. 12.

³⁶ PhP, p. 34.

³⁷ PhP, p. 35.

³⁸ PhP, p. 36.

les deux cas la constitution de l'objet est passée sous silence. Qu'il soit une somme de qualités ou un système de relations, dès qu'il est il faut qu'il soit pur, transparent, impersonnel, et non pas imparfait, vérité pour un moment de ma vie et de mon savoir, tel qu'il émerge à la conscience³⁹. »

C'est toujours l'impureté du présent, son absence inhérente, que l'empirisme et l'intellectualisme refusent d'admettre en se détachant du travail perceptif de fait et en construisant un univers absolu artificiel. Comment peut-on dès lors revenir à la perception en œuvre ? Merleau-Ponty se propose de le faire par l'interprétation phénoménologique des expériences *scientifiques* conduites dans les laboratoires de la psychologie. Cela dit, il ne s'agit pas de n'importe quelles expériences scientifiques. Après avoir invoqué les cas d'*illusion* optique pour contester les notions empiristes de sensation, le philosophe fait ici appel aux cas de *pathologie* physiologique où le sujet ne parvient pas à localiser un point de son corps que l'on touche. Et c'est paradoxalement là, nous dit Merleau-Ponty, quand l'attention *fait défaut*, qu'on trouve le domaine pré-objectif tant cherché, tant espéré : « La condition première du trouble est une désagrégation du champ sensoriel qui ne reste plus fixe pendant que le sujet perçoit, bouge en suivant les mouvements d'explorations et se rétrécit pendant qu'on l'interroge. Un *emplacement vague*, ce phénomène contradictoire révèle un espace préobjectif où il y a bien de l'extension, [...] mais pas encore une position univoque [...] »⁴⁰. » Ce champ ambigu existe-t-il en dehors de la pathologie ? Comment trouver cet « emplacement vague », cet espace pré-objectif dans la perception *normale*, si c'est l'acte d'attention même qui fait disparaître l'espace pré-objectif ?

Regardons de plus près le déroulement de l'attention : « La première opération de l'attention est donc de se créer un *champ*, perceptif ou mental, que l'on puisse "dominer" [...]. La position précise du point touché sera l'invariant des sentiments divers que j'en ai selon l'orientation de mes membres et de mon corps, l'acte d'attention peut fixer et objectiver cet invariant parce qu'il a pris du recul à l'égard des changements de l'apparence⁴¹. » Chez le malade, l'espace corporel *reste* un espace pré-objectif,

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ PhP, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*

ce qui l'empêche de localiser le point touché. Chez l'individu « normal », en revanche, l'acte d'attention précise l'« emplacement vague », créant un invariant en lui, le fixant et l'objectivant. L'espace pré-objectif serait-il donc l'espace qui était là *avant* son objectivation par l'attention ? Mais comment pouvons-nous le savoir si cet espace n'apparaît que chez le malade, qui plus est d'une façon négative ? Afin de résoudre cette difficulté, Merleau-Ponty tente de travailler la définition de l'attention, pour trouver *en* elle, et non *avant* elle, l'aspect pré-objectif. Il s'agit alors d'une *création*, non pas des *objets* déterminés, mais d'un nouvel *horizon*, d'une nouvelle structure ou dimension. Or, comme nous l'avons vu dans *La Structure du comportement*, ce n'est pas dans la perception *quotidienne* ou adulte qu'il est possible de trouver une telle structure créatrice, mais bien dans la perception *commençante*, en l'occurrence dans la perception que l'enfant a des couleurs :

Nous ne pouvons comparer ces phénomènes qui tiennent lieu de la couleur chez l'enfant, à aucune qualité déterminée, et de même les couleurs « étranges » du malade ne peuvent être identifiées à aucune des couleurs du spectre. La première perception des couleurs proprement dites est donc un changement de structure de la conscience, l'établissement d'une nouvelle dimension de l'expérience, le déploiement d'un *a priori*. Or c'est sur le modèle de ces actes originaires que doit être conçue l'attention, puisqu'une attention seconde, qui se bornerait à rappeler un savoir déjà acquis, nous renverrait à l'acquisition. Faire attention, ce n'est pas seulement éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour *figures*. Elles ne sont préformées que comme des *horizons*, elles constituent vraiment de nouvelles régions dans le monde total⁴².

Deux questions s'imposent : d'abord, cette « attention originaire » est-elle l'apanage de l'enfant (ou, *mutatis mutandis*, du malade) ? Ensuite, l'acte d'attention appartient-il davantage à l'ordre objectif ou à l'ordre pré-objectif ? Ces deux questions resteront présentes tout au long de notre lecture de la *Phénoménologie de la perception*, car elles touchent le cœur même de notre problématique. La première porte sur l'accès que nous avons, dans la réflexion phénoménologique ou dans notre perception quotidienne, à l'expérience vécue originaire. La seconde porte sur le caractère objectif ou pré-objectif de cette expérience. Certes, les réponses de Merleau-Ponty sont toujours ambiguës, toujours dans un

⁴² PhP, p. 38.

mouvement d'oscillation entre plusieurs sujets (empirique, transcendantal, phénoménologique) et plusieurs expériences. Mais cette oscillation semble correspondre à la structure même de la conscience : « Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent. Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque là qu'à titre d'horizon indéterminé. [...] Ce passage de l'indéterminé au déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même⁴³. »

Ni objectivation univoque ni adhérence passive à une atmosphère pré-objective, l'acte d'attention est un *passage actif* de l'indéterminé au déterminé, du pré-objectif à l'objectif. C'est dans l'attention que la perception devient pensée et que la pensée devient perception, de sorte qu'enfin l'ambition phénoménologique « d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience⁴⁴ » semble se réaliser. L'acte d'attention ne serait-il pas l'expérience vécue originaire cherchée par la phénoménologie ? Comment la phénoménologie pourrait-elle, en effet, rendre la perception plus attentive à elle-même et à ce qu'elle perçoit, c'est-à-dire plus créative et plus active ?

Or d'après Merleau-Ponty, la perception qui manque d'attention n'est pas la perception du *sujet empirique*, mais uniquement celle de l'empirisme et de l'intellectualisme. Il semble donc que ce ne soit qu'en suivant la rectification des erreurs de méthode qu'on puisse comprendre comment réveiller la perception naïve elle-même. Pour l'illustrer, Merleau-Ponty fait référence à une autre illusion, quand la lune à l'horizon paraît plus grosse qu'au zénith. Cette illusion pourrait certes permettre à la perception de devenir attentive à elle-même et au perçu, mais pour l'empirisme et l'intellectualisme « le monde exact, entièrement déterminé » est « posé d'abord⁴⁵ », de sorte que ces deux méthodes expliquent l'illusion de manière mécaniste au lieu de s'ouvrir à ce qu'elle peut leur dévoiler.

⁴³ PhP, p. 39.

⁴⁴ PhP, p. XI.

⁴⁵ PhP, p. 39.

Le retour à l'expérience originaire, quant à lui, nous dévoile tout autre chose : « Quand je regarde librement, dans l'attitude naturelle, les parties du champ agissent les unes sur les autres et *motivent* cette énorme lune à l'horizon, cette grandeur sans mesure qui est pourtant une grandeur. 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'attention⁴⁶. »

La tâche de la phénoménologie, comme la tâche de toute réflexion philosophique, semble double : elle dessine une « vraie théorie de l'attention » et, ce faisant, elle éveille la conscience à sa vie irréfléchie oubliée. Nous le voyons bien, la phénoménologie est à la fois une théorie et une pratique ; elle est à la fois descriptive et normative. Mais Merleau-Ponty l'assume-t-il ? Quand il parle de l'attitude naturelle qui regarde « librement », de quelle attitude naturelle s'agit-il ? Quand il parle de la vie irréfléchie de la conscience, de quelle vie irréfléchie s'agit-il ? Les questions de l'attitude naturelle et du pré-objectif semblent aller de pair. Nous avons cru que le sujet empirique était imprégné d'attitude naturaliste, mais il s'avère ici regarder *librement* son champ visuel, si bien qu'il est, semble-t-il, *déjà* attentif à ce champ, et que son attitude naturelle est plutôt une *doxa* pré-scientifique, et non un blocage. Ce n'est donc plus d'un sujet empirique qu'il s'agit, mais d'un sujet transcendantal ou du moins phénoménal. Mais s'il en est ainsi, quel sujet doit être mis « en présence de sa vie irréfléchie » ? Le sujet d'*avant* ou le sujet d'*après* l'acte d'attention, d'avant ou d'après la réduction phénoménologique ?

D'ailleurs, si l'acte d'attention est une *création* qui se fait par un passage du pré-objectif à l'objectif, il s'ensuit que l'histoire « oubliée » de la conscience n'est pas simplement *oubliée* puis *révélée* par l'acte d'attention, elle est au contraire *inventée* par cet acte. S'ensuit-il que le monde irréfléchi lui-même, ce domaine pré-objectif cherché, est une invention de l'acte d'attention ? La phénoménologie serait-elle donc une méthode, qui, croyant revenir à une expérience originaire pré-objective, ne serait en réalité qu'un processus d'objectivation et de thématisation ? Ce ne serait alors certes plus une objectivation mécaniste –

⁴⁶ PhP, p. 40.

niant tout ce qui la précède et perdant ainsi la capacité de créer quoi que ce soit – mais une objectivation originaire, inventive, qui s'attache à l'origine en tant qu'absente, en tant que d'emblée regardée du point de vue objectif. Les recours successifs à l'illusion, à la pathologie, à l'enfance et au monde pratique d'avant la réflexion semblent ainsi être pour la conscience un moyen de s'éveiller, ou plutôt pour la phénoménologie un moyen de réveiller la conscience. Car ces cas se caractérisent toujours par une sortie hors de la perception normale, quotidienne, qui est dès lors mise en question, bousculée, libérée enfin de son blocage dans le monde objectivé. Mais elle ne se libère, et cela est crucial, qu'en thématissant son champ, qu'en réfléchissant sur lui, bref : en créant de nouveaux objets, cette fois plus dynamiques, moins figés.

Certes, Merleau-Ponty ne dit pas tout cela. Mais comment comprendre autrement son attitude ambiguë, son oscillation constante entre l'attention comme création objectivante et l'attention comme moyen d'ouvrir un horizon indéterminé ? Comment comprendre autrement son oscillation entre l'attitude naturaliste figée et l'attitude naturelle spontanée ? Comment comprendre autrement son recours répétitif à tout ce qui transcende la perception quotidienne, même si c'est pour y revenir par la suite d'une manière attentive ? Cette attitude ambiguë, cette oscillation ne sont-elles pas destinées, elles aussi, à nous faire sortir de notre blocage, soit dans un monde tout objectivé, « clos et complet », soit dans la passivité d'un monde tout pré-objectif ? Le monde irréfléchi et le monde pré-objectif en tant que tels ne méritent donc pas d'être niés, mais leur existence est toujours inventée par la réflexion et par l'objectivation. Ils ont beau avoir une existence indépendante, nous n'en savons rien, car dès qu'on en parle, on sort du silence de ce monde, on est déjà dans la parole du monde objectif.

La phénoménologie se heurte ici à ses limites, et l'ambiguïté de la position adoptée par Merleau-Ponty tend à faire écho et à répondre à l'ambiguïté de la perception même. Dorénavant, nous devons toujours regarder la dualité des descriptions merleau-pontiennes, tournées à la fois vers la question méthodologique et vers la question de la perception effective, à la fois vers la question de la correction normative et vers celle de l'interrogation descriptive. Nous avons une première occasion de l'examiner avec la critique de la notion intellectualiste de *jugement*.

LA BONNE RÉFLEXION ET LE JUGEMENT

Nous avons vu que la véritable perception attentive est déjà une pensée, et que la réflexion philosophique, en rejoignant la perception tout en l'éveillant à elle-même, offre un exemple, voire un modèle de cet acte attentif. Cette réflexion phénoménologique se présente comme un regard direct, le regard du phénoménologue, analogue au regard de la perception attentive. L'intellectualisme, au contraire, analyse la perception issue d'un regard qui « n'est pas encore direct », se privant ainsi de la possibilité de connaître les relations ambiguës entre l'irréfléchi et le réfléchi, entre le vécu et le connu.

A la place d'une réflexion qui ferait partie de la perception, l'intellectualisme présente le *jugement*, comme ce qui *manque* à la sensation pour qu'une perception soit possible. Le jugement joue alors le rôle d'une puissance de *liaison* réunissant les impressions en une *seule* perception. Mais dans ce cas, affirme Merleau-Ponty, le jugement *remplace* la vision même, comme le montre l'analyse cartésienne du morceau de cire, lequel, en fondant, cesse d'être un objet *perçu* pour n'être qu'un objet *connu*. Il devient objet de jugement et possède, aux yeux de Descartes, « des déterminations de l'ordre prédicatif pour lier des qualités tout objectives et fermées sur soi⁴⁷ ».

Pourquoi l'intellectualisme a-t-il besoin de la notion de jugement ? Pourquoi les données perceptives ne lui suffisent-elles pas ? Curieusement, c'est *l'illusion* qui rend le jugement nécessaire, car elle crée une situation où les données sensorielles « objectives » ne correspondent plus à la perception réelle. D'où le besoin de *juger* pour distinguer l'illusion de la vraie perception. L'illusion peut donc éveiller la conscience à elle-même, la rendre attentive en lui montrant sa zone indéterminée. Mais la plupart du temps, l'illusion semble enfermer la conscience, au moins la conscience intellectualiste et empiriste. La menace que constituent l'ambiguïté et l'opacité de la perception est en effet écartée par le recours à des notions purifiées, en l'occurrence celle de jugement. Pourtant, comme l'indique Merleau-Ponty, le jugement ne parvient pas à remplacer la perception : pour expliquer la possibilité de l'illusion, l'intellectualisme

⁴⁷ PhP, p. 41.

est forcé de faire la distinction entre un jugement « motivé » et un jugement « vide », et ce n'est que par un retour à la perception *effective* que cette distinction reçoit son sens⁴⁸. La perception, avec son ambiguïté, est inévitable et revient toujours, ne serait-ce que d'une façon implicite et inavouée.

Afin de sortir de l'impasse du jugement comme postérieur à la perception, Merleau-Ponty explique que la perception se constitue *d'emblée* comme vraie ou fausse, sans quoi aucune prédication ne deviendrait possible en premier lieu. Ce n'est pas une « inspection d'esprit » qui construit les relations internes de l'objet en parcourant des impressions isolées, car « les données du problème ne sont pas antérieures à sa solution, et la perception est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, – qui non seulement découvre le sens *qu'elles ont* mais encore fait *qu'elles aient un sens*⁴⁹ ». Mais cette description ne rappelle-t-elle pas l'acte d'attention ? Qu'en est-il donc de la perception *inattentive*, de la perception du sujet empirique *avant* qu'il ne soit réveillé par la phénoménologie ? N'est-ce pas cette perception inattentive, empirique et « seconde », qui a besoin du jugement, justement parce qu'elle a perdu la capacité de donner un sens au perçu ? Certes, Merleau-Ponty veut intégrer le jugement à la perception, définissant ainsi le jugement comme « l'acte même de percevoir saisi de l'intérieur par une réflexion authentique⁵⁰ ». Mais qu'entend-il par « réflexion authentique » ? Pense-t-il à la réflexion phénoménologique, qui ne fait qu'une avec la perception ? Et si c'est le cas, comment la réflexion inauthentique pourrait-elle devenir authentique ?

Pour mieux faire la distinction entre la « bonne » réflexion, authentique (phénoménologique, radicale) et la « mauvaise », inauthentique (le « jugement » comme extérieur à la perception), Merleau-Ponty souligne à la fois leur point commun et leur différence : « La conception du jugement comme force psychique ou comme médiation logique et la théorie de la perception comme “interprétation”, – cet intellectualisme des psychologues – n'est en effet qu'une contre-partie de l'empirisme,

⁴⁸ PhP, pp. 42–44.

⁴⁹ PhP, p. 46.

⁵⁰ PhP, p. 42.

mais il prépare une prise de conscience véritable. On ne peut commencer que dans l'attitude naturelle, avec ses postulats, jusqu'à ce que la dialectique interne de ces postulats les détruise⁵¹. » L'intellectualisme dépasse-t-il donc l'attitude naturelle ou en reste-t-il prisonnier ? Pour ce courant, la pure sensation est « la manière nécessaire et nécessairement trompeuse dont un esprit se représente sa propre histoire⁵² ». L'intellectualisme parvient ainsi à dépasser une certaine attitude naturaliste, mais il ne le fait qu'en la dénonçant comme *non-sens* : « Mais la réflexion montre qu'il n'y a là rien à comprendre. [...] La perception est donc la pensée de percevoir. Son incarnation n'offre aucun caractère positif dont il y ait à rendre compte [...] »⁵³. » L'intellectualisme « supprime ainsi tous les problèmes sauf un : celui de son propre commencement⁵⁴ ». Peut-on en déduire que l'intellectualisme condamne trop vite l'attitude naturelle ? Que l'attitude naturelle doit dans un premier temps être suivie, écoutée ?

Nous devons alors suivre le mouvement effectif de la perception, « par lequel elle ressaisit à chaque moment ses démarches, les contracte et les fixe en un objet identifiable, passe peu à peu du “voir” au “savoir” et obtient l'unité de sa propre vie⁵⁵ ». Cette perception, que Merleau-Ponty présente comme perception « actuelle », est-elle la perception de l'attitude naturelle ? Nullement. Il s'agit, nous dit-il, de « la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole », où « le signe sensible et sa signification ne sont pas même idéalement séparables⁵⁶ ». Après avoir démontré que le vécu et le connu ne sont pas à distinguer nettement, que le jugement fait déjà partie de la perception, et que la réflexion est le seul moyen de saisir l'irréfléchi, Merleau-Ponty, inlassablement, retourne une fois de plus à la notion de l'expérience vécue originaire, muette et opaque. Comment comprendre cette démarche apparemment incohérente ? S'agit-il, comme nous l'avons suggéré, d'une *création* phénoménologique, d'un mythe fondateur qu'il ne faut pas prendre à la lettre ? S'agit-il d'une ambiguïté *méthodologique* que Merleau-Ponty instaure justement pour suivre la démarche de l'attitude naturelle tout

⁵¹ PhP, p. 46.

⁵² PhP, pp. 46–47.

⁵³ PhP, p. 47.

⁵⁴ PhP, p. 48.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

en la changeant *de l'intérieur*, en la secouant sans cesse et en la forçant à osciller d'une notion à l'autre pour qu'elle puisse, peut-être pour la première fois, devenir attentive et générer sa propre perception ?

Merleau-Ponty ne cesse en effet de revenir aux méthodes erronées, de les critiquer, de les réfuter, et ce n'est pas un hasard si, à la base de ces deux méthodes, il ne trouve rien d'autre que l'attitude naturelle même, attitude que l'intellectualisme prétend dénoncer mais à laquelle il reste attaché. L'auteur souligne que ce qui reste constamment présent tout au long de la démarche intellectualiste, c'est le *préjugé du monde en soi*, absolument extérieur à la conscience, au point que la pensée doive le redoubler à l'intérieur⁵⁷. D'où vient donc la force de l'attitude naturelle, qui règne sans conteste sur l'empirisme, sur l'intellectualisme, et enfin sur le sujet empirique ? « L'attitude naturelle en me jetant au monde des choses me donne l'assurance de saisir un "réel" au delà des apparences, le "vrai" au delà de l'illusion⁵⁸. » Mais ce qui rend les choses complexes, c'est le triple sens de l'expression « attitude naturelle » : attitude naturaliste d'abord, manifestant un blocage dans un monde clos ; personnaliste ensuite, une *doxa* croyant au monde tout en le constituant sans cesse ; muette et originaire enfin, une *Urdoxa*. Ainsi, contre la perception tout objective que l'intellectualisme établit pour surmonter le doute cartésien, Merleau-Ponty affirme qu'« 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. [...] Cet acte décisif qui remplit, au cœur du temps, la fonction de l'éternité spinoziste, cette "doxa originaire", nous ne reprochons pas à l'intellectualisme de s'en servir, mais de s'en servir tacitement⁵⁹ ».

Merleau-Ponty ne s'oppose donc à l'attitude naturelle qu'en ce qu'elle est naturaliste, et non à l'attitude naturelle en tant qu'*Urdoxa*. Mais comment la croyance originaire muette, qui sert chez Husserl de *fond* pour la perception, peut-elle être décrite comme la perception *même* ? Ne revenons-nous pas au mythe d'une expérience tout irréflectie ? Aussi Merleau-Ponty nuance-t-il aussitôt son propos :

⁵⁷ PhP, p. 49.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ PhP, pp. 50–51. Merleau-Ponty se réfère à *Expérience et jugement* de Husserl.

Il y a là un pouvoir de fait, comme Descartes le disait, une évidence simplement irrésistible, qui réunit sous l'invocation d'une vérité absolue les phénomènes séparés de mon présent et de mon passé, de ma durée et de celle d'autrui, mais qui ne doit pas être coupée de ses origines perceptives et détachée de sa « facticité ». La fonction de la philosophie est de la replacer dans le champ d'expérience privée où elle surgit et d'en éclairer la naissance. Si au contraire on s'en sert sans la prendre pour thème, on devient incapable de *voir* le phénomène de la perception et le monde qui naît en elle à travers le déchirement des expériences séparées, on fond le *monde* perçu dans un *univers* qui n'est que ce monde même coupé de ses origines constitutives et devenu évident parce qu'on les oublie⁶⁰.

La faute de l'intellectualisme est justement de séparer l'*Urdoxa* de la perception, de la croire indépendante et allant de soi, tandis que la philosophie doit la voir dans son *contexte* perceptif, et ceci en la *thématisant*. Certes, il s'agit de la naissance de la perception, naissance encore muette, mais ce n'est que la *réflexion* philosophique qui peut la voir et la décrire, de sorte qu'on ne peut jamais atteindre l'*Urdoxa* telle quelle, surmontant le prisme de la *doxa* active et constituante. D'ailleurs, c'est justement la volonté de séparer les deux qui mène l'intellectualisme au blocage, à l'attitude naturaliste qui fige la perception par la volonté d'atteindre un sujet transcendantal absolu. La réflexion phénoménologique est peut-être proche de la réflexion intellectualiste, mais elle va jusqu'au bout de ses présuppositions, et c'est de cette manière que Merleau-Ponty tente de « compléter » ou de « corriger » le cogito cartésien⁶¹ :

La réflexion n'est pas absolument transparente pour elle-même, elle est toujours donnée à elle-même dans une *expérience*, au sens du mot qui sera le sens kantien, elle jaillit toujours sans savoir elle-même d'où elle jaillit et s'offre toujours à moi comme un don de nature. Mais si la description de l'irréfléchi reste valable après la réflexion et la VI^e Méditation après la seconde, réciproquement cet irréfléchi lui-même ne nous est connu que par la réflexion et ne doit pas être posé hors d'elle comme un terme inconnaissable. Entre moi qui analyse la perception et le moi percevant, il y a toujours une distance. Mais dans l'acte concret de réflexion, je franchis cette distance, je prouve par le fait que je suis capable de *savoir* ce que je *percevais*, je domine pratiquement la

⁶⁰ PhP, p. 51.

⁶¹ Cette démarche de « correction » de la réflexion intellectualiste s'exprime également sous le mode du *conditionnel* que Merleau-Ponty emploie pour décrire les notions intellectualistes « converties » à la phénoménologie : « Le cartésianisme comme le kantisme aurait pleinement vu le problème de la perception qui consiste en ce qu'elle est une connaissance *originnaire* » (PhP, p. 53), ou encore : « Tel serait ce jugement naturel, qui ne peut encore connaître ses raisons puisqu'il les crée » (PhP, p. 54).

discontinuité des deux Moi et le *cogito* aurait finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce *fait* de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception⁶².

Il s'agit toujours d'un équilibre fragile entre la réflexion et l'irréfléchi. Fragile, parce que ce n'est que par l'acte même de la réflexion que l'abîme entre les deux peut être franchi. Est-ce le même abîme qui sépare le phénoménologue («l'ego spectateur») et le sujet empirique? Sans doute, car cet acte de réflexion ne semble être rien d'autre que l'acte d'*attention*. Cet acte fait déjà partie de la perception qui devient dès lors perception créatrice, active, originaire. La séparation entre le moi percevant et le moi réfléchissant est donc artificielle, ou plutôt elle appartient déjà à l'attitude naturaliste, à l'attitude de blocage qui sépare et isole les différentes fonctions de la perception les unes des autres. En ce sens, la réflexion phénoménologique, comme acte d'attention, consiste en la *rupture* de ce blocage et en la réunion des deux ou trois Moi de la phénoménologie et de la perception (sujet empirique, sujet transcendantal et sujet spectateur).

Faut-il en conclure que la phénoménologie, comme nous l'avons suggéré, est déjà une pratique perceptive? Que la vraie philosophie, celle qui nous «rapprend à voir le monde» est déjà un mode perceptif originaire? Car si la vraie réflexion est une réflexion thématitante, faisant partie de la perception tout en lui donnant son sens, et si la phénoménologie est effectivement une réflexion de cette sorte, la phénoménologie ne pourrait-elle pas montrer comment «dynamiser» la perception, l'aider à retrouver cet aspect créatif que l'attitude naturelle a tendance à oublier?

Pour Merleau-Ponty, en effet, il aurait fallu une transformation profonde de l'intellectualisme pour faire de la perception une *connaissance originaire*, «pour voir dans la réflexion un fait créateur, une reconstitution de la pensée écoulee qui n'était pas préformée en elle et pourtant la détermine valablement parce qu'elle seule nous en donne idée⁶³». Cette transformation ne porte-t-elle pas sur l'attitude naturelle? Ne peut-elle pas nous mener à une *connaissance* originaire qui est déjà une *perception* originaire? Comment donc transformer la perception afin de la rendre originaire? Comment accéder à cette thématitisation de l'origine, à cette

⁶² PhP, p. 53.

⁶³ PhP, p. 54.

réflexion sur l'irréléchi qui, loin d'éliminer sa source dans l'irréléchi, l'intègre, la crée, faisant de l'origine la création-même de la perception ?

L'attitude naturelle et les deux méthodes erronées trébuchent sur ce travail si peu évident de transformation, et restent ainsi enfermées dans une perception « seconde » de choses toutes prêtes. Mais qu'est-ce qui, dans la perception effective, leur fait voir l'origine comme statique et, par conséquent, les conduit à la manquer ? Il s'agit, affirme Merleau-Ponty, des *acquisitions* de la conscience : « Il y a une perception empirique ou seconde, celle que nous exerçons à chaque instant, qui nous masque ce phénomène fondamental, parce qu'elle est toute pleine d'acquisitions anciennes et se joue pour ainsi dire à la surface de l'être⁶⁴. » La perception quotidienne échappe à l'ambiguïté de la constitution en collant à son pôle constitué, acquis. L'acquis est le sens qui a déjà été constitué, le résultat d'un travail ancien de perception et de réflexion, un sens qui se présente comme éternel, qui cache la nécessité de sa transformation.

Pour aller plus avant, jusqu'à atteindre, au-delà de la simple perception, la perception originaire, Merleau-Ponty se tourne, une fois encore, vers les laboratoires de la psychologie, et évoque l'expérience suivante :

[...] les objets interposés entre moi et celui que je fixe ne sont pas perçus pour eux-mêmes ; mais ils sont cependant perçus, et nous n'avons aucune raison de refuser à cette perception marginale un rôle dans la vision de la distance, puisque, dès qu'un écran masque les objets interposés, la distance apparente se rétrécit. Les objets qui remplissent le champ n'agissent pas sur la distance apparente comme une cause sur son effet. Quand on écarte l'écran, nous voyons l'éloignement naître des objets interposés. C'est là le langage muet que nous parle la perception : des objets interposés, dans ce texte naturel, « veulent dire » une plus grande distance. Il ne s'agit pas cependant de l'une des connexions que connaît la logique objective, la logique de la vérité constituée [...] ⁶⁵.

Nous retournons donc à la perception pré-objective, indéterminée, et Merleau-Ponty relève le défi de *réfléchir* sur elle sans l'éliminer comme telle. Y parvient-il ? Les objets indéterminés ne se dévoilent que lorsqu'*un écran les cache*. Ils sont dévoilés dans leur *absence*, dans leur rapport avec un filtre qui les masque. Dès qu'on les voit, ils ne sont plus là comme pré-objectifs, et dès qu'on ne les voit pas, ils reviennent. Merleau-Ponty tente de saisir le moment même de leur apparition ou de leur disparition,

⁶⁴ PhP, pp. 53–54.

⁶⁵ PhP, p. 60.

mais la nature de ces « objets » est précisément de passer inaperçus. Ce n'est qu'indirectement, par l'objectivation même, par la réflexion, qu'on peut les voir. Mais c'est ainsi que l'objectivation et la réflexion sont contraintes de faire face, pour la première fois, à leur aspect absent, manqué, à ce soubassement qui est là et qui pourtant ne peut jamais être atteint comme tel.

Est-ce par cette reconnaissance de l'absence que la perception peut s'ouvrir, se libérer des pièges de l'attitude naturaliste ? « La pensée objective, celle qui s'applique à l'univers et non pas aux phénomènes, ne connaît que des notions alternatives ; à partir de l'expérience effective, elle définit des concepts purs qui s'excluent [...]. Or la perception du corps propre et la perception extérieure, on vient de le voir, nous offrent l'exemple d'une conscience *non-thétique*, c'est-à-dire d'une conscience qui ne possède pas la pleine détermination de ses objets, celle d'une *logique vécue* qui ne rend pas compte d'elle-même, et celle d'une *signification immanente* qui n'est pas claire pour soi et ne se connaît que par l'expérience de certains signes naturels⁶⁶. » Nous rencontrons ici encore une fois l'ambiguïté de Merleau-Ponty, reconnaissant d'une part l'impossibilité de *saisir* la conscience non thétique et insistant d'autre part sur son aspect *vécu*. Mais peut-on jamais vivre ce monde pré-objectif ? Ne venons-nous pas de constater que c'est toujours par sa *thématisation* qu'il devient accessible, mais en ce qu'il est absent, en ce qu'il incite, par son absence même, à la continuation du travail perceptif ? Merleau-Ponty ne revient-il pas dès lors – avec l'attitude naturelle – au mythe d'un monde pré-objectif ayant une existence positive ou indépendante ?

DU PHÉNOMÉNAL AU TRANSCENDANTAL : VERS UNE PERCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Nous avons vu, dans les trois premiers chapitres de l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, comment, en suivant les deux méthodes « erronées », Merleau-Ponty ébauchait déjà la « bonne » ou la « vraie » méthode phénoménologique, ambiguë et toujours liée à l'attitude naturelle, ne serait-ce que pour la faire basculer de l'intérieur. A la fin du quatrième chapitre de cette même introduction, l'auteur justifie

⁶⁶ PhP, pp. 60–61.

cette démarche : « Voilà pourquoi nous devons commencer par la psychologie une recherche sur la perception. Si nous ne l'avions pas fait, nous n'aurions pas compris tout le sens du problème transcendantal, puisque nous n'aurions pas suivi méthodiquement les démarches qui y conduisent à partir de l'attitude naturelle⁶⁷. » La recherche doit commencer par l'attitude naturelle. Chaque tentative d'y échapper nous aurait en effet conduits jusqu'à « une dimension transcendante que nous aurions supposée éternellement donnée », et nous aurions ainsi manqué « le vrai problème de la constitution⁶⁸ ». Cela étant, l'attitude naturelle, si bien retracée grâce au recours à la psychologie, doit être transformée par la philosophie : « Pour réveiller l'expérience perceptive ensevelie sous ses propres résultats, il n'aurait pas suffi d'en présenter des descriptions qui pouvaient n'être pas comprises, il fallait fixer par des références et des anticipations philosophiques, le point de vue d'où elles peuvent paraître vraies. Ainsi nous ne pouvions commencer sans la psychologie et nous ne pouvions pas commencer avec la psychologie seule. L'expérience anticipe une philosophie comme la philosophie n'est qu'une expérience élucidée⁶⁹. »

La théorie et la pratique, la philosophie et l'expérience, le connu et le vécu se trouvent intégrés à la démarche phénoménologique, justement parce qu'elle n'accède pas directement, en empruntant une « voie royale », au domaine absolu. Elle suit, au contraire, lentement l'attitude naturelle, qui se manifeste à la fois dans l'expérience vécue et dans la méthode. Mais cette démarche pourra-t-elle jamais arriver à son terme ? L'introduction de la *Phénoménologie de la perception* n'est-elle que la *préparation* à la réduction phénoménologique ou est-elle déjà la réduction en œuvre qui doit rester toujours à l'état de commencement ? Merleau-Ponty conclut son introduction par une affirmation plutôt ambiguë : « Mais maintenant que le champ phénoménal a été suffisamment circonscrit, entrons dans ce domaine ambigu et assurons-y nos premiers pas avec le psychologue, *en attendant* que l'autocritique du psychologue nous mène par une réflexion du deuxième degré au phénomène et convertisse décidément le champ phénoménal en champ transcendantal⁷⁰. » Cet « en attendant »

⁶⁷ PhP, pp. 76–77.

⁶⁸ PhP, p. 77.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*; nous soulignons.

anticipe-t-il la démarche positive qui se débarrassera définitivement de l'attitude naturelle ? Nous sera-t-il donné de passer une fois pour toutes de la « psychologie descriptive » à la « philosophie transcendante » ?

Si Merleau-Ponty parle ici de la conversion du champ phénoménal en champ transcendantal, par « transcendantal » il ne se réfère pas à une philosophie extérieure au monde et toute-puissante mais à une philosophie *radicale* : « Une philosophie devient transcendante, c'est-à-dire radicale, non pas en s'installant dans la conscience absolue sans mentionner les démarches qui y conduisent, mais en se considérant elle-même comme un problème, non pas en postulant l'explicitation totale du savoir, mais en reconnaissant comme le problème philosophique fondamental cette *présomption* de la raison⁷¹. » La philosophie transcendante, dans le nouveau sens que Merleau-Ponty lui attribue, semble être cet acte réflexif et attentif qui rend la perception consciente d'elle-même et qui la libère de son blocage, de sa prétention et de sa présomption de posséder ses objets de toute éternité. Mais il s'ensuit qu'elle ne peut devenir « attentive » que par la confrontation constante avec sa propre inattention, avec sa tendance naturelle à se figer, tendance qu'on ne peut jamais surmonter définitivement car elle fait partie de la perception même et de son acquisition de sens.

Le champ transcendantal n'est donc pas distinct du champ phénoménal, ni en fin de compte du champ empirique. Leur différence relève plutôt du « niveau » de la perception, de sa plasticité, de sa liberté, de sa capacité à thématiser ses résultats en les reconstituant et en les re-percevant sans cesse. Il s'agit d'un mouvement incessant entre oubli et réminiscence, entre irréfléchi et réflexion, mouvement qu'il ne faut jamais stopper sous le prétexte d'être arrivé à destination, dans le transcendantal pur : « [...] le centre de la philosophie n'est plus une subjectivité transcendente 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'empporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence⁷². »

⁷¹ PhP, p. 76. Cette définition du transcendantal est proche de la définition husserlienne qu'on retrouve dans *La crise des sciences européennes*, *op. cit.*, §§26–27.

⁷² PhP, pp. 75–76.

Merleau-Ponty ne limite pas son propos à la philosophie, il l'étend à toute « vie individuelle » qui s'arrête pour réfléchir sur elle-même. Cet arrêt ne doit jamais être définitif, la réflexion ayant lieu à l'intérieur de la perception, provoquant un changement de sa structure, la rendant attentive, et dès lors créatrice. C'est cette attention, cet éveil sur soi, que la phénoménologie peut apporter à la perception : « Nous ne dirons plus que la perception est une science commençante, mais inversement que la science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée. Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, [...] de retrouver les phénomènes, [...] de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde⁷³. »

Le monde vécu qu'évoque Merleau-Ponty n'est pas celui auquel accède directement la perception empirique, car cette dernière l'a oublié. C'est un monde vécu à inventer, un monde pré-objectif qu'on aborde en partant de l'objectivité, en partant de l'attitude naturelle, pour la conduire à révéler sa base peu solide, sa base fragile et lacunaire, cette base qu'elle a oubliée mais qui n'existe pas avant d'être créée par la perception déjà « consciente », « éveillée » ou « attentive ». La phénoménologie, étant elle-même cette perception attentive, porte sur le domaine pré-objectif, mais elle doit se garder d'oublier son aspect absent, inaccessible, oubli qui selon Merleau-Ponty caractérise la pensée de Bergson : « [...] le philosophe lui-même ne pouvait pas se rendre compte de *ce qu'il voyait* dans l'instant, puisqu'il aurait fallu le penser, c'est-à-dire le fixer et le déformer. L'immédiat était donc une vie solitaire, aveugle, et muette⁷⁴. » Comment transformer ce mutisme en une parole philosophique qui ne s'oublierait pas elle-même comme ce qui a créé le silence par sa propre parole ? Merleau-Ponty répond :

Plus généralement c'est la notion même de l'immédiat qui se trouve transformée : est désormais immédiat non plus l'impression, l'objet qui ne fait qu'un avec le sujet, mais le sens, la structure, l'arrangement spontané des parties. [...] Ainsi ce que nous

⁷³ PhP, p. 69.

⁷⁴ PhP, p. 70.

découvrons en dépassant le préjugé du monde objectif, ce n'est pas un monde intérieur ténébreux. Et ce monde vécu n'est pas, comme l'intériorité bergsonienne, ignoré absolument de la conscience naïve. En faisant la critique de l'hypothèse de constance et en dévoilant les phénomènes, le psychologue va sans doute contre le mouvement naturel de la connaissance qui traverse aveuglément les opérations perceptives pour aller droit à leur résultat téléologique. Rien n'est plus difficile que de savoir au juste *ce que nous voyons*.⁷⁵

La réflexion philosophique constitue un recul vis-à-vis de la perception naïve, mais ce recul rend justement possible la vraie vision, la vision qui connaît son *sens*. C'est par ce simple mot, «sens», que Merleau-Ponty croit pouvoir réconcilier la philosophie et la perception, la réflexion et l'irréfléchi, et enfin le sujet phénoménal et le sujet empirique. Mais où se situe ce sens ? N'est-il pas créé activement par la réflexion, par l'acte d'attention ? Comment peut-on dès lors parler du sens pré-objectif qui s'institue de lui-même, devant la perception passive ? Comment la phénoménologie saurait-elle ne pas oublier sa propre création, sa propre perception, sa propre activité ? L'oubli n'est pourtant pas un *accident* perceptif : «Mais si l'essence de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des “choses”, cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, autrement dit la conscience ne peut oublier les phénomènes que parce qu'ils sont le berceau des choses⁷⁶.» Comment la phénoménologie saurait-elle être cette perception dépourvue de son essence même : l'oubli de soi ? Comment ne deviendrait-elle pas une réflexion détachée de la perception effective : une réflexion «naturaliste», amnésique, bloquée ?

Ce n'est qu'en continuant de suivre la démarche de la perception, en continuant et en progressant dans cette approche concrète, c'est-à-dire en introduisant le *corps* qui est son moteur, que nous pourrions mieux saisir, aborder et comprendre les enjeux de la phénoménologie, qui sont d'ores et déjà aussi les enjeux de la perception.

⁷⁵ PhP, pp. 70–71.

⁷⁶ PhP, p. 71.

CHAPITRE III

QUI EST LE SUJET PATHOLOGIQUE ?

Celui qui réveille, comme je fais, les pires démons incomplètement domptés au fond de l'âme humaine, afin de les combattre, doit se tenir prêt à n'être pas épargné dans cette lutte.

(Freud, *Dora*)

DE LA CRITIQUE MÉTHODOLOGIQUE À LA PERCEPTION MÊME

Nous avons constaté dans les chapitres précédents que la phénoménologie était déjà une perception, même si elle se distingue de la perception empiriste et intellectualiste, ainsi que de la perception qui caractérise l'attitude naturelle. Ce sont les liens entre ces différentes perceptions et leurs sujets que nous allons continuer à examiner dans ce qui suit, en les confrontant à un autre mode de perception : la perception *pathologique*.

Le paradoxe de l'attitude naturelle, le paradoxe de la perception, est résumé par Merleau-Ponty au début de la première partie de la *Phénoménologie de la perception* : « Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir¹. » L'attitude naturelle inverse les relations entre origine et résultat, « cause » et « effet » : au lieu de parvenir aux vraies origines de l'objet perçu, objet qui est le *résultat* de la perception, elle prend l'objet lui-même comme *origine*, comme raison, comme la raison même de la perception.

¹ PhP, p. 81.

La phénoménologie, nous l'avons vu, s'efforce de renverser l'attitude naturelle, de la transformer et de la dépasser tout en y restant attachée à travers le commencement perpétuel qu'est la réduction phénoménologique. Pour retrouver l'origine de la perception dans l'*acte* perceptif, la phénoménologie doit lutter contre la tendance qu'a la perception à se tromper sur ses véritables origines. Dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, cette « lutte » est menée contre les deux méthodes erronées, l'empirisme et l'intellectualisme, dont les handicaps sont une conséquence de l'attitude naturelle. Il s'agit donc de théories « concurrentes » de la perception, dont Merleau-Ponty s'est efforcé de montrer l'infériorité face à la phénoménologie. Mais déjà au chapitre précédent, nous avons constaté que la phénoménologie, loin de rester une théorie détachée, veut retrouver le contact avec les phénomènes, accéder à une réflexion « où le philosophe ne cherche plus à expliquer la perception, mais à coïncider avec l'opération perceptive et à la comprendre² ». Le retour à la perception en œuvre pose alors le problème de savoir de *quelle* perception il s'agit. Car n'est-ce pas à partir de l'attitude naturelle que la perception a lieu ? S'il était aisé de lutter contre des *théories* de la perception trop détachées, la phénoménologie est-elle en mesure de coïncider avec la perception même, tout en évitant cet élément fondamental qui lui est inhérent, à savoir l'attitude naturelle ? La perception, comme acte de constitution, est ambiguë, à la fois constituante et constituée, créatrice et créée, sédimentante et sédimentée. L'attitude naturelle semble donc représenter la tendance à s'en tenir à l'aspect constitué, mais la tendance opposée, qui consiste à ne chercher que l'acte constituant pur, n'est pas moins risquée, comme nous l'avons vu dans la critique de l'intellectualisme. La phénoménologie doit donc trouver le moyen de ne pas renoncer à l'un des deux aspects de la perception. C'est la découverte du *corps* qui est censée le lui permettre.

La critique de l'empirisme et de l'intellectualisme, jusque-là abstraite, devient en effet concrète : elle prend maintenant corps. Si l'introduction de la *Phénoménologie de la perception* portait toujours sur de « mauvaises » façons de percevoir, incapables de sortir de l'attitude naturelle, comment

² PhP, p. 57.

le passage à la perception corporelle, à la phénoménologie de la perception, saurait-il incarner la mise hors jeu de l'attitude naturelle ? Et quelle perception en résulterait-il ?

LA PERSPECTIVE OUBLIÉE DE L'ATTITUDE NATURELLE

Passons donc à l'analyse de la première partie de la *Phénoménologie de la perception*. L'introduction de cette partie porte sur la *perspective corporelle* qui nous permet de constituer un objet, mais qui en même temps nous fait oublier sa propre existence. Ainsi, affirme Merleau-Ponty, « il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective³ ». La *vision*, comme toute perception, est corporelle, et en tant que telle se fait à partir de *quelque part* ; elle n'est pas absolue, car elle adopte toujours un certain point de vue, une certaine perspective. L'*objet perçu*, en revanche, est vu comme s'il n'était vu de *nulle part*, ou, ce qui revient au même, comme s'il était vu de partout : « L'objet achevé est translucide, il est pénétré de tous cotés par une infinité actuelle de regards qui se recoupent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché⁴. »

Comment peut-on alors passer de l'espace limité, aperçu dans *une* perspective actuelle, à l'espace multiple, perçu dans une perspective quasiment absolue ? Merleau-Ponty reprend la notion husserlienne d'*horizon*, qu'il applique à la perception : les choses se cachent et se reflètent simultanément les unes les autres. Quand je vois une chose, je vois aussi les autres qui l'entourent, et « situé virtuellement en elles, j'aperçois déjà sous différents angles l'objet central de ma vision actuelle⁵ ». L'équation « voir vaut habiter » rend possible alors la multiplicité des perspectives, virtuelles certes, mais qui me donnent l'apparence de l'actualité.

Il en va de même pour la perspective *temporelle*. L'objet perçu semble non seulement être vu de tous les points de vue spatiaux, mais aussi de tous les points de vue temporels. Il semble éternel,

³ PhP, p. 81.

⁴ PhP, p. 83.

⁵ PhP, p. 82.

c'est-à-dire déterminé et objectif, car chaque point dans le temps reflète tous les autres. De nouveau, Merleau-Ponty a recours à des notions husserliennes, en l'occurrence celles de rétention et de protension, qui expliquent la continuité du temps, le fait que chaque présent puisse «devenir un point fixe et identifiable dans le temps objectif⁶».

Mais malgré cette *impression* de perspective spatiale et temporelle multiple et quasi absolue, *en réalité* «je n'ai encore qu'une série concordante et indéfinie de vues sur l'objet, je n'ai pas l'objet dans sa plénitude⁷». Ce n'est que grâce à une «synthèse des horizons» que je prétends saisir l'objet même, 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 enseigne⁸.» L'expérience perceptive se dépasse elle-même tout en *oubliant* ce dépassement, dans un processus que Merleau-Ponty nomme l'«extase de l'expérience», et qui «fait que toute perception est perception de quelque chose⁹». Mais cette extase perceptive a des conséquences décisives pour le sujet, du moins pour le sujet empirique, celui de l'attitude naturelle, car dès lors il oublie, voire refoule sa propre perception. Il néglige sa capacité constituante et ne voit que l'aspect constitué de la perception, c'est-à-dire les objets tout prêts, qui ne semblent plus avoir besoin d'aucun travail constitutif : «Obsédé par l'être, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif [...]»¹⁰.

⁶ PhP, p. 83.

⁷ PhP, p. 84 ; nous soulignons.

⁸ PhP, pp. 84–85.

⁹ PhP, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*

Ce passage, qui anticipe toute la démarche de la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, décrit, d'une part, la constitution du monde et du corps objectifs, et, d'autre part, le prix à payer pour cette constitution, à savoir le *blocage* dans ce monde, dans l'aspect constitué et acquis de la perception. Nous voyons d'ailleurs ici le lien étroit qui existe entre l'attitude naturelle et l'objectivisme scientifique et cartésien qui en découle, victime du même oubli de la perception. Mais qu'est-ce qui est oublié au juste ? La perception pré-objective ou la perception objectivante qui n'est pas bloquée dans le monde qu'elle constitue, autrement dit : qui reste *attentive* ? Selon Merleau-Ponty, cet oubli génère la notion d'*univers*, « une totalité achevée, explicite », se substituant au *monde*, « une multiplicité ouverte et indéfinie¹¹ ». Mais pourquoi ce qui est explicite doit-il forcément être clos ? N'avons nous pas vu que l'acte d'attention était justement une *explicitation* restée *ouverte* ? N'avons-nous pas vu que la phénoménologie était cette perception à la fois *objectivante* (puisqu'elle est réflexion) et *ouverte*, n'oubliant pas la nécessité de poursuivre la constitution des objets ? La phénoménologie est-elle seule à pouvoir être une perception attentive, contrairement à la perception effective, trop marquée par l'attitude naturelle pour pouvoir objectiver sans se bloquer aussitôt dans le monde qu'elle vient d'objectiver ? Regardons comment Merleau-Ponty décrit ce blocage :

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 pour tous les lieux, et l'individuation de l'objet en un point du temps et de l'espace objectifs apparaît finalement comme l'expression d'une puissance posante universelle. 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 Kierkegaard), – 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. Toute la vie de la conscience tend à poser des objets, puisqu'elle n'est conscience, c'est-à-dire savoir de soi, qu'en tant qu'elle se reprend et se recueille elle-même en un objet identifiable. Et pourtant la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup¹².

¹¹ *Ibid.*

¹² PhP, pp. 85–86.

Ce n'est donc pas contre la perception objective ou objectivante en elle-même que Merleau-Ponty met en garde, mais contre une perception qui prendrait l'objet comme *absolu*, qui s'oublierait elle-même comme travail sans cesse constituant et deviendrait dès lors figée, morte. Il faudrait donc distinguer la conscience *objectivante* de la conscience *objectiviste*, car seule la deuxième est en blocage, du fait qu'elle refuse de mettre en question ses objets¹³. Toutefois, l'alternative à la perception statique que Merleau-Ponty nous propose n'est pas une perception dynamique, attentive et «personnaliste», mais une perception qui vit «dans le savoir antéprédicatif, dans la communication intérieure». Or n'avons-nous pas constaté que cette vie ne nous était pas accessible telle quelle? Merleau-Ponty tomberait-il dans les pièges qu'il a pourtant cernés, et que Derrida explicitera? N'oublie-t-il pas que c'est la réflexion qui crée l'irréfléchi et que c'est à cette réflexion perceptive ou perception réflexive qu'il faut revenir, et non à un monde tout pré-objectif? Ou serions-nous de nouveau confrontés à son ambiguïté méthodologique, qui consiste à créer un mythe «irréfléchi» dans le seul but de le dénoncer plus tard?

Il s'agit donc d'un équilibre très fragile entre les deux pôles – pré-objectif et objectif – de la perception, le mouvement de la constitution devant osciller sans cesse de l'un à l'autre, le pré-objectif n'étant ainsi rien d'autre qu'un ancien objet *en train* de se constituer de nouveau. Les deux pôles dépendent l'un de l'autre, ils sont inséparables, ce qui n'empêche pas l'attitude naturelle de s'en tenir uniquement au pôle tout objectif, ou plutôt tout objectivé, acquis. Si l'attitude phénoménologique, au contraire, vise à assurer sans cesse cet équilibre, nous voyons déjà sa tendance à préférer l'autre pôle, le pôle pré-objectif, courant ainsi le risque de revenir, elle aussi, à l'attitude naturelle, en commettant l'erreur intellectualiste.

Toute la première partie de la *Phénoménologie de la perception* se développe à l'intérieur de l'espace qui sépare ces deux pôles et ces deux attitudes, dans l'effort de ranimer la perception, de trouver sa source de vie, de la sauver de sa mort probable qui lui promet la croyance à l'objet

¹³ D'une manière parallèle, Merleau-Ponty, dans son cours de 1954–1955, fait une différence entre passivité et passivisme, ne s'en prenant qu'au second. Cf. IP, pp. 159–160.

absolu. Nous avons vu cette « mort » de la méthode lors de la critique de l'empirisme et de l'intellectualisme. Mais qu'en est-il de la *conscience même* ? Qu'en est-il de l'ego empirique, du sujet « normal » de la vie quotidienne ? On n'envisage pas que la conscience d'un tel sujet puisse être toute « morte », mais elle n'en reste pas moins profondément marquée par l'attitude naturelle (naturaliste). Quel moyen saura trouver Merleau-Ponty pour réveiller cette perception du sujet empirique, pour lui (ré)apprendre à voir le monde ?

LE CORPS EN ÉTAT PATHOLOGIQUE (1) : LE MEMBRE FANTÔME

A ceux qui ont pu penser que la longue introduction de la *Phénoménologie de la perception*, consacrée à la critique de l'attitude naturelle et de son objectivisme, suffirait pour s'en débarrasser et commencer le travail phénoménologique même, le titre du chapitre à lui seul, « Le corps comme objet et la physiologie mécaniste », indique le contraire. L'attitude naturelle ne peut être définitivement mise hors jeu, la réduction phénoménologique devant commencer par elle et y rester attachée. Nous devons donc toujours suivre la manière dont la pensée objective (objectiviste) avance jusqu'aux impasses qui nécessiteront le retour à l'expérience située en deçà d'elle. Car le corps est d'abord vu comme un *objet* qui « existe *partes extra partes*, et [...] par conséquent il n'admet entre ses parties ou entre lui-même et les autres objets que des relations extérieures et mécaniques¹⁴ ». Selon cette vision, chaque membre du corps est bien localisé comme distinct et extérieur à tous les autres : « La conscience du corps et l'âme se trouvent ainsi refoulées, le corps redevient cette machine bien nettoyée que la notion ambiguë du comportement a failli nous faire oublier¹⁵. »

Comment donc se rappeler la « bonne » perception du corps ? C'est, curieusement, par le corps en état pathologique, par le corps *amputé*, que cela devient possible : « Si, par exemple, chez un amputé, quelque stimulation se substitue à celle de la jambe sur le trajet qui va du moignon au cerveau, le sujet sentira une jambe fantôme, parce que l'âme est unie

¹⁴ PhP, p. 87.

¹⁵ PhP, p. 90.

immédiatement au cerveau et à lui seul¹⁶.» Le membre fantôme vient remplacer le membre *réel* qui n'existe plus. L'ensemble du corps a été brisé, et en essayant de le reconstituer, une stimulation, différente de celles, originales, qui venaient du membre réel, crée la sensation étrange de ce membre disparu. Ce phénomène est d'abord présenté par Merleau-Ponty dans le but de montrer le lien indissociable qui existe entre le *physiologique* et le *psychique*, l'apparition du membre fantôme n'étant pas due uniquement à des raisons somatiques : le membre fantôme va apparaître ou s'étioler, voire disparaître, selon le degré de *refus* ou d'*acceptation* du malade face à sa mutilation¹⁷. Ceci s'applique également dans le cas de l'*anosognosie*, c'est-à-dire lorsque les imputés nient ou ignorent la perte du membre. La source des phénomènes du membre fantôme et de l'*anosognosie* doit donc être cherchée dans les rapports entre le physiologique et le psychique. Mais ces liens ne sont pas simples, et le membre fantôme «ne pourrait être un mélange des deux que si nous trouvions le moyen d'articuler l'un sur l'autre, le “psychique” et le “physiologique”, le “pour soi” et l’“en soi”, et de ménager entre eux une rencontre, si les processus en troisième personne et les actes personnels

¹⁶ *Ibid.* Cette description et d'autres sont empruntées essentiellement à *L'image de notre corps* de J. Lhermitte. Nous ne souhaitons pas entrer dans le débat sur la pertinence actuelle des recherches sur lesquelles s'appuie Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, car nous y voyons une démarche phénoménologique et non une démarche scientifique, au sens strict du terme. La science est évoquée ici non pas pour appuyer la théorie philosophique, mais pour rendre manifeste une façon de penser qui découle de certains préjugés. C'est la raison pour laquelle les analyses phénoménologiques de la pensée scientifique dépendent plus de l'*attitude* de la science vis-à-vis de ses objets de recherche, et moins des *résultats* concrets de cette recherche. Pour une autre façon de confronter Merleau-Ponty à la science contemporaine, cf. J. Petitot, «Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la phusis phénoménologique de Merleau-Ponty», in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty – Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage* n° 15, 1993, Paris : Vrin, pp. 291–322, ainsi que le numéro spécial de la revue *Philosophical Psychology* (13 :2, 2000), consacré à ce thème, et notamment l'article de Borrett, Kelly & Kwan, «Phenomenology, dynamical neural networks and brain function», qui traite, entre autres, de l'analyse merleau-pontienne du cas Schneider.

¹⁷ PhP, p. 91.

pouvaient être intégrés dans un milieu qui leur soit commun¹⁸ ». Mais à quel milieu commun pense-t-il ?

Merleau-Ponty ouvre ici le volet positif de sa théorie, qui s'érige à partir des débris du corps mutilé. Ce qu'on trouve derrière le phénomène de suppléance, affirme-t-il, « c'est le mouvement de l'être au monde », et « il est temps d'en préciser la notion¹⁹ ». Même si le corps est le seul à pouvoir garantir la précision de l'être au monde en son mouvement, force est de constater qu'il ne s'agit pas du corps « normal », mais du corps en état de *manque* : du corps *mutilé*. Parallèlement à l'introduction, où la phénoménologie trouvait sa définition toujours par rapport aux méthodes erronées et à l'illusion, la perception du corps normal ne se présente ici que dans la comparaison avec celle du corps pathologique. Mais si les méthodes erronées offraient à Merleau-Ponty un exemple distinct de l'attitude naturelle, que trouve-t-il au juste avec la pathologie ?

D'abord, Merleau-Ponty indique comment il *ne faut pas* concevoir la pathologie, comment les descriptions proprement physiologiques ou proprement psychologiques restent captives des catégories du monde *objectif*, « où il n'y a pas de milieu entre la présence et l'absence²⁰ ». Il propose, au contraire, de voir le mouvement de l'être au monde comme le mouvement de ce qui est *pré-objectif*. Il précise, comme il l'a déjà fait dans *La Structure du comportement*, que même les réflexes, même les opérations instinctives, ne sont pas entièrement articulés et déterminés et n'offrent « qu'une signification pratique²¹ ». Le réflexe, et plus généralement la perception, sont « des modalités d'une *vue préobjective* qui est ce que nous appelons l'être au monde²² ». La vue pré-objective est d'ailleurs la clef de toute objectivation et de toute distinction ultérieures : « C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de tout *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, – et qu'il pourra réaliser la jonction du “psychique” et du “physiologique”²³. »

¹⁸ PhP, p. 92.

¹⁹ PhP, p. 93.

²⁰ PhP, p. 96.

²¹ PhP, p. 93.

²² PhP, pp. 94–95.

²³ PhP, p. 95.

L'être au monde est donc une vue pré-objective censée nous aider non seulement à réunir le psychique et le physiologique, mais aussi à mieux concevoir les phénomènes. Mais cette vue pré-objective n'est semble-t-il visible en elle-même que dans les cas pathologiques, ou, plus généralement, dans les cas de *déficience* : « En réalité l'anosognosique n'ignore pas simplement le membre paralysé : il ne peut se détourner de la déficience que parce qu'il sait où il risquerait de la rencontrer, comme le sujet, dans la psychanalyse, sait ce qu'il ne veut pas voir en face, sans quoi il ne pourrait pas l'éviter si bien. Nous ne comprenons l'absence ou la mort d'un ami qu'au moment où nous attendons de lui une réponse et où nous éprouvons qu'il n'y en aura plus [...]. De même l'anosognosique met hors de jeu son bras paralysé pour n'avoir pas à éprouver sa déchéance, mais c'est dire qu'il en a un savoir préconscient²⁴. »

Il en va de même pour le membre fantôme. Si le malade le considère « pratiquement comme un membre réel, c'est que, comme le sujet normal, il n'a pas besoin pour se mettre en route d'une perception nette et articulée de son corps : il lui suffit de l'avoir "à sa disposition" comme une puissance indivise, et de deviner la jambe fantôme vaguement impliquée en lui. La conscience de la jambe fantôme reste donc, elle aussi, équivoque. L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux, il ne l'a pas perdue parce qu'il continue de compter avec elle [...]. Le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras²⁵ ».

Nous avons donc une « connaissance » préconsciente de notre corps, qui n'est pas de l'ordre de la représentation et du *je pense*, mais tout au contraire, de l'ordre du *je engagé* au monde. Or cet engagement pré-objectif n'est présenté ici que pour montrer la façon dont le malade *refoule* son corps, de même que le sujet « normal » refoule la perte d'un proche. L'ambiguïté du corps, à la fois pré-objectif et objectif, est présentée comme d'emblée problématique, d'emblée cachée, d'emblée oubliée.

Il est donc nécessaire de trouver un équilibre, d'une part, entre l'aspect constituant et l'aspect constitué de la perception, et, d'autre part, entre

²⁴ PhP, p. 96.

²⁵ *Ibid.*

son pôle pré-objectif et son pôle objectif. Quel est le lien entre ces deux équilibres, entre ces deux ambiguïtés ? Même si Merleau-Ponty a tendance à présenter le pré-objectif comme le pôle où l'équilibre de la constitution est maintenu, nous constatons ici de nouveau que le pré-objectif n'apparaît que quand il est absent ou refoulé, il n'est présent que d'une manière ambivalente que la pathologie aide à dévoiler. La pathologie de la perception est-elle donc une déviance de la normalité, ou n'est-elle finalement que sa radicalisation, une façon identique, mais poussée à l'extrême, d'échapper à l'ambiguïté de l'existence ?

Afin de mieux concevoir les liens qui existent entre le pré-objectif, l'objectif, la normalité et la pathologie, regardons de près le passage suivant, où Merleau-Ponty, pour décrire l'être au monde face à la déficience et à la mutilation emploie les termes heideggeriens de projet, d'être jeté, de *Zuhanden* (le maniable) et même de déchéance :

Le refus de la déficience n'est que l'envers de notre inhérence à un monde, la négation implicite de ce qui s'oppose au mouvement naturel qui nous jette à nos tâches, à nos soucis, à notre situation, à nos horizons familiers. Avoir un bras fantôme, c'est rester ouvert à toutes les actions dont le bras seul est capable, c'est garder le champ pratique que l'on avait avant la mutilation. 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. Dans l'évidence de ce monde complet où figurent encore des objets maniables, dans la force du mouvement qui va vers lui et où figurent encore le projet d'écrire ou de jouer du piano, le malade trouve la certitude de son intégrité. Mais au moment même où il lui masque sa déficience, le monde ne peut manquer de la lui révéler : car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, [...] il est vrai pour la même raison que mon corps est le pivot du monde : je sais que les objets ont plusieurs faces parce que je pourrais en faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen du corps. Au moment même où mon monde coutumier fait lever en moi des intentions habituelles, je ne puis plus, si je suis amputé, me joindre effectivement à lui, les objets maniables, justement en tant qu'ils se présentent comme maniables, interrogent une main que je n'ai plus. Ainsi se délimitent, dans l'ensemble de mon corps, des régions de silence. Le malade sait donc sa déchéance justement en tant qu'il l'ignore et l'ignore en tant qu'il la sait²⁶.

Ce passage décrit, d'une part, notre « inhérence au monde », notre « mouvement naturel » en son sein, et, d'autre part, un cas où

²⁶ PhP, p. 97.

cette inhérence et ce mouvement se trouvent dérangés. Chez l'individu « normal », le pré-objectif et l'objectif semblent fonctionner harmonieusement. C'est le corps qui me renseigne sur les objets du monde, mais je sais toujours que ces objets ont plusieurs faces, que je pourrais « en faire le tour », c'est-à-dire les re-constituer. Je ne cesse dès lors jamais d'avoir de nouveaux projets dans le monde et de m'y engager. Ainsi, disparaissent tous les problèmes de l'attitude naturelle : l'oubli de la constitution, la fixation des objets qui, restant figés, ne m'invitent plus à les re-constituer. Il semble donc s'agir moins du sujet normal que du sujet *phénoménal*, de sorte que ce monde harmonieux, où règne l'équilibre entre pré-objectif et objectif, constituant et constitué, apparaît comme le résultat de la réduction phénoménologique. Mais qu'en est-il du sujet empirique et de l'attitude naturelle dont il est captif ? Curieusement, c'est l'amputé qui en devient le représentant. Ce n'est que pour l'amputé que l'équilibre entre les deux pôles de la perception est rompu, c'est l'amputé seul qui tente à tout prix de garder une certitude de l'intégrité de soi et du monde complet, tout en se trouvant dans l'impossibilité d'achever cette intégrité et en subissant la déchéance.

Mais cela ne concerne-t-il vraiment que l'amputé ? Le passage que nous venons de lire, riche en notions heideggeriennes, semble présenter une version corporelle du §16 d'*Etre et temps*, consacré à la transformation du *Zuhanden* en *Vorhanden*. Cette transformation, provoquée par la non-maniabilité du maniable, est la seule façon dont le maniable peut se dévoiler et être vu, mais seulement en tant qu'il est là-devant, en tant que *Vorhanden*. Dès qu'on ne peut plus *utiliser* l'outil, s'ouvre la possibilité de le *voir*, et la praxis cède la place à la théorie²⁷. Mais tandis que chez Heidegger, c'est l'*outil* qui est endommagé ou défaillant, chez Merleau-Ponty les rapports entre le monde et le *Dasein* s'inversent : à présent, c'est la *main* qui manque. Le *Dasein* devient un sujet *corporel* engagé dans le monde, et il peut en tant que tel être endommagé à son tour de façon à affecter la constitution. Et pour en revenir à notre problématique : contrairement à Heidegger qui attribue au *Vorhanden* la possibilité de voir, Merleau-Ponty n'admet pas la *nécessité* de l'endommagement pour

²⁷ Nous avons traité ailleurs la problématique de la vision heideggerienne dans *Etre et temps*. Cf. E. Dorfman, « La parole qui voit, la vision qui parle. De la question du Logos dans *Etre et Temps* », in *Revue philosophique de Louvain*, 104 :1, 2006, pp. 104–132.

la constitution du monde. Pour lui, il s'agit plutôt d'un *accident* qui mène au refoulement, à la création des « zones de silence », qui apparemment n'existent pas chez le sujet phénoménal. Mais si, chez Heidegger, le *Zubanden* n'est vu qu'en tant que *Vorbanden*, ne s'ensuit-il pas que le pré-objectif ne peut être vu *que* comme objectif ? Le refoulement du pré-objectif ne porte-t-il pas plutôt sur la nécessité de l'objectiver *de nouveau* et sans cesse, de reprendre *activement* le travail constitutif qui ne peut s'effectuer exclusivement dans la passivité, comme Merleau-Ponty le souhaiterait ? N'est-ce pas précisément la volonté de rester dans la passivité, dans un monde allant de soi, qui conduit l'amputé au blocage ?

Merleau-Ponty poursuit sa démarche quasi heideggerienne en décrivant la constitution du monde objectif du *On* : « Comment puis-je percevoir des objets comme maniables, alors que je ne puis plus les manier ? Il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'*on* peut manier, ait cessé d'être un *maniable pour moi* et soit devenu comme un *maniable en soi*. Corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel²⁸. » C'est la déficience du maniable qui, loin de révéler au sujet la nécessité de le récréer et de l'objectiver, le pousse au contraire à devenir objectiviste, à passer au monde anonyme, objectif et impersonnel du *On*. Mais l'exemple de l'amputé ne présente-t-il pas un cas extrême, quasiment symbolique, de la difficulté *empirique* de maintenir l'équilibre entre le pré-objectif et l'objectif, le *Zubanden* et le *Vorbanden* ? Où donc pouvons-nous trouver, chez Merleau-Ponty, le sujet empirique en tant que tel ?

La réponse est donnée dans la suite immédiate de cette analyse, où Merleau-Ponty décrit le phénomène du *refoulement*, celui dont parle la psychanalyse et qui concerne le corps *en général*, qu'il soit « sain » ou « malade » :

Car le refoulement dont parle la psychanalyse consiste en ceci que le sujet s'engage dans une certaine voie, – entreprise amoureuse, carrière, œuvre, – qu'il rencontre sur cette voie une barrière, et que, n'ayant ni la force de franchir l'obstacle ni celle de renoncer à l'entreprise, il reste *bloqué* dans cette tentative et emploie indéfiniment ses forces à la renouveler en esprit. Le temps qui passe n'entraîne pas avec lui les

²⁸ PhP, p. 98.

projets impossibles, il ne se referme pas sur l'expérience traumatique, le sujet reste toujours ouvert au même avenir impossible, sinon dans ses pensées explicites, du moins dans son être effectif. Un présent parmi tous les présents acquiert donc une valeur d'exception : il déplace les autres et les destitue de leur valeur de présents authentiques. [...] le temps impersonnel continue de s'écouler, mais le temps personnel est noué²⁹.

Ce passage propose une analyse plus générale, valable pour la perte du membre chez l'amputé autant que pour le sujet empirique. Le *manque* d'un membre se traduit ici par un *traumatisme* qui se dresse en *obstacle* sur le chemin du projet de l'être au monde. Il ne s'agit donc plus d'une perte réelle, mais d'une perte « symbolique » du membre, à savoir de l'impossibilité d'effectuer un projet. Les mots-clef ici sont « blocage » et « impersonnel ». Le sujet reste bloqué dans une tentative impossible (ce que représentait pour l'amputé le projet d'écrire ou de jouer du piano), et dès lors son temps personnel cesse de s'écouler : il ne lui reste que le temps impersonnel, qui correspond aux régions de silence chez l'amputé. Le personnel et l'impersonnel remplacent donc chez Merleau-Ponty l'authentique (ou propre, *eigentlich*) et l'inauthentique (impropre, *uneigentlich*) chez Heidegger, et nous sommes en présence de la version merleau-pontienne du §27 d'*Etre et temps*, où le *On* (*das Man*) prend la place du *Dasein*. Mais il est à présent clair qu'il s'agit non seulement du sujet pathologique, mais aussi du sujet en tant que tel, ou à la rigueur du sujet empirique.

Et si Merleau-Ponty décrit à la première personne le processus qui découle du refoulement, ce n'est que pour montrer la *perte* de la première personne, au profit d'une voix objective et anonyme : « J'aliène mon pouvoir perpétuel de me donner des “mondes” au profit de l'un d'eux, et par là même ce monde privilégié perd sa substance et finit par n'être plus qu'une certaine angoisse. Tout refoulement est donc le passage de l'existence en première personne à une sorte de scolastique de cette existence³⁰. » De quel « je » s'agit-il ? Est-il possible d'échapper au refoulement et de retrouver la voix personnelle ? Merleau-Ponty répond : « Or comme avènement de l'impersonnel, le refoulement est un phénomène universel, il fait comprendre notre condition d'êtres incarnés en la rattachant à la structure temporelle de l'être au monde. En tant que j'ai des “organes des

²⁹ *Ibid*; nous soulignons.

³⁰ PhP, pp. 98–99.

sens”, un “corps”, des “fonctions psychiques” comparables à ceux des autres hommes, chacun des moments de mon expérience cesse d’être une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n’existeraient qu’en fonction de l’ensemble, je deviens le lieu où s’entrecroisent une multitude de “causalités”³¹. »

Il n’est pas aisé de concevoir toute la portée de cette citation, l’usage multiple des guillemets indiquant que le corps est *déjà* regardé ici comme objet comparable à d’autres, selon une causalité physique. Autrement dit, le refoulement y est déjà décrit à travers un langage qui est son propre résultat. Mais qu’est-ce qui mène *en premier lieu* au refoulement du corps et à son blocage dans un monde tout objectif ? Pourquoi ne puis-je pas percevoir et concevoir l’expérience de mon corps comme « totalité intégrée, rigoureusement unique » ? Qu’est-ce qui suscite ce langage causal ? Curieusement, l’impersonnel s’avère être non seulement le *résultat* du refoulement, mais également ce qui y *mène*, et ceci en tant que *pré-personnel*, en tant que *corps* :

En tant que j’habite un « monde physique », où des « stimuli » constants et des situations typiques se retrouvent, – et non pas seulement le monde historique où les situations ne sont jamais comparables, – ma vie comporte des rythmes qui n’ont pas leur *raison* dans ce que j’ai choisi d’être, mais leur *condition* dans le milieu banal qui m’entoure. Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d’existence *presque* impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie. [...] De même qu’on parle d’un refoulement au sens restreint lorsque je maintiens à travers le temps un des mondes momentanés que j’ai traversés et que j’en fais la forme de toute ma vie, – de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d’un *complexe inné*. Il n’est pas comme une chose inerte, il ébauche lui aussi le mouvement de l’existence. Il peut même arriver dans le danger que ma situation humaine efface ma situation biologique, que mon corps se joigne sans réserve à l’action. Mais ces moments ne peuvent être que des moments, et la plupart du temps l’existence personnelle refoule l’organisme sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même, – ni le réduire en elle, ni se réduire à lui³².

³¹ PhP, p. 99.

³² PhP, pp. 99–100.

Le corps est ce que je n'ai pas choisi, ce qui quasiment me précède, condition et point de départ de ma vie personnelle et libre. Comme le personnel, l'impersonnel a, lui aussi, ses raisons dans le *pré*-personnel, en tant que refoulé. Mais pourquoi ai-je tendance à refouler mon organisme, mon corps ? Merleau-Ponty ne le dit pas. Il rattache davantage le refoulement du corps à la proximité *formelle* entre la fixation d'un *monde* et la fixation du *corps*, lequel reste avec moi toute ma vie. Le corps est dès lors caractérisé comme un « complexe inné », refoulé dès la naissance, mais ceci ne fait que déplacer le problème, car qu'est-ce qui fait que le corps soit un complexe ?

Il nous semble que la seule façon de résoudre ce mystère est de revenir à la pathologie, à savoir au cas de l'amputé, et à l'analogie – que Merleau-Ponty ne développe pourtant pas – entre la perte du membre et notre existence incarnée en tant que telle. Car le refoulement du corps ne découle-t-il pas du corps en tant qu'*obstacle*, en tant que *déficient* ? Pour Merleau-Ponty, je ne suis pas seulement un *Dasein*, mais un *Dasein incarné*, ce qui implique que je n'ai pas toujours une main habile pour manier tout ce qui est autour de moi, et que l'accès à l'être-au-monde par le corps implique toujours un certain dérangement, un certain manque. Et c'est ce dérangement, ce manque, cet obstacle que je nie par le refoulement.

L'impersonnel en tant que *pré*-personnel, en tant que corps déficient, mène donc à son propre refoulement. Ainsi, on comprend mieux l'ambiguïté du corps, puisque du refoulement de son manque découle également le refoulement de son aspect imposé, non choisi, constitué, dans lequel il faut plonger pour lui donner un nouveau sens tout en le re-constituant. Le travail personnel de constitution s'arrête ou se ralentit par le refoulement du corps, ce qui implique que le personnel n'est à trouver ni au niveau tout pré-objectif (*pré*-personnel) ni au niveau tout objectif (impersonnel)³³, mais dans le mouvement qui va de l'un à l'autre, *entre* les deux.

³³ Certes, Merleau-Ponty affirme que « l'existence personnelle refoule l'organisme », mais il est clair qu'alors cette existence n'est plus tout à fait personnelle, et davantage impersonnelle, marquée par le *On*. Pourtant, ceci nous confirme que l'existence personnelle se trouve plutôt du côté *objectif* et qu'en tant que telle n'est rien d'autre que l'attitude personnaliste chez Husserl. C'est une attitude objectivante qui garde son contact avec le pré-objectif (le *pré*-personnel), de sorte qu'elle ne devient jamais *objectiviste*.

Merleau-Ponty invoque en effet les moments de *danger* (dits « authentiques »)³⁴, où le pré-personnel, reconnu en tant que tel, cesse d'être isolé, refoulé : il cesse, en un sens, d'être pré-personnel. Mon corps se joint alors « sans réserve à l'action », de sorte que l'ambiguïté de l'existence se révèle en même temps qu'elle se résout, montrant que le personnel et le pré-personnel, l'« âme » et le « corps », ne sont pas dissociables. Ces moments sont néanmoins rares et éphémères, et cette scission entre les deux pôles de l'être humain se produit effectivement dans la plupart des cas, faisant partie du refoulement du corps. Ces moments sont pour ainsi dire l'exception qui confirme la règle : non seulement ils correspondent à une situation de danger, mais en outre, par eux, « ma situation humaine efface ma situation biologique ». Nous revenons ainsi à la dialectique de l'ordre humain, comme elle a été décrite dans *La Structure du comportement*. Mais n'avons-nous pas constaté que chaque dialectique et chaque ordre devaient *conserver* et *intégrer*, et non *effacer* les dialectiques et les ordres « inférieurs » ? N'est-il pas essentiel pour le corps d'être *aussi* un organisme, à savoir une entité en manque, déficient par principe³⁵ ?

³⁴ Merleau-Ponty évoque ces moments à plusieurs reprises tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, et c'est d'ailleurs par l'un de ces moments que l'ouvrage s'achève. C'est toujours à *Pilote de guerre* de Saint-Exupéry que Merleau-Ponty se réfère pour décrire ces moments. Le philosophe exprime son admiration pour ce pilote dans son article « Le héros, l'homme », datant de 1946 : « A mesure qu'il entre dans le danger, il reconquiert son être. Au-dessus d'Arras, dans le feu de la D.C.A., quand chaque seconde de survie est aussi miraculeuse qu'une naissance, il se sent invulnérable parce qu'il est enfin dans les choses, qu'il a quitté son néant intérieur, et que, s'il meurt, ce sera en plein monde » (SnS, p. 224). Le héros est celui qui vit *dans* les choses, qui atteint les « choses mêmes », mais qu'en est-il de ce néant intérieur qu'il faut d'abord quitter ? N'est-ce pas le corps déficient ? Comment donc retourner aux choses mêmes en dehors du drame guerrier, face à la mort ? Et comment le phénoménologue pourrait-il le faire sans tomber dans « le culte du héros », titre original de l'article ?

³⁵ Il est remarquable de constater à cet égard que Merleau-Ponty achève la *Phénoménologie de la perception* par la phrase de Saint-Exupéry : « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme. » En ignorant la phrase qui lui précède dans le texte original : « Quand le corps se défait, l'essentiel se montre. » Il est vrai que le philosophe souligne à maintes reprises l'incomplétude du corps, mais, comme nous le verrons par la suite, cette incomplétude n'est décrite que comme la condition de l'*ouverture* corporelle, et non comme ce qui pousse à la *fermeture*.

La réunion de l'âme et du corps, du pré-personnel et du personnel ne semble donc valable que pour le sujet phénoménologique, tandis que le sujet empirique, de son côté, vit dans une scission où le corps est généralement conçu comme un objet mécanique, comme une machine. Ceci explique pourquoi Merleau-Ponty n'attribue pas *explicitement* le manque du corps au sujet normal, car ce dernier n'est décrit que du point de vue phénoménal et non empirique³⁶.

Telle est donc notre hypothèse, qui reste implicite chez Merleau-Ponty : le refoulement découle du manque incarné dans le corps en tant que tel, manque qui pousse le sujet à nier son pôle pré-personnel et pré-objectif, à arrêter la constitution de ce pôle et à se bloquer dans un monde tout objectivé et impersonnel. Cette hypothèse reçoit un certain support dans la description merleau-pontienne de la *temporalité*. L'être au monde possède une structure temporelle, ce qui correspond à l'incapacité de l'homme (empirique) à maintenir au-delà d'un moment l'unité du pré-objectif et de l'objectif : « L'existence personnelle est intermittente et quand cette marée se retire, la décision ne peut plus donner à ma vie qu'une signification forcée. La fusion de l'âme et du corps dans l'acte, la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel est rendue à la fois possible et précaire par la structure temporelle de notre expérience³⁷. »

Nous sommes ici en présence d'un *mouvement* entre les deux pôles du corps, pôles qui ne sont réunis qu'à de rares occasions, faisant alors de l'existence une existence personnelle. Comment concevoir la précarité de l'existence personnelle ? Pour se réaliser, le personnel se doit de comprendre et d'assimiler le pré-personnel dans l'*acte* qui crée ainsi l'unité de l'âme et du corps. Le personnel et le pré-personnel ne peuvent être dissociés en *droit*, mais ils le sont très souvent en *fait*. Et cette scission effective donne du pouvoir au pré-personnel refoulé en marge de l'existence, d'ores et déjà sous la figure de l'impersonnel anonyme et

³⁶ Notre critique rejoint ici la critique féministe faite à l'encontre de Merleau-Ponty (cf. J. Butler, « Sexual ideology and phenomenological description : a feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception* », in J. Allen and I. M. Young, *The Thinking Muse*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, pp. 85–100), ainsi que celle que lui oppose la théorie de la technologie de Don Ihde (cf. son *Bodies in Technology*, Minneapolis : University of Minnesota, 2002).

³⁷ PhP, p. 100.

objectivé. Cette différence entre le fait et le droit correspond, semble-t-il, à deux façons d'*affronter* le pré-personnel : soit en l'assumant, en se l'*appropriant* – et, dans ce cas, le personnel le comprend et l'assimile –, soit en le *refoulant* – et, dans ce cas, le pré-personnel ne se retire que pour donner une *illusion* de maîtrise et d'appropriation de soi dans un monde objectivé et impersonnel.

Il faut reconnaître que Merleau-Ponty ne nous propose pas clairement cette alternative : ce n'est qu'en prolongeant ses descriptions et en exposant le mouvement du sujet empirique vers le sujet phénoménologique – mouvement qui pourtant est l'essence même de la réduction phénoménologique – que nous pouvons tirer des conclusions qui transcendent le champ de la phénoménologie descriptive pure³⁸. Ainsi, Merleau-Ponty décrit comment le temps englobe l'impossibilité de maintenir l'unité du personnel et du pré-personnel, tout en donnant les moyens de le faire par le moment *présent*. Le présent incarne la possibilité « de donner son sens définitif à notre passé lui-même et de réintégrer à l'existence personnelle jusqu'à ce passé de tous les passés que les stéréotypes organiques nous font deviner à l'origine de notre être volontaire³⁹ ». Le présent *peut* alors comprendre son origine pré-personnelle en lui donnant un nouveau *sens*. De même que le changement de perspective spatiale peut reconstituer l'objet, de même un nouveau présent pourra à son tour changer le sens de l'existence, de sorte que la prétention de *fixer* le sens et de le figer est à la fois possible et impossible : « En tant qu'il se donne pour la totalité de l'être et qu'il remplit un instant de conscience,

³⁸ Cette ambiguïté du statut descriptif de la phénoménologie apparaît lorsque Merleau-Ponty tente de démontrer l'union pré-objective de l'âme et du corps : « Avant d'être un fait objectif, l'union de l'âme et du corps devait donc être une possibilité de la conscience elle-même et la question se posait de savoir ce qu'est le sujet percevant s'il doit pouvoir éprouver un corps comme sien. Il n'y avait plus là de fait subi mais un fait assumé. Être une conscience ou plutôt *être une expérience*, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à coté d'eux » (PhP, p. 113). Mais que se passe-t-il quand, justement, on n'*assume* pas cette réunion, quand on la refoule, quand l'expérience se fige ? Le héros, le pilote de guerre n'est-il pas le *seul* à pouvoir vivre pleinement l'expérience d'être dans les choses mêmes ?

³⁹ PhP, p. 100.

nous ne nous en dégageons jamais tout à fait, le temps ne se ferme jamais tout à fait sur lui et il demeure comme une *blessure* par où notre force s'écoule⁴⁰.»

Merleau-Ponty conçoit donc le temps comme une blessure, car même s'il incarne la possibilité de saisir la *totalité* de l'être, cette totalité est toujours en train de passer, de s'écouler. Le temps est donc lui aussi ambigu, à la fois blessure et force de vie, et, en tant que tel, il répond à l'ambiguïté du corps comme vie « saignante » : « Ce qui nous permet de centrer notre existence est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude⁴¹. 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 temps⁴². »

Manque et plénitude, blessure et vie, servitude et liberté sont d'emblée inséparables dans l'anonymat du corps. Mais le sujet phénoménologique ne demeure-t-il pas plutôt du côté de la *plénitude* de la vie ? Pourtant, Merleau-Ponty n'oppose pas ici le sujet phénoménologique au sujet empirique, mais plutôt le sujet « normal » à l'amputé. Il rattache ainsi la question de la temporalité à celle de la pathologie : « Le bras fantôme n'est pas une remémoration, il est un quasi-présent⁴³. » L'expérience du bras, nous l'avons vu, est « un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé⁴⁴ ». L'amputé qui refuse d'admettre sa pathologie nous offre finalement un exemple, bien qu'extrême, du refus de laisser le temps s'écouler, en s'appuyant sur la stabilité prétendue du corps, même – et surtout – lorsque cette stabilité est ébranlée. Mais quels sont les liens « normaux » entre le corps pré-personnel, sa stabilisation impersonnelle et la possibilité, enfin, de vivre une existence personnelle ? Le sujet empirique peut-il se soustraire au refoulement du temps et du corps, ou seul le sujet phénoménologique en est-il exempt ?

⁴⁰ *Ibid* ; nous soulignons.

⁴¹ Rappelons qu'une expression semblable a été utilisée dans *La Structure du comportement* pour décrire le langage : « le langage est pour la pensée à la fois principe d'esclavage [...] et principe de liberté » (SC, p. 188n).

⁴² PhP, p. 101.

⁴³ *Ibid*.

⁴⁴ *Ibid*.

Pour préciser les liens qui existent entre le pré-personnel, le personnel et l'impersonnel, Merleau-Ponty analyse la situation unique de l'homme, qui a non seulement un milieu (*Umwelt*), comme l'animal, mais aussi – et il est le seul – un monde (*Welt*). C'est pour cette raison que l'homme, contrairement à l'animal, ne vit pas « en état d'extase » : « [...] il faut qu'entre [l'homme] lui-même et ce qui appelle son action s'établisse une distance, [...] que chaque situation momentanée cesse d'être pour lui la totalité de l'être [...] et qu'enfin les réponses elles-mêmes n'exigent plus chaque fois une prise de position singulière et soient dessinées une fois pour toutes dans leur généralité. Ainsi c'est en renonçant à une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera *voir*⁴⁵. » Nous rappellerons que Merleau-Ponty a déjà décrit la perception humaine comme une « extase de l'expérience⁴⁶ », expression qui à présent s'avère inadaptée, car pour que le sujet puisse voir quoi que ce soit, il faut déjà une *distance* entre lui et le monde. Cette distance ne peut exister qu'à partir du corps comme pré-personnel, stable et préétabli, permettant une généralité de réactions vis-à-vis du monde, généralité qui débouche sur le monde objectif. L'homme peut alors *voir* le monde, mais il doit en payer le prix : il se détache du monde, il n'y est plus complètement absorbé.

Cette description porte-t-elle sur la vision en tant que vision ouverte et dynamique, ou davantage sur la vision constituée et statique ? Merleau-Ponty se contente d'affirmer que « c'est une nécessité interne pour l'existence la plus intégrée de se donner un corps *habituel*⁴⁷ ». Mais comment comprendre alors les moments de danger, les moments personnels, où le corps se fond dans l'âme dans une totalité de l'existence ? Cette totalité ne contredit-elle pas la perception comme *vision*, ainsi que l'intégrité durable de l'existence ? Comment maintenir une « bonne » distance – ni trop courte ni trop grande – vis-à-vis du monde ?

C'est en revenant à l'expérience de l'amputé que les liens entre la totalité trop extatique et l'intégrité trop stable pourraient apparaître

⁴⁵ PhP, p. 103.

⁴⁶ PhP, p. 85.

⁴⁷ PhP, p. 103 ; nous soulignons.

clairement. Dans le phénomène du membre fantôme, l'être au monde se livre aux réflexes et aux circuits sensori-moteurs qui viennent du moignon, si bien que finalement il « se fonde sur eux⁴⁸ ». L'amputé accède ainsi à une sorte de *totalité*, mais ce n'est que parce qu'il a perdu son *intégrité*. En d'autres termes, la défiance, le manque et la perte des organes stables et des circuits préétablis forcent l'amputé à leur trouver un substitut, et ceci par une certaine régression au niveau d'une totalité quasiment extatique et « animale », où l'existence se fonde sur le corporel et s'y réduit, à l'inverse de ce qui se passe aux moments héroïques de danger, où c'est la situation humaine qui efface la situation biologique. De même que l'*illusion* propose à la perception soit fermeture et oubli de soi, soit ouverture et révélation de soi, de même le *danger* et la *perte* proposent à l'existence soit un repli sur soi, une chute dans le refoulement, soit une ouverture, une montée dans l'existence proprement humaine. Mais le sujet empirique ne vit-il pas quelque part *entre* ces deux extrémités ?

Nous trouvons donc, d'un côté, le sujet phénoménologique, celui qui maintient parfaitement l'équilibre entre le pré-objectif et l'objectif et qui mène ainsi une existence personnelle, et, de l'autre, le sujet pathologique, qui maintient « parfaitement » une autre attitude non moins humaine : l'attitude naturelle du blocage. La pathologie, davantage qu'une normalité *dérégulée*, serait plutôt l'image d'une normalité *excessive*, d'une attitude « naturelle » qui refoule son aspect pré-personnel et se bloque dans un monde statique. Mais, même si nous pouvons apercevoir des rapprochements implicites entre la pathologie et le sujet empirique « normal », Merleau-Ponty a tendance à décrire la pathologie comme extérieure à la normalité, comme l'exception qui confirme la règle⁴⁹. Il

⁴⁸ PhP, p. 102.

⁴⁹ Merleau-Ponty affirme pourtant, dans ses *Causeries* de 1948 : « Il est bien sûr que ni le monde de l'enfant, ni celui du primitif, ni celui du malade, ni, à plus forte raison, celui de l'animal, autant que nous puissions le reconstituer à travers sa conduite, ne constituent des systèmes cohérents et qu'au contraire celui de l'homme sain, adulte et civilisé s'efforce vers cette cohérence. Mais le point essentiel est qu'il ne la *possède* pas, qu'elle demeure une idée et une limite jamais atteinte en fait, et qu'en conséquence il ne peut pas se fermer sur soi, le "normal" doit se soucier de comprendre des anomalies dont il n'est jamais tout à fait exempt » (Ca, pp. 36–37). Cela étant, même ici, Merleau-Ponty invite le normal « à redécouvrir en lui-même toutes sortes de fantasmes, de rêveries, de conduites magiques, de phénomènes obscurs, [...] toutes sortes de lacunes

est pourtant difficile de déterminer *quel sujet* est concerné par cette règle. Est-ce seulement le sujet phénoménologique ? Comment alors réveiller le sujet empirique à son existence personnelle, « ouverte et singulière », malgré sa tendance *normale* à plonger dans l'impersonnel « banal et cyclique⁵⁰ » ?

COMMENT OBSERVER L'INOBSERVABLE ?

Et la critique méthodologique et la description de la pathologie servent, dans la *Phénoménologie de la perception*, à faire apparaître des cas extrêmes de l'attitude de blocage. Ce n'est donc pas un hasard si Merleau-Ponty analyse, au chapitre suivant (« L'expérience du corps et la psychologie classique »), le *refoulement* que subit cette méthode erronée qu'est la psychologie classique, en décrivant le corps comme un *objet*, quoique distingué. Pourquoi les psychologues classiques décrivent-ils le corps ainsi, malgré tout ce qui porte à croire le contraire ? « C'est que, par une démarche *naturelle*, ils se plaçaient dans le lieu de la pensée *impersonnelle* auquel la science s'est référée tant qu'elle a cru pouvoir séparer dans les observations ce qui tient à la situation de l'observateur et les propriétés de l'objet absolu⁵¹. » C'est donc l'attitude naturelle qui se place dans l'impersonnel et qui empêche ici la méthode de voir le corps comme il est, c'est-à-dire comme étant radicalement différent des objets statiques (« absolus ») qui l'entourent. Tout comme le sujet empirique, la méthode dispose de toutes les données perceptives nécessaires, et pourtant elle se trompe, en refoulant⁵² ses propres données.

Le corps – et avec lui le sujet – est donc tout autre que les objets mondains. Mais cette différence n'est ni simple ni univoque. Merleau-Ponty tente de l'élucider en rectifiant les erreurs de la psychologie, erreurs

par lesquelles s'insinue la poésie » (Ca, p. 37). Mais qu'en est-il si le « normal » ne redécouvre plus en lui-même la magie, mais la fermeture, l'aliénation et l'agressivité ? Qu'en est-il si les lacunes ne mènent plus à la poésie et à l'art, mais à la guerre et à la destruction ? Comment admettre l'incomplétude corporelle sans rendre compte de la *violence* qui en découle ?

⁵⁰ PhP, p. 103.

⁵¹ PhP, pp. 110–111 ; nous soulignons.

⁵² C'est Merleau-Ponty qui attribue le refoulement à la méthode (PhP, p. 112), en indiquant une fois de plus les liens étroits qui existent entre elle et la perception même.

qui découlent de l'attitude naturelle. Et cette rectification s'intègre à l'apprentissage d'une « nouvelle » manière de voir le monde, de cette « thérapie » perceptive qu'est la transformation de l'attitude naturelle. Comme il a l'habitude de le faire, Merleau-Ponty oppose l'identité du « bon » et celle du « mauvais » – celui qui peut encore marquer la distinction entre le corps et les objets et celui qui l'a oubliée : « Pour le *sujet vivant*, le corps propre pouvait bien être différent de tous les objets extérieurs, pour la *pensée* non située du psychologue, l'expérience du sujet vivant devenait à son tour un objet [...]»⁵³. C'est donc le sujet vivant corporel qui est opposé au psychologue (classique) avec sa pensée impersonnelle. Pour le psychologue – et nous ajouterons : pour le sujet empirique – l'expérience vécue devient tout objective : il traite le pré-objectif comme s'il était l'objectif, ou, plus exactement, il cesse de passer d'un pôle à l'autre, ne s'intéressant qu'à l'un d'eux.

Peut-être arriverait-on, en suivant l'analyse de ce « mauvais choix » de la psychologie classique et en le basculant de l'intérieur, à ranimer le mouvement entre les deux pôles. Nous repartirons donc du point de vue de l'attitude naturelle, qui reconnaît une certaine différence entre le corps et les objets mondains, sans pour autant en tirer les conséquences, empêchée qu'elle est par sa préférence pour le pôle objectif, impersonnel. La psychologie classique décrit alors quatre « caractères » du corps propre, et les guillemets qu'ajoute Merleau-Ponty ont pour fonction d'exprimer d'emblée l'impossibilité de décrire le corps de l'extérieur, comme un objet. Regardons de près deux de ces quatre « caractères » du corps, et la façon dont Merleau-Ponty les corrige.

La psychologie classique constate d'abord que mon corps est *constamment* perçu : c'est un objet, mais un objet qui ne me quitte pas. Par l'omniprésence même de cet objet, la psychologie classique oublie que « je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions⁵⁴ », qu'il n'est pas observable, et donc qu'il n'est finalement pas un objet. Car pour voir un objet, il faut une *perspective*, il faut pouvoir s'éloigner de lui et le voir chaque fois autrement. Cette perspective présuppose également l'*absence* possible de l'objet, qui disparaît et réapparaît de nouveau, sous une perspective spatiale et temporelle

⁵³ PhP, p. 111 ; nous soulignons.

⁵⁴ PhP, p. 106.

nouvelle. Puisque le corps est toujours là, il n'est jamais *devant* moi, visible, mais *avec* moi, comme ce qui voit⁵⁵.

Cette omniprésence de mon corps n'est pas de l'ordre du fait, le corps n'étant nullement un objet parmi d'autres auquel je serais habitué. Car la permanence du corps n'est pas fortuite ; elle n'est pas physique mais *métaphysique*. Les membres de mon corps ne peuvent donc pas être comparés à des instruments, à un « outil toujours disponible », car « les actions dans lesquelles je m'engage par l'habitude s'incorporent leurs instruments et les font participer à la structure originale du corps propre⁵⁶ ». Le corps est plutôt une *habitude primordiale*, qui m'accompagne partout et qui est la condition de toutes les autres habitudes. Chaque tentative de voir le corps, de s'en distancier, d'en séparer un membre, est donc vouée à l'échec.

Qu'est-ce qui permet alors à l'attitude naturelle de voir ou de penser voir le corps malgré son essence invisible ? Peut-être, si on comprenait le décalage qui existe entre l'invisibilité du corps et sa prétendue visibilité, comprendrait-on aussi la tentation d'ignorer ce décalage, de nier cette invisibilité. Merleau-Ponty semble hésitant sur cette question. D'un côté, il dit que pour observer quelque chose il faut une habitude primordiale, un point fixe invariable et sans perspective de lui-même. Ceci permet d'avoir une perspective sur les *autres* choses, sur les « vrais » objets, mais pas sur ce qui donne une perspective en premier lieu, à savoir le corps. Mais, d'un autre côté, il affirme que « quant à mon corps je ne l'observe pas *lui-même*⁵⁷ ». Ne s'ensuit-il pas que je *peux* en effet observer le corps, mais comme quelque chose *autre* que lui-même ? Il y aurait ainsi une marge à l'intérieur de laquelle le corps serait observable, l'exemple par excellence en étant le *miroir* :

Je peux bien voir mes yeux dans une glace à trois faces, mais ce sont les yeux de quelqu'un qui observe, et c'est à peine si je peux surprendre mon regard vivant quand une glace dans la rue me renvoie inopinément mon image⁵⁸. Mon corps dans la glace

⁵⁵ PhP, pp. 106–107.

⁵⁶ PhP, p. 107.

⁵⁷ *Ibid* ; nous soulignons.

⁵⁸ Il est intéressant de comparer la difficulté de surprendre le regard qu'évoque Merleau-Ponty avec cette expérience racontée par Freud : « j'étais assis tout seul dans un compartiment de wagon-lit, lorsque sous l'effet d'une secousse du train un peu plus rude que les autres, la porte qui menait aux toilettes attenantes s'ouvrit, et un monsieur

ne cesse pas de suivre mes intentions comme leur ombre et si l'observation consiste à faire varier le point de vue en maintenant fixe l'objet, il se dérobe à l'observation et se donne comme un simulacre de mon corps tactile puisqu'il en mime les initiatives au lieu de leur répondre par un déroulement libre de perspectives. Mon corps visuel est bien objet dans les parties éloignées de ma tête, mais à mesure qu'on approche des yeux, il se sépare des objets, il ménage au milieu d'eux un quasi-espace où ils n'ont pas accès, et quand je veux combler ce vide en recourant à l'image du miroir, elle me renvoie encore à un original du corps qui n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté, en deçà de toute vision. Il n'en va pas autrement, malgré les apparences, de mon corps tactile, car si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite objet n'est pas la main droite touchante [...]. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché⁵⁹.

Merleau-Ponty souligne ici l'inobservabilité du corps pour le distinguer des objets « extérieurs », lesquels ne sont que constitués et non constituants. Mais, en même temps, il admet la possibilité, ne fût-elle qu'illusoire, de voir le corps justement comme un objet, comme une chose constituée. Cette possibilité est pourtant ambiguë, tout comme l'est la dernière phrase de la citation : « En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. » Est-ce le corps en général qui ne peut être vu ni touché, ou seulement le corps en tant que voyant ou touchant *au moment même* de l'acte perceptif ? C'est la deuxième possibilité qui semble la plus plausible, soutenue qu'elle est par l'analogie entre voir les yeux et toucher la main : la main *peut* être touchée comme un objet, mais ainsi elle perd son statut touchant. Malgré l'hésitation qu'a

d'un certain âge en robe de chambre, le bonnet de voyage sur la tête, entra chez moi. Je supposai qu'il s'était trompé de direction en quittant le cabinet qui se trouvait entre deux compartiments et qu'il était entré dans mon compartiment par erreur ; je me levai d'un bond pour le détromper, mais je reconnus bientôt, abasourdi, que l'intrus était ma propre image renvoyée par le miroir de la porte de communication. Je sais encore que cette apparition m'avait été foncièrement désagréable. Au lieu donc de nous effrayer de notre double, nous ne l'avions, Mach et moi, tout simplement pas identifié. Mais le désagrément concomitant n'était-il pas tout de même un reste de cette réaction archaïque qui ressent le double comme inquiétant (*Unheimliche*) ? » (S. Freud, « L'inquiétant », in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, p. 183n). Le regard se surprenant lui-même est donc l'expérience de l'*Unheimlich* angoissant. Dans ce cas, l'image du miroir n'est plus *maîtrisée* ; elle surprend, elle est « intruse ». Pour l'analyse de cette image surprenante dans son rapport à la théorie lacanienne, cf. M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, Paris : Flammarion (coll. Champs), 1995, pp. 61–64.

⁵⁹ PhP, pp. 107–108.

Merleau-Ponty à l'admettre, le corps peut être, jusqu'à un certain degré, vu et touché comme objet, au détriment de son aspect constituant.

C'est donc, aux yeux de Merleau-Ponty, une « erreur » de penser qu'on voit le corps, et c'est pourtant par cette erreur même que le corps se révèle comme *vide* perceptif, vide qui culmine dans les yeux, ceux-ci étant les organes qui ne peuvent *que* voir, et jamais être vus par moi sans un intermédiaire extérieur comme le miroir. C'est par la tentative même de le combler que le vide se dévoile, ce qui nous renvoie au *manque* essentiel du corps, manque qui mène à son refoulement. L'attitude naturelle refuse d'admettre ce « vide » et c'est la raison pour laquelle elle reconstitue le corps, par le biais du miroir, comme un objet impossible, voire « interdit » : c'est un objet qui ne peut jamais changer selon des variations libres de perspective, et en tant que tel c'est un « objet » qui m'emprisonne. L'attitude naturelle prive donc le corps de sa caractéristique essentielle, constituante, ce qui mène à un double appauvrissement perceptif : et du corps lui-même, et du monde objectif qui devient statique, n'incitant plus le sujet à le reconstituer, à le re-objectiver. Le monde objectif contient désormais le corps, et devient, avec lui, clos et achevé.

Certes, selon Merleau-Ponty, l'image du miroir ne me renvoie qu'à mon corps *original*, qui n'est pas devant moi dans le miroir, qui n'est pas visible, qui n'est pas un objet. Mais m'y renvoie-t-elle *effectivement* ou doit-elle le faire *idéalement* ? Même si l'expérience qui consiste à regarder l'image spéculaire du corps propre est considérée par la phénoménologie comme un échec, cette expérience est-elle aussi *vécue* et *éprouvée* comme un échec ? N'avons-nous pas l'*impression*, aussi trompeuse soit-elle, que le corps est observable ?

Retenons donc les deux niveaux : le corps touché et vu dans le miroir comme objet (appauvri), et l'impossibilité de toucher et de voir le corps original, n'étant pas moins constituant que constitué. Cette ambiguïté se retrouve dans un *deuxième* caractère que la psychologie classique attribue au corps : le corps me donne des « sensations doubles » car, comme nous l'avons vu, ma main qui *touche* mon autre main est en même temps *touchée*. Mais Merleau-Ponty insiste sur le fait que les deux expériences ne se produisent pas en même temps : « [...] il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets

juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de "touchante" et de "touchée"⁶⁰.»

Mais, encore une fois, cette expérience décrite par la psychologie classique, cette «double sensation» illusoire, n'est-elle pas une expérience *vécue* et éprouvée, ne fût-ce que par un manque d'attention, un oubli, une attitude «mauvaise», mais naturelle? Comment alors revenir à une expérience vécue plus originaire? Merleau-Ponty évoque la *surprise* que j'éprouve au moment où je découvre que cette main touchée est aussi touchante : «Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche "une sorte de réflexion" et cela suffirait pour le distinguer des objets⁶¹.» Mais qu'en est-il si cette surprise ne se produit plus, si le corps a perdu sa capacité d'étonnement? La phénoménologie peut-elle nous apprendre à la redécouvrir, et ceci justement par «une sorte de réflexion», par une réflexion perceptive, une perception réflexive et attentive?

Merleau-Ponty vise donc le champ phénoménal (ou transcendantal), qu'il estime plus profond, plus primitif que le champ empirique. Mais nous rencontrons sans cesse des *obstacles* sur ce chemin qui nous conduisent vers le champ phénoménal, obstacles que l'on doit à l'attitude naturelle. Mais si cette attitude refoule le manque et l'incomplétude du corps, le sujet phénoménal est-il l'objet d'un manque quelconque? La phénoménologie peut-elle rendre compte d'un phénomène qui menace sa propre attitude? Merleau-Ponty admet, par exemple, le vide corporel comme motif du refoulement du corps pré-personnel et invisible, en soulignant toutefois l'aspect illusoire de ce vide : «dans l'apparence de la vie, mon corps visuel comporte une large lacune au niveau de la tête, mais la biologie était là pour combler cette lacune⁶².» La biologie, à l'instar de l'attitude naturelle, essaye de compenser le vide en faisant du corps un objet. Ce faisant elle se trompe, car en creusant plus profondément elle aurait découvert que ce vide ne découle que de la vaine tentative de voir le corps tout entier. Seule la phénoménologie est capable, semble-t-il, de sortir de l'apparence, de ce besoin futile de combler le manque.

⁶⁰ PhP, p. 109.

⁶¹ *Ibid.* L'expression entre guillemets est empruntée aux *Méditations cartésiennes* de Husserl, *op. cit.*, §44.

⁶² PhP, p. 111.

Seule la phénoménologie parvient à reconnaître « l'incomplétude de mon corps, sa présentation marginale, son ambiguïté comme corps touchant et corps touché⁶³ ». Seule la phénoménologie peut concevoir le corps en tant que tel dans son originalité. Elle découvre que l'« obstacle » qu'est le corps n'est nullement un obstacle, que le refoulement n'a pas lieu d'être.

Cette dénonciation phénoménologique du refoulement du corps ne manifeste-t-elle pas le même refoulement ? Comment comprendre autrement l'affirmation suivante : « S'occuper de la psychologie, c'est nécessairement rencontrer, au-dessous de la pensée objective qui se meut parmi les choses toutes faites, une première ouverture aux choses sans laquelle il n'y aurait pas une connaissance objective. Le psychologue ne pouvait manquer de se redécouvrir comme expérience, c'est-à-dire comme présence sans distance au passé, au monde, au corps et à autrui, au moment même où il voulait s'apercevoir comme objet parmi les objets⁶⁴. » N'avons-nous pas constaté que, pour voir quoi que ce soit, le sujet doit être à *distance* de son action⁶⁵ ? Ne revenons-nous pas là au mythe d'une expérience purement pré-objective, alors que, nous en témoignons sans cesse, cette expérience est toujours à chercher, à inventer par « une sorte de réflexion » ? La phénoménologie ne risque-t-elle pas de glisser vers une normativité sans concessions, qui décrirait le sujet phénoménal comme le seul vrai sujet de la perception, reléguant le sujet empirique à l'arrière, faisant de lui la proie des entreprises scientifiques erronées ?

C'est toujours autour de la tension entre le fait et le droit, entre le retour à l'expérience vécue et les différentes couches de cette expérience, que nous devons concevoir les liens qui existent entre le sujet empirique et le sujet phénoménologique. Merleau-Ponty nous propose de réapprendre à voir le monde, mais cet apprentissage s'effectue parfois trop vite, déjà porté sur sa fin, dont nous savons qu'elle ne peut jamais être pleinement atteinte.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ PhP, p. 113.

⁶⁵ PhP, p. 103.

L'ESPACE CORPOREL ET L'ESPACE OBJECTIF : DE LA VISION À L'ACTION

Le troisième chapitre de la première partie de la *Phénoménologie de la perception* est le premier à commencer non par une *critique*, mais par une description phénoménologique *positive*, comme l'indique son titre : « La spatialité du corps propre et la motricité ». Mais la pathologie (re)fait très vite son apparition, montrant encore une fois que le champ transcendantal a besoin de son pendant « négatif », sous la figure de la pathologie.

Nous avons vu comment Merleau-Ponty s'y est pris pour développer les distinctions suivantes : pré-objectif/objectif, pré-personnel/personnel, invisible/visible. Le premier élément est toujours présenté comme la condition du second, mais oublié, refoulé en tant que tel, si bien que l'objectivité, l'existence personnelle et la visibilité fonctionnent sur un mode défaillant. Nous avons également vu que Merleau-Ponty n'attribue cette défaillance qu'à la pathologie ou à la méthode, tandis que le sujet phénoménologique en est à ses yeux toujours exempt. Nous ne comprenons donc pas comment le sujet empirique « normal » pourrait surmonter son refoulement : comment il pourrait mieux se percevoir, lui-même, son corps et le monde ; comment il pourrait, enfin, réapprendre à voir le monde.

A cette série de distinctions, Merleau-Ponty rajoute à présent l'opposition qui existe entre deux sortes d'espace : l'espace *corporel* (orienté) et l'espace *objectif* (extérieur, intelligible). Cette distinction est étroitement liée à ce qui distingue l'invisibilité du corps et la visibilité des objets : « L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, [...] la zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points⁶⁶. » La *condition* de la visibilité et de l'apparition des objets ne peut donc être visible. Elle doit rester obscure, en marge. Mais quelle existence attribuer à cet espace voué à être, précisément, une zone de non-être ? Merleau-Ponty ajoute que « le corps propre est le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond, et toute figure se profile

⁶⁶ PhP, p. 117.

sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel⁶⁷ ». Cette affirmation complexe nous renvoie à l'ambiguïté du corps : celui-ci conditionne toute distinction entre figure et fond, mais ceci en étant lui-même une sorte de fond primordial, caché derrière l'objectivité avec ses figures et ses fonds « secondaires ». Le corps est le fond qui rend possible les autres fonds, qui laisse apparaître un double horizon : celui de l'espace corporel qui permet des relations et des orientations, et celui de l'espace extérieur, qui s'appuie sur le premier pour construire des objets plutôt déterminés. Mais ce qui importe ici, c'est que, tout comme le pré-objectif et l'objectif, ces deux espaces dépendent l'un de l'autre. Et ce n'est qu'en maintenant leur équilibre que la perception spatiale reste dynamique, engagée dans le mouvement constant de la création d'objets, sur fond pré-objectif.

Mais que se passe-t-il quand l'équilibre entre les deux espaces est rompu ? Comme nous l'avons déjà vu, le corps lui-même devient alors pour la première fois (illusoirement) visible, mais il n'est dès lors pas vu en tant que constituant ; il perd ainsi son pouvoir créateur, ce pouvoir devant, semble-t-il, rester obscur :

Les rapports des deux espaces seraient alors les suivants : dès que je veux thématiser l'espace corporel ou en développer le sens, je ne trouve rien en lui que l'espace intelligible. Mais en même temps cet espace intelligible n'est pas dégagé de l'espace orienté, il n'en est justement que l'explicitation, et, détaché de cette racine, il n'a absolument aucun sens, si bien que l'espace homogène ne peut exprimer le sens de l'espace orienté que parce qu'il l'a reçu de lui. [...] L'espace corporel ne peut vraiment devenir un fragment de l'espace objectif que si dans sa singularité d'espace corporel il contient le ferment dialectique qui le transformera en espace universel⁶⁸.

Nous voici revenus au problème de la thématisation, problème déjà rencontré dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, où la réflexion phénoménologique, radicale, était présentée comme la bonne façon de thématiser l'irréfléchi, « coïncidant » avec lui tout en le créant. Nous voyons ici la nécessité de ne pas isoler les deux espaces l'un de l'autre, mais nous constatons également que cet isolement reste possible, même s'il n'atteint finalement que l'espace intelligible, objectif. Comment donc accéder à l'espace corporel, pré-objectif ?

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ PhP, p. 118.

Pour échapper à la tendance de l'isolement et de l'objectivation de l'espace pré-objectif, afin de ne pas prétendre le voir malgré l'«interdiction» que nous avons de le faire, Merleau-Ponty propose une autre façon de «regarder» cet espace : non plus par la *vision*, mais par l'*action* et par le *mouvement* du corps : «Si l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut *apparaître* l'objet comme but de notre action, c'est évidemment dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit et l'analyse du mouvement propre doit nous permettre de la comprendre mieux⁶⁹.» C'est le retour de la *theoria* à la *praxis*, de la vision à l'action, qui permet d'élaborer la bonne description du corps, et qui peut ouvrir la voie à la transformation de l'attitude naturelle que l'auteur appelle de ses vœux. Tout comme chez Heidegger, nous sommes ici en présence d'un système *pratique* qui unit le «sujet» au monde, système que Merleau-Ponty ancre au corps mouvant, fond obscur sur lequel les objets peuvent apparaître.

Mais ce monde pratique d'action et de mouvement, ce monde où la perception est à la fois passive et active, pré-objective et objective, est-il *notre* monde ? Merleau-Ponty affirme en effet : «On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle *qui s'efface dans la banalité des situations acquises*⁷⁰.» Il ne s'agit donc pas de la vie quotidienne, des «situations acquises», mais d'une donation active et originelle de sens, autrement dit de la perception et du mouvement *attentifs*. Mais qu'en est-il des mouvements du sujet empirique ? Est-ce par hasard que Merleau-Ponty, au lieu d'analyser la motricité *quotidienne*, préfère «analyser de près un exemple de motricité *morbide* qui met à nu les rapports fondamentaux du corps et de l'espace⁷¹ » ? C'est une fois encore par la pathologie qu'il faut passer pour cerner l'attitude naturelle, attitude qui résiste à tout retour à l'expérience vécue originaire et qui n'obéit pas aux consignes phénoménologiques. Suivons donc la fameuse analyse du cas Schneider.

⁶⁹ PhP, p. 119.

⁷⁰ *Ibid*; nous soulignons.

⁷¹ *Ibid*; nous soulignons.

LE CORPS EN ÉTAT PATHOLOGIQUE (2) : LE CAS SCHNEIDER

Schneider, dont le cas est repris des travaux de Gelb et Goldstein, est un blessé de guerre atteint au cerveau et souffrant de divers symptômes regroupés sous le titre de « cécité psychique ». Son cas est évoqué dans la *Phénoménologie de la perception* à plusieurs reprises, en fonction des différentes infirmités de Schneider, à commencer par son infirmité motrice.

Nous savons déjà que les mouvements du corps sont notre façon primordiale de « voir » le monde et que c'est à partir d'eux qu'on peut décrire et « voir » vraiment le corps lui-même. C'est peut-être pour cette raison que Merleau-Ponty commence son analyse du cas Schneider par la description de ce que le patient ne parvient plus à faire quand il *ferme les yeux*, c'est-à-dire quand il doit « voir » autrement qu'au sens strict du terme, quand il doit recourir à des fonctions plus « primitives » que la vision. Ainsi, les yeux fermés, Schneider ne peut exécuter sur commande des mouvements « abstraits », détachés d'une situation effective et pratique. Il ne peut pas non plus décrire la position de son corps ou de sa tête, ni localiser l'endroit du corps où on le touche. Pour réussir à faire tout cela les yeux fermés, il doit effectuer des *mouvements préparatoires*, mouvements qui *imitent* une situation *concrète*. De la même manière, Schneider peut *saisir* un point de son corps quand, par exemple, il est piqué par un moustique, mais il ne peut pas pour autant *montrer* ce même point hors de ce contexte, sans cette nécessité pratique⁷². Car ce dont Schneider a toujours besoin, c'est d'un *but pratique* rattaché à l'acte de saisir, et non à celui de montrer.

Merleau-Ponty tente de trouver une explication en s'appuyant sur la distinction déjà établie entre les deux espaces : « Le malade a conscience de l'espace corporel comme gangue de son action habituelle, mais non comme milieu objectif⁷³. » Il lui est donc difficile de maintenir l'équilibre entre le corporel et l'objectif, tant et si bien que le corps ne parvient plus à contempler le monde (et lui-même) librement, restant complètement enfermé dans la sphère pratique. Autrement dit, le mouvement allant du pré-objectif à l'objectif s'arrête, et Schneider semble captif du premier.

⁷² PhP, pp. 119–120.

⁷³ PhP, p. 121.

On se souviendra ici de la distinction qui a été faite entre l'intégrité objective « humaine » et la totalité primitive « animale ». Nous avons vu que chez le sujet « normal », la totalité primitive cédait la place à l'intégrité par le biais d'une certaine distance permettant d'avoir de nouveaux projets ; chez l'amputé, en revanche, la totalité semblait s'imposer, à cause de la perte de son intégrité corporelle. L'amputé subissait alors une régression vers une sorte d'état extatique de totalité, tentant ainsi de compenser la perte, mais par son refoulement, par un enfermement dans ses vieux projets, sans pouvoir en trouver de nouveaux. Le sujet empirique, quant au lui, se meut entre ces deux pôles, car « la plupart du temps l'existence personnelle refoule l'organisme sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même, – ni le réduire en elle, ni se réduire à lui⁷⁴ ».

Le cas Schneider permet maintenant à Merleau-Ponty de mieux cerner ce pôle pathologique à la limite de l'humain. Ayant perdu sa « vision motrice », Schneider, à l'instar de l'amputé, subit une régression vers une totalité sans distance et sans objectivité : « Quand on lui commande d'exécuter un mouvement concret, il répète d'abord l'ordre avec un accent interrogatif, puis son corps s'installe dans la position d'*ensemble* qui est exigée par la tâche ; enfin il exécute le mouvement. On remarque que *tout* le corps y collabore et que jamais le malade ne le réduit, comme ferait un sujet normal, aux traits strictement indispensables. Avec le salut militaire viennent les autres marques *extérieures* de respect. [...] C'est que la consigne est prise au sérieux et que le malade ne réussit les mouvements concrets sur commande qu'à condition de se placer en esprit dans la situation effective à laquelle ils correspondent⁷⁵. »

Schneider ne parvient donc pas à *se détacher* de l'ensemble corporel, à s'en distancier comme le ferait un sujet normal. Il prend toute situation, même imaginaire, pour réelle. Il est toujours dans le monde pratique et quasi instinctuel de l'action, ce qui marque précisément la singularité de ce cas. Par son infirmité, Schneider nous montre ce qu'il advient effectivement quand on est absorbé dans le monde quotidien pratique décrit par Heidegger ; quand on ne peut plus objectiver le monde, quand on ne peut plus créer d'objets détachés, de *Vorhanden* ; quand on reste

⁷⁴ PhP, p. 100.

⁷⁵ PhP, p. 121 ; nous soulignons.

prisonnier du royaume des choses maniables, du *Zubanden*. Cette absorption absolue dans la totalité du monde empêche toute compréhension, toute création de sens, si bien qu'aucun projet n'est possible et que l'aspect personnel de l'existence est exclu au profit d'un autre aspect : non pas l'aspect *pré-personnel*, qui suppose déjà l'aspect personnel, mais plutôt l'aspect *impersonnel*.

Cela ne veut toutefois pas dire que l'incapacité de Schneider à accéder à l'objectivation et à la représentation le prive de l'accès au monde objectif. Au contraire, son incapacité à voir la signification *interne* du geste souhaité le contraint à s'appuyer sur ses manifestations *extérieures*. Nous voyons ici bien la différence entre l'attitude objectivante («personnaliste») et l'attitude objectiviste («naturaliste»). Pour objectiver quoi que ce soit, il faut comprendre la chose de l'intérieur, tandis que l'attitude objectiviste (attitude qui, à vrai dire, n'objective plus rien) se contente des aspects extérieurs et mécaniques de la chose. C'est la raison pour laquelle Schneider se raccroche assidûment aux objets qu'il a *déjà* constitués *avant* sa blessure. Ces objets, figés pour toujours, lui servent de renvois à une origine perdue et incomprise. Ce n'est donc pas la *représentation* des objets qui lui manque, mais la possibilité de la *comprendre* et de la *renouveler* : la possibilité de re-constituer l'acquis.

Ces liens subtils qui courent entre totalité et intégralité, absorption et représentation, objectivation et objectivisme, jettent une lumière nouvelle sur la nature et les enjeux de la constitution. Rappelons que les objets, malgré leur apparence de plénitude complète et statique, ne sont vus qu'à partir de certaines perspectives, et qu'afin d'être renouvelés, afin de pouvoir changer au fur et à mesure de leur perception présente, ils doivent être regardés autrement, d'un nouveau point de vue, spatial et temporel. La cécité psychique de Schneider rend impossible le changement de perspective, car il ne se préoccupe pas de *voir* les choses, mais plutôt de les *manier*. Mais ce maniement est-il déjà une constitution ? Quelle perception implique-t-il ? Comme nous l'a appris Heidegger, c'est quand la chose ne marche plus ou quand elle est défailante qu'il faut s'arrêter, réfléchir et *regarder*, pour trouver une nouvelle façon de la manier. Cette nécessité de passer de la *praxis* à la *theoria* devient impossible, pour l'amputé comme pour Schneider : l'amputé est incapable d'envisager de nouveaux projets concernant sa mutilation et les moyens d'y faire face ; Schneider est incapable de comprendre ou de créer des situations

nouvelles, voire simplement à peine différentes. Dans les deux cas, nous voyons que le maniement pratique dépend des habitudes perceptives constituées auparavant. Certes, ces habitudes découlent de l'habitude primordiale et innée qu'est le corps, mais leur création implique déjà un passage de l'espace corporel à l'espace objectif. *Voir* les choses comme *objets* habituels mais renouvelables semble être la condition fondamentale de toute perception. Schneider et l'amputé étaient capables de le faire *avant* leur mutilation, et c'est justement cela qui leur permet de continuer à percevoir le monde, ne serait-ce que de façon défailante. Ils n'ont plus que le pôle constitué et figé de la perception. Mais ne s'ensuit-il pas que le monde tout pré-objectif et pratique dans lequel Schneider est bloqué est, en un sens, un monde tout objectivé ? Ne s'ensuit-il pas que le pré-objectif n'a aucune existence propre sans le processus d'objectivation ? La régression vers une totalité aveugle, loin d'être une régression vers une totalité naïve, primitive et spontanée, s'avère être une fois encore un retour aux acquis figés, ne permettant pas d'en créer de nouvelles représentations.

Quelle serait alors la différence entre le malade et le « normal » ? Nous avons rencontré chez ce dernier la même difficulté à accéder à l'existence personnelle, difficulté due à sa tendance au refoulement du corps, avec le vide, le manque et l'incomplétude qu'il présente. Nous avons vu l'alternative, présentée de façon implicite chez Merleau-Ponty, qui s'offre alors au sujet empirique « normal » : *nier* le manque du corps et du monde, et ne rester alors qu'au niveau du pôle impersonnel, avec des habitudes corporelles figées et statiques qui suffisent pourtant pour le bon fonctionnement dans le monde pratique, ou bien *reconnaître* et *assumer* ce manque, l'utiliser pour retrouver l'intégrité dynamique du corps et du monde, l'équilibre constant entre le pré-objectif et l'objectif. Dans les deux cas, on passe par le monde objectif, mais ce n'est que dans le deuxième qu'on le réactualise, qu'on s'approprie l'acquis, qu'on le rend personnel par un travail de constitution continu.

Schneider présente donc, d'une manière extrême et définitive, le premier pendant de cette alternative, car c'est cette possibilité de se détacher du concret, de l'objectiver en passant au virtuel, qui fait chez lui défaut. Pour lui, il n'existe que le monde réel et actuel. Il n'est même pas

ouvert, comme le sujet normal, aux situations verbales et fictives⁷⁶. Il lui manque cette distance, cette «réflexion perceptive» pourtant nécessaire au moindre acte de perception :

C'est parce qu'il est enfermé dans l'actuel que le toucher pathologique a besoin de mouvements propres pour localiser les stimuli, et c'est encore pour la même raison que le malade remplace la reconnaissance et la perception tactiles par le déchiffrement laborieux des stimuli et par la déduction des objets. [...] Au lieu que chez le normal chaque événement moteur ou tactile fait lever à la conscience un foisonnement d'intentions qui vont, du corps comme centre d'action virtuelle, soit vers le corps lui-même, soit vers l'objet, chez le malade, au contraire, l'impression tactile reste opaque et fermée sur elle-même. Elle peut bien attirer à soi la main dans un mouvement de saisie, mais ne se dispose pas devant elle comme quelque chose que l'on puisse montrer. Le normal *compte avec* le possible qui acquiert ainsi, sans quitter sa place de possible, une sorte d'actualité, chez le malade, au contraire, le champ de l'actuel se limite à ce qui est rencontré dans un contact effectif ou relié à ces données par une déduction explicite⁷⁷.

Rappelons qu'il s'agit ici d'une localisation les yeux fermés, quand les objets ne sont plus vus et doivent être perçus tactilement. C'est la fermeture des yeux qui dévoile ce que la vision quotidienne cache, à savoir la nécessité de changer de perspective et de point de vue pour que l'objet reste significatif. Car la vision permet de reconnaître les objets facilement, en oubliant leur constitution, ce qui manifeste tout le problème de l'attitude naturelle. Quand on demande au malade de fermer les yeux, de ne plus regarder son corps, il ne sait plus où il a été touché, car déjà cette localisation nécessite la nouvelle constitution d'une partie du corps comme objet touché. Si le corps a besoin du virtuel pour constituer les objets, pour imaginer d'autres points de vue et en créer une représentation, la non-efficience du virtuel force le malade à s'appuyer exclusivement sur l'acquis. C'est la raison pour laquelle le malade, dépourvu de l'acquis visuel puisque contraint de fermer les yeux, aura recours à des acquis tactiles, c'est-à-dire à des mouvements concrets qui imitent des situations connues. La vision permet d'entretenir l'illusion que «tout va bien», que l'objet acquis ne doit ni ne devra jamais être renouvelé, qu'on n'aura pas besoin d'un changement de point de vue, réel ou virtuel. Le malade substitue donc à la vision les mouvements

⁷⁶ PhP, p. 126.

⁷⁷ PhP, pp. 126–127.

concrets qui essaient d'évoquer, non plus un *objet acquis*, mais une *situation acquise*, et si cette tentative échoue à son tour, il se lance enfin dans une « déduction explicite » et un « déchiffrement laborieux », autrement dit : il a recours à la *pensée* et à ses outils logiques. C'est donc dans un monde complètement acquis, complètement objectivé, complètement mécanique et causal que le malade est bloqué.

Même si ce blocage ressemble fort à celui qui caractérise l'attitude naturaliste, Merleau-Ponty oppose ici d'une manière très tranchante Schneider au « normal », car chez ce dernier « chaque événement moteur ou tactile fait lever à la conscience un foisonnement d'intentions ». Le sujet normal, même les yeux ouverts, même quand il peut se contenter des objets acquis, frémit d'intentions qui sont suscitées par chacun de ses mouvements. Mais s'agit-il du sujet normal empirique ou du sujet normal phénoménologique ? N'est-ce pas le sujet phénoménal qui vit constamment cette vie intentionnelle, active et passive en même temps, et pour qui le voir n'est jamais détaché du toucher ? Le sujet empirique, quant à lui, ne se meut-il pas quelque part *entre* le sujet pathologique et le sujet phénoménologique, gardant d'une part la possibilité de constituer activement des objets, mais s'appuyant d'autre part, et la plupart du temps, sur des acquis, sans les renouveler ?

Nous avons examiné la ressemblance qui existe entre le sujet empirique et l'amputé, les deux refoulant leur manque corporel et ne parvenant pas à renouveler leurs *projets*. Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty affirme à présent que la fonction fondamentale qui fait défaut à Schneider est la fonction de *projection*. Merleau-Ponty précise que les infirmités de Schneider découlent de l'absence de *lien* entre la pensée et les mouvements, lien que constituent l'*intentionnalité* et le *projet* moteurs. L'intentionnalité et le projet sont au *fond* de chaque mouvement, et si le malade réussit à effectuer des mouvements concrets, ce n'est que parce que « le fond du mouvement concret est le monde donné, [tandis que] le fond du mouvement abstrait est au contraire construit⁷⁸ ». L'inscription du malade dans le concret va de pair avec la nécessité pour lui de rester dans le *donné*, avec son incapacité à *construire*, de constituer et d'objectiver quelque chose de neuf. Le malade est donc *jeté* dans le monde sans pouvoir (s')y *projeter*.

⁷⁸ PhP, p. 128.

La projection est ce qui garantit la constitution des objets, ce qui permet au sujet de s'approprier le pôle pré-personnel de l'existence. Elle relie le mouvement et la vision, de sorte qu'une pluralité de perspectives se crée autour de l'objet en train d'être constitué. La projection se définit donc comme ce par quoi «le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre où ce qui n'existe pas naturellement puisse prendre un semblant d'existence⁷⁹». Pour revenir au cas du sujet empirique et à sa problématique, rappelons que l'attitude naturelle, ayant horreur de l'absence, oublie le travail constitutif en faveur de l'objet qui se fige, donnant l'illusion rassurante d'une présence indépendante et perpétuelle. Mais dès lors, la projection ne se ralentit-elle pas ? N'y aurait-il pas *plusieurs* degrés de projection, allant de la projection parfaite du sujet phénoménologique à la projection « mutilée » du sujet pathologique ?

Merleau-Ponty ne semble, hélas, pas s'intéresser à cette zone intermédiaire, empirique, située entre le pathologique et le phénoménal. D'après lui, le malade, du fait qu'il vit dans un monde tout donné, s'oppose nettement au sujet normal, ce dernier étant censé vivre dans un monde construit, *continuellement* construit par lui. Nous ne trouvons pas chez Merleau-Ponty les différents *degrés* de ce travail de construction, mais seulement son absence ou sa présence *totales* : «Le monde n'existe plus pour eux [les malades] que comme un monde tout fait ou figé, alors que chez le normal les projets polarisent le monde, et y font paraître comme par magie mille signes qui conduisent l'action, comme les écriteaux dans un musée conduisent le visiteur⁸⁰.»

Mille signes magiques, voilà ce que perçoit, selon Merleau-Ponty, ce qu'il appelle le « normal ». Mais pense-t-il au normal en tant qu'*homme* ou en tant que *surhomme* ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un *potentiel* ? Mais dans ce cas, comment réaliser ce potentiel ? Même si Merleau-Ponty présente la projection d'une manière dichotomique, dans son fonctionnement impeccable ou dans son absence absolue, il nous donne un indice important sur son déroulement : « Cette fonction de "projection" ou d'"évocation" (au sens où le médium évoque et fait paraître un absent) est aussi ce qui rend possible le mouvement abstrait : car pour posséder mon corps hors de toute tâche urgente, pour en jouer à ma fantaisie, pour décrire dans

⁷⁹ PhP, p. 129.

⁸⁰ PhP, p. 130.

l'air un mouvement qui n'est défini que par une consigne verbale ou par des nécessités morales, il faut aussi que je *renverse* le rapport *naturel* du corps et de l'entourage et qu'une productivité humaine se fasse jour à travers l'épaisseur de l'être⁸¹. »

La projection se révèle ici comme un travail de création, création qui est fondée sur une absence, celle-ci devenant, par ce travail même, présence. Mais pour ce faire, un renversement du rapport naturel à l'entourage doit avoir lieu. Quel est ce rapport naturel ? N'est-ce pas *l'attitude naturelle*, qui colle au présent, à l'actuel, au pratique, et refuse la projection comme évocation de l'absent, du mort, de cette incomplétude située au fond du monde objectif, incomplétude qui découle de celle du corps ?

S'ouvrir à cette absence, l'accepter, l'assumer : c'est ainsi que l'attitude naturelle doit être renversée. C'est la phénoménologie qui, semble-t-il, serait en mesure de susciter ce renversement, par sa réflexion perceptive, par sa perception attentive. Mais cet acte d'attention s'accomplit indirectement, par la réfutation des méthodes erronées et par l'analyse des cas pathologiques. Ce n'est donc pas un hasard si Merleau-Ponty, dans son introduction, attribue à l'empirisme une « cécité mentale⁸² », anticipant la cécité psychique de Schneider. De même, ce n'est pas un hasard s'il affirme que le sujet empiriste, du fait qu'il vit en deçà des phénomènes, possède une liberté absolue qui n'a rien d'une liberté⁸³. Voici le témoignage de Schneider lui-même : « j'éprouve les mouvements comme un résultat de la situation, de la suite des événements eux-mêmes ; moi et mes mouvements, nous ne sommes, pour ainsi dire, qu'un chaînon dans le déroulement de l'ensemble et c'est à peine si j'ai conscience de l'initiative volontaire [...] Tout marche tout seul⁸⁴. »

Schneider, l'empirisme, mais également l'intellectualisme et l'attitude naturelle (naturaliste) en général, ont tous des difficultés de projection, de création, d'objectivation. Leur incapacité à maintenir le mouvement qui s'effectue entre le pré-objectif et l'objectif, l'absent et le présent, les

⁸¹ *Ibid* ; nous soulignons.

⁸² PhP, p. 33.

⁸³ PhP, p. 35.

⁸⁴ PhP, p. 122.

condamne à l'*objectivisme*. Pour Merleau-Ponty, la projection, déficiente chez Schneider, concerne « l'aire vitale du sujet, cette ouverture au monde qui fait que des objets actuellement hors de prise comptent néanmoins pour le normal, existent tactilement pour lui et font partie de son univers moteur⁸⁵ ». Mais le normal n'a-t-il pas, lui aussi, des difficultés à conserver cette aire vitale ? N'est-il pas, lui aussi, en blocage ? « On ne peut pas déduire le normal du pathologique, les déficiences des suppléances, par un simple changement de signe⁸⁶ », affirme Merleau-Ponty. Ne s'ensuit-il pas que l'absence de projection chez le malade est loin d'indiquer sa pleine présence chez le normal ?

DE L'ÉTAT NAISSANT AU LANGAGE

Que nous propose la phénoménologie pour sortir de ce blocage ? Nous savons que la phénoménologie consiste en une perception attentive. Merleau-Ponty en précise maintenant la notion : « Si le comportement est une forme, où les “contenus visuels” et les “contenus tactiles”, la sensibilité et la motricité ne figurent qu'à titre de moments inséparables, il demeure inaccessible à la pensée causale, il n'est saisissable que pour une autre sorte de pensée, —celle qui prend son objet à l'état naissant, tel qu'il apparaît à celui qui le vit, avec l'atmosphère de sens dont il est alors enveloppé, et qui cherche à se glisser dans cette atmosphère, pour retrouver, derrière les faits et les symptômes dispersés, l'être total du sujet, s'il s'agit d'un normal, le trouble fondamental, s'il s'agit d'un malade⁸⁷. » La pensée perceptive qu'est la phénoménologie⁸⁸ offre l'accès à une nouvelle étape dans la genèse des phénomènes : leur état naissant. Le retour à l'expérience vécue ne concerne donc

⁸⁵ PhP, p. 136.

⁸⁶ PhP, p. 125. Merleau-Ponty a sans doute été influencé par l'ouvrage de G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (Paris : PUF, 1991 [1943]) : « S'il est vrai que les phénomènes pathologiques sont des modifications régulières des phénomènes normaux, on ne peut tirer des premiers quelque lumière concernant les seconds qu'à la condition d'avoir saisi le sens original de cette modification » (*Ibid*, p. 120).

⁸⁷ PhP, pp. 139–140.

⁸⁸ Rappelons que, selon Merleau-Ponty, la vraie perception ne se distingue plus de la pensée : « Ce passage de l'indéterminé au déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même » (PhP, p. 39).

qu'une expérience vécue distincte, originaire : l'expérience vécue des phénomènes *surgissant* pour la première fois. Mais si chez le normal, la phénoménologie accède à l'être total, au-delà des faits, elle ne trouve chez le malade que son *trouble* fondamental. Merleau-Ponty nous invite à renoncer à la pensée causale de la troisième personne et d'adopter la pensée phénoménologique de la première personne. Mais Schneider lui-même semble prisonnier de la même pensée causale : il a recours à une « déduction explicite » pour percevoir des objets qui ne sont pas actuels et concrets, et il est évident qu'il ne comprend pas la *raison* de son état pathologique, mais seulement sa *cause*. Dans le cas de la pathologie, le phénoménologue ne peut passer tout simplement à la première personne, car en effectuant ce passage, il ne trouvera qu'un système de pensée causale, malade, celui-là même qu'il s'efforce justement d'éviter.

Schneider pose ainsi un vrai problème à la méthode phénoménologique, car rien ne surgit dans son expérience vécue, appauvrie, amputée. Mais loin de s'appliquer à l'expérience pathologique seule, le cas révèle aussi la difficulté qu'a la phénoménologie à faire face à l'appauvrissement de l'expérience en tant qu'il est *inhérent* à la perception humaine. Si Schneider présente un cas extrême de blocage dans la pensée causale, blocage dont il ne pourra jamais sortir, qu'en est-il du sujet normal ? Est-il en mesure d'accéder aux objets à l'état naissant et à son être total ? Peut-il prétendre, lui aussi, à une perception quasi phénoménologique ?

C'est la projection même qui présente l'état naissant des objets comme l'acte de leur objectivation, acte, ou activité, que Merleau-Ponty désigne sous l'expression de « fonction symbolique » ou « fonction de représentation », soulignant le passage de l'absence à la présence par la *création* de nouveaux objets. Comment accéder à cette fonction, comment la ranimer ? C'est une fois encore négativement, par le détour de la critique de la méthode erronée, que nous pouvons le comprendre : « La "fonction symbolique" ou la "fonction de représentation" sous-tend bien nos mouvements, mais elle n'est pas un terme dernier pour l'analyse, elle repose à son tour sur un certain sol, et le tort de l'intellectualisme est de la faire reposer sur elle-même, de la dégager des matériaux dans lesquels elle se réalise et de reconnaître en nous, à titre originaire, une présence au monde sans distance, car à partir de cette conscience

sans opacité, de cette intentionnalité qui ne comporte pas le plus et le moins, tout ce qui nous sépare du monde vrai, – l’erreur, la maladie, la folie et en somme l’incarnation, – se trouve ramené à la condition de simple apparence⁸⁹. »

La représentation est nécessaire pour la perception normale, mais elle est toujours tributaire d’une *distance* que l’intellectualisme nie. Le monde sans distance découle non seulement du refoulement du corps, mais aussi du refoulement de l’erreur, de la maladie, de la folie, bref de tout ce qui a été présenté comme *extérieur* au sujet phénoménal, mais qui lui est finalement *inhérent*. L’intellectualisme ne reconnaît rien de ce qui est en deçà de la représentation, il ne reconnaît pas son sol, et par conséquent il reste limité à une représentation déracinée, qui ne peut plus être considérée comme une vraie représentation. Pour ranimer le mouvement de l’absence vers la présence, il faut reconnaître cette absence, cette distance, cette incomplétude et ce manque du corps. Il faut revenir au sol de la projection, de l’objectivation et du travail de représentation. Ce sol, quel est-il ? Est-il le domaine pré-objectif ? L’absence même ?

Nous avons examiné le rôle décisif que joue le *voir* dans la constitution d’objets, et c’est en effet à la vision que Merleau-Ponty relie la fonction symbolique :

Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c’est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer. Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu’elle est ce don de la nature que l’Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s’incarner, mais encore pour être. La forme s’intègre le contenu au point qu’il apparaît pour finir comme un simple mode d’elle-même [...]⁹⁰.

Le sol de la fonction symbolique n’est donc pas une pure absence mais une matière, visuelle en l’occurrence, brute et aveugle en soi, à laquelle elle doit donner un sens radicalement neuf pour en faire une vraie vision. Les objets perçus sont cette matière, mais en tant que déjà thématifiée par la fonction symbolique, de sorte qu’ils n’ont pas d’existence indépendamment d’elle, malgré leur apparence stable. Mais

⁸⁹ PhP, p. 145.

⁹⁰ PhP, pp. 147–148.

pourquoi Merleau-Ponty emploie-t-il deux fois le mot «devait» pour décrire cette donation du «sens radicalement neuf»? N'est-ce pas parce que le sujet empirique a tendance à oublier ce devoir, à se contenter du sens déjà acquis, à ne plus en renouveler la constitution? Certes, nous avons un «don de la nature», mais l'utilisons-nous effectivement et constamment? Comment la phénoménologie peut-elle donc tirer le sujet empirique de son sommeil dogmatique? N'est-ce pas en continuant à décrire et à suivre l'ambiguïté de l'existence?

C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme l'«action réciproque» n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui.

Si nous voulons apercevoir ce qui sous-tend la «fonction symbolique» elle-même, il nous faut d'abord comprendre que même l'intelligence ne s'accommode pas de l'intellectualisme. Ce qui compromet la pensée chez Schn. ce n'est pas qu'il soit incapable d'apercevoir les données concrètes comme des exemplaires d'un *eidos* unique ou de les subsumer sous une catégorie, c'est au contraire qu'il ne peut les relier que par une subsomption explicite⁹¹.

Nous assistons ici au passage de l'analyse de la projection *en général* à l'analyse de la projection en tant que constitution du sens *catégoriel*, c'est-à-dire en tant que fonction symbolique, qui est le précurseur du langage même. Nous analyserons ultérieurement ce passage – décrit ici très brièvement – de la vision au langage, mais notons déjà que la fonction symbolique consiste en une *contradiction* pourtant concevable, puisqu'elle découle de l'ambiguïté de l'existence et la conditionne : les faits accidentels sont sans cesse repris et saisis, si bien qu'ils semblent avoir un sens qui *précède* la *Fundierung*, l'action d'appropriation qui donne le sens. En d'autres termes, le pré-personnel, le donné, devient personnel par la constitution même, mais d'une façon tacite, de sorte que le constitué peut revêtir une allure extérieure, objective, impersonnelle. Il faut alors le reprendre comme donné et le re-constituer dans un processus infini qui est le mouvement même de l'existence.

C'est ce processus ambigu et infini qui fait défaut chez Schneider et qui échappe également à l'intellectualisme. Schneider ne peut donner un

⁹¹ PhP, p. 148.

sens que de façon *explicite*, et donc impersonnelle, car ce n'est pas lui qui donne le sens : il fait appel à des catégories *extérieures* afin de comprendre les choses, au lieu de les saisir au niveau premier de la perception immédiate. Vue sous cet angle, la perception de Schneider est proche de la perception intellectualiste, les deux ne parvenant pas à effectuer le travail de thématisation au niveau de la perception, ce qui les conduit à recourir à une *catégorisation* ultérieure, qui ne précède la perception qu'en apparence. Ainsi, Schneider n'a accès qu'à la représentation figée et objectivée du *On*. Or le sujet empirique n'a-t-il pas lui aussi et sans cesse recours aux catégories extérieures du *On*, sans comprendre le besoin de les changer en les re-constituant ? Merleau-Ponty semble être conscient de cette problématique, car il distingue ici le normal et le malade moins par leur *usage* des catégories que par leur *origine* : « La pensée vivante ne consiste donc pas à subsumer sous une catégorie. La catégorie impose aux termes qu'elle réunit une signification qui leur est extérieure. C'est en puisant dans le langage constitué et dans les rapports de sens qu'il renferme que Schn. parvient à relier l'œil et l'oreille comme des "organes des sens". Dans la pensée normale l'œil et l'oreille sont d'emblée saisis selon l'analogie de leur fonction et leur rapport ne peut être figé en un "caractère commun" et enregistré dans le langage que parce qu'il a d'abord été aperçu à l'état naissant dans la singularité de la vision et de l'ouïe⁹². »

Nous retrouvons ici l'opposition entre la signification extérieure de la catégorie et la signification intérieure de la perception singulière à l'état naissant. C'est le *langage* qui est présenté ici, pour la première fois, comme ce moyen terme où les deux significations se croisent, la perception à l'état naissant y étant enregistrée et saisie dans des catégories constituées, lesquelles peuvent servir par la suite de données prêtes à l'emploi. Le langage, à la fois constituant et constitué, manifeste donc l'ambiguïté et la « contradiction » de l'existence. En tant que tel, il est aussi le lieu où les liens entre le sujet empirique, le sujet phénoménologique et le sujet pathologique s'explicitent. Si le normal parvient à accéder au langage dans son double aspect, le malade, en revanche, n'a accès au langage que comme déjà constitué. Il ne peut pas s'approprier et enrichir son langage, il ne peut pas voir les choses en les représentant spontanément,

⁹² PhP, pp. 149–150.

en les rattachant à leurs aspects virtuels, qui transcendent l'actualité. En y puisant des représentations sans pouvoir en construire des nouvelles, le malade entretient avec le langage un rapport dénué de réciprocité. Mais le sujet empirique lui aussi vit dans le monde figé du langage constitué. Reste donc à savoir si la « pensée vivante » caractérise le sujet empirique ou plutôt le sujet phénoménologique. Certes, le sujet empirique a, déjà une fois, aperçu les phénomènes à l'état naissant, mais continue-t-il ensuite à les apercevoir ainsi, ou se contente-t-il de la sédimentation déjà acquise et enregistrée dans le langage tout fait ?

Pour Merleau-Ponty, la pathologie de Schneider se caractérise justement par le fait qu'il se contente des catégories déjà acquises : « La structure du monde, avec son double moment de sédimentation et de spontanéité, est au centre de la conscience, et c'est comme un nivellement du "monde" que nous allons pouvoir comprendre à la fois les troubles perceptifs et les troubles moteurs de Schn., sans réduire les uns aux autres⁹³. » La *sédimentation* doit toujours être accompagnée par une *spontanéité* qui la continue sans cesse. Mais même si – ou peut-être *parce que* – la tendance à arrêter ce travail semble être davantage une tendance humaine qu'une tendance purement pathologique, c'est toujours contre elle que Merleau-Ponty nous met en garde : « Mais le mot de "sédimentation" ne doit pas nous tromper : ce savoir contracté n'est pas une masse inerte au fond de notre conscience. Mon appartement n'est pas pour moi une série d'images fortement associées, il ne demeure autour de moi comme domaine familier que si j'en ai encore "dans les mains" ou "dans les jambes" les distances et les directions principales et si de mon corps partent vers lui une multitude de fils intentionnels. De même mes pensées acquises ne sont pas un acquis absolu, elles se nourrissent à chaque moment de ma pensée présente, elles m'offrent un sens, mais je le leur rends⁹⁴. » Cette description renvoie-t-elle à Merleau-Ponty le phénoménologue, ou à Merleau-Ponty le sujet empirique ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une *norme* perceptive souhaitable dont la réalisation *complète* serait en réalité impossible ? Et la valeur de cette norme ne se trouve-t-elle pas dans sa saisie du *potentiel* perceptif de l'homme, ce dernier étant appelé à le réaliser ?

⁹³ PhP, p. 152.

⁹⁴ PhP, p. 151.

NORMALITÉ, PATHOLOGIE ET MOUVEMENT DE L'EXISTENCE

Les liens entre la pathologie et la normalité, comme les présente la *Phénoménologie de la perception*, sont multiples. On les trouve non seulement dans les rapports entre la perception normale et la perception pathologique, mais également dans les rapports entre la méthode vraie et la méthode erronée, celles-ci étant également des formes de perception. Les notions de normalité et de pathologie s'appliquent donc à un champ plus large, et elles sont à la fois de l'ordre de la *vérité* et de l'ordre de la *liberté*. Ces liens entre perception, méthode, vérité et liberté s'explicitent dans le passage suivant :

Les données sensibles se bornent à suggérer [au malade] ces significations comme un fait suggère au physicien une hypothèse, le malade comme le savant vérifie médiatement et précise l'hypothèse par le recoupement des faits, il chemine aveuglément vers celle qui les coordonne tous. Ce procédé met en évidence, par contraste, la méthode spontanée de la perception normale, cette sorte de vie des significations qui rend immédiatement lisible l'essence concrète de l'objet et ne laisse même apparaître qu'à travers elle ses « propriétés sensibles ». C'est cette familiarité, cette communication avec l'objet qui est ici interrompue. Chez le normal l'objet est « parlant » et significatif, l'arrangement des couleurs « veut dire » d'emblée quelque chose, tandis que chez le malade la signification doit être apportée d'ailleurs par un véritable acte d'interprétation. – Réciproquement, chez le normal les intentions du sujet se reflètent immédiatement dans le champ perceptif, le polarisent, ou le marquent de leur monogramme, ou enfin y font naître sans effort une onde significative. Chez le malade le champ perceptif a perdu cette plasticité⁹⁵.

Comme nous l'avons déjà vu, le savant et le malade restent confinés ensemble du côté de l'aveuglement, du côté de l'attitude naturaliste : ne parvenant pas à voir les choses en leur donnant un sens, ils ont recours à une interprétation extérieure, et n'ont plus accès à la signification intérieure, à la parole spontanée. C'est pour cette raison que le malade perd sa *liberté*, incapable qu'il est de polariser son champ perceptif par ses intentions, le condamnant à être un champ statique et figé. Cette *perte de plasticité*, que nous avons déjà rencontrée dans le phénomène du refoulement, correspond au *blocage* qui caractérise l'attitude naturelle, blocage sans échappatoire dans le champ impersonnel. Il est donc remarquable de voir l'opposition nette que Merleau-Ponty tente d'établir

⁹⁵ PhP, pp. 152–153.

ici comme à d'autres endroits, entre le blocage pathologique et la création libre et spontanée du normal. Nous savons déjà que cette normalité n'est qu'une normalité présumée, car phénoménale, potentielle, et non empirique. Comment donc retrouver le sujet empirique même ? Comment le distinguer à la fois du sujet phénoménologique et du sujet pathologique ?

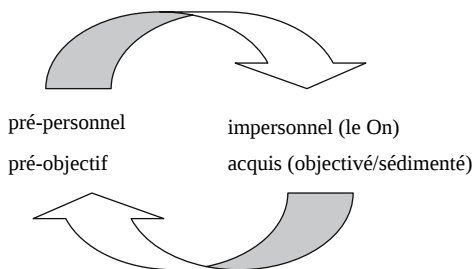
Nous avons vu l'interdépendance qui réunit les deux pôles de l'existence, le pôle pré-personnel et pré-objectif (le corps), et le pôle impersonnel et objectif. Nous avons vu que l'existence normale est davantage caractérisée par le *mouvement* qui va et vient d'un pôle à l'autre, mouvement qui garantit l'existence personnelle ou « authentique ». Mais si la pathologie de Schneider se traduit par un ralentissement, voire un arrêt absolu de ce mouvement, peut-on dire pour autant que chez le sujet empirique normal, ce mouvement s'effectue d'une manière uniforme ininterrompue ?

Il semble que seul un détour par la pathologie nous permette de comprendre la différence qui existe entre le sujet empirique et le sujet phénoménologique. Ainsi, Merleau-Ponty, pour expliquer la pathologie de Schneider, reformule la distinction hiérarchique, quasi géologique, qui différencie l'existence personnelle de l'existence impersonnelle : « Au-dessous de l'intelligence comme fonction anonyme ou comme opération catégoriale, il faut reconnaître un noyau personnel qui est l'être du malade, sa puissance d'exister. C'est là que réside la maladie⁹⁶. » Mais tout en le rattachant à la couche pré-objective, Merleau-Ponty décrit le personnel comme le *mouvement* qui s'effectue entre le pré-objectif et l'objectif. C'est parce que Schneider a perdu sa capacité d'objectivation, parce qu'il est bloqué dans le monde pré-objectif, qu'il doit avoir recours au pôle tout objectivé, si bien que le pré-objectif se trouve privé de tout sens en soi. Le schéma ci-dessous, qui décrit le mouvement de l'existence, peut nous aider à mieux le comprendre :

Le mouvement qui va du pré-objectif vers l'objectif est un mouvement personnel, la constitution d'un sens radicalement neuf, mais il n'est possible que grâce au mouvement souterrain, où ce qui a été acquis est repris

⁹⁶ PhP, p. 156.

Mouvement de constitution (appropriation)



Mouvement de pré-constitution (« passivité »)

par le corps et redevient pré-objectif⁹⁷. Ces deux mouvements et ces deux pôles ne peuvent être dissociés qu'artificiellement, et même chez Schneider, dont la maladie, par la perte *totale* de la capacité d'objectivation, désigne les deux pôles comme distincts, ils restent liés, le blocage dans l'un impliquant le blocage dans l'autre. Mais si, chez Schneider, ce mouvement est *arrêté*, et si, chez le sujet phénoménologique, il se déroule

⁹⁷ Nous retrouvons ce double mouvement dans l'article « Sur la phénoménologie du langage » de 1951 : « Dire qu'il y a une vérité, c'est dire que, lorsque ma reprise rencontre le projet ancien ou étranger et que l'expression réussie délivre ce qui était captif dans l'être depuis toujours, dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication intérieure par laquelle notre présent devient la *vérité* de tous les autres événements connaissants. C'est comme un coin que nous enfonçons dans le présent, une borne qui atteste qu'à ce moment quelque chose a pris place que l'être attendait ou "voulait dire" depuis toujours, et qui ne finira jamais, sinon d'être vrai, du moins de signifier et d'exciter notre appareil pensant, au besoin en tirant de lui des vérités plus compréhensives que celle-là. A ce moment quelque chose a été fondé en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue vérité. La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le nôtre » (S, p. 120). Cette reprise du « projet ancien ou étranger » est le mouvement de l'acquis, de l'impersonnel qui reçoit un nouveau sens. Certes, Merleau-Ponty parle ici de l'« appareil pensant » et des « événements connaissants », mettant moins l'accent sur le pôle pré-objectif. Il est pourtant nécessaire de passer par l'expérience présente pour renouveler la vérité, car « même et surtout pour le sujet philosophique ultime, il n'est pas d'objectivité qui rende compte de notre rapport surobjectif à tous les temps, pas de lumière qui passe celle du présent vivant » (S, p. 120). Merleau-Ponty reprendra ce thème dans son cours de 1959–1960 sur *L'origine de la géométrie*, cf. NOG, pp. 11–92.

librement et sans interruption, qu'en est-il du sujet empirique ? Il semble que, dans ce cas, le mouvement prenne une vitesse variable, s'accéléralant et se ralentiissant au cours de la vie, et c'est peut-être en comprenant ce mouvement, en le thématissant, comme le fait cette réflexion radicale qu'est la phénoménologie, que le sujet empirique peut renouer avec sa vie personnelle, ranimant et réveillant son mouvement d'existence, lui permettant ainsi de s'extirper de sa tendance à se bloquer.

Il est clair à présent que nous ne pouvons plus parler d'une seule normalité, où le mouvement de l'existence fonctionne « comme il faut » et « normalement ». La distinction entre la pathologie et la « normalité » n'est pas nette, puisque chacun de nous recèle en lui un élément « pathologique », introduit par notre existence corporelle, ce que Merleau-Ponty lui-même admet : « Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie⁹⁸. » Ou encore :

Dans la mesure où la conscience n'est conscience de quelque chose qu'en laissant traîner derrière elle son sillage, et où, pour penser un objet, il faut s'appuyer sur un « monde de pensée » précédemment construit, il y a toujours une dépersonnalisation au cœur de la conscience ; par là est donné le principe d'une intervention étrangère : la conscience peut être malade, le monde de ses pensées peut s'effondrer par fragments, — ou plutôt, comme les « contenus » dissociés par la maladie ne figuraient pas dans la conscience normale à titre de parties et ne servaient que d'appuis à des significations qui les dépassent, on voit la conscience essayer de maintenir ses superstructures alors que leur fondement s'est effondré, elle mime ses opérations coutumières, mais sans pouvoir en obtenir la réalisation intuitive et sans pouvoir masquer le déficit particulier qui les prive de leur sens plein⁹⁹.

La différence entre le malade et le normal réside dans leur façon de faire face à la *dépersonnalisation* qui règne toujours au cœur de la conscience, à savoir le pôle impersonnel de l'existence. Le normal utilise les « contenus » étrangers et dissociés en leur donnant une nouvelle signification pour les intégrer, tandis que le malade, privé de cette capacité, ne parvient qu'à répéter ses réactions habituelles. Le malade maintient ses « superstructures » désormais dénuées de fondement, ses représentations sont figées, car le travail même de représentation s'est arrêté. Il s'attache

⁹⁸ PhP, p. 172.

⁹⁹ PhP, pp. 159–160.

à son attitude naturelle, mais cette attitude a perdu son soubassement : elle n'est plus une *tendance* vers un blocage dans l'acquis, elle est le *blocage même*. La pathologie est donc à la fois une *exagération* de l'attitude naturelle et sa *déformation*, manifestant la perte absolue de la plasticité constitutive. Mais, en tant que telle, la pathologie n'est pas étrangère à la normalité. Selon Merleau-Ponty, la conscience est *susceptible* d'être malade, à cause du pôle impersonnel qui lui est inhérent. Susceptible seulement, et non atteinte. Mais ne sommes-nous pas tous un peu « malades », dans la mesure où notre mouvement de l'existence est loin de fonctionner harmonieusement ?

Nous trouvons une indication allant dans ce sens chez Merleau-Ponty, lorsqu'il affirme que le mouvement de l'existence s'effectue selon une *énergie* variable : « Tantôt elle s'affaiblit, comme dans la fatigue, et alors mon "monde" de pensée s'appauvrit et se réduit même à une ou deux idées obsédantes ; tantôt au contraire je suis à toutes mes pensées, et chaque parole que l'on dit devant moi fait alors germer des questions, des idées, regroupe et réorganise le panorama mental et s'offre avec une physionomie précise¹⁰⁰. » La fatigue est donc un état « normal » qui exprime pourtant une sorte de « pathologie ». Mais pour quelles raisons l'énergie s'affaiblit-elle ou se renforce-t-elle ? Est-il possible d'éviter la fatigue ? Quelle liberté avons-nous de déterminer ou d'influencer notre mouvement de l'existence ?

LA VUE DU CORPS ET SON AVEUGLEMENT

Contre la neutralité de cette description de la fatigue, contre le « tantôt ... tantôt ... » de Merleau-Ponty, nous voudrions maintenant essayer de comprendre les raisons pour lesquelles le mouvement de l'existence se ralentit ou s'accélère. Nous avons déjà commencé à cerner ces raisons avec la description du refoulement du corps, et nous savons également que c'est la tentative de *voir* le corps dans son intégralité qui appauvrit la perception du corps même, en tant que noyau invisible, en même temps qu'elle appauvrit la perception des objets mondains. Cette tentative, qui est censée combler le vide corporel, son incomplétude, conduit au

¹⁰⁰ PhP, p. 151.

refoulement du corps. Il devient un objet figé et statique, davantage constitué que constituant, et dès lors les objets du monde se figent également, car la nécessité de les re-constituer, de les appréhender à partir d'une autre perspective corporelle, est oubliée.

Nous avons vu comment Merleau-Ponty hésitait entre ces deux descriptions du corps : le corps comme condition de perception, comme première couche constituante, pré-objective et *invisible*, et le corps comme *visible*, comme objet constitué. Si, pour lui, la seconde option n'est en aucun cas la « bonne » façon de regarder le corps, nous constatons toutefois à présent que c'est précisément ce point de vue « erroné » qui permet d'expliquer les variations d'énergie du mouvement de l'existence. Il faudrait donc trouver le moyen de réunir ou du moins d'instaurer un dialogue entre ces deux perspectives, afin de comprendre, d'une part, l'échelle sur laquelle se déroule le mouvement de l'existence, et, d'autre part, la façon de renforcer ce mouvement.

Or c'est à ce renforcement qu'est consacré le quatrième chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé « La synthèse du corps propre ». Merleau-Ponty tente d'y réconcilier les deux descriptions du corps, ou plutôt de soumettre la seconde, figée, à la première, dynamique, en développant une vision du corps plus *existentielle* qu'*objective* :

De même, quand je suis assis à ma table, je puis instantanément « visualiser » les parties de mon corps qu'elle me cache. En même temps que je contracte mon pied dans ma chaussure, je le vois. Ce pouvoir m'appartient même pour les parties de mon corps que je n'ai jamais vues. C'est ainsi que des malades ont l'hallucination de leur propre visage *vu du dedans*. On a pu montrer que nous ne reconnaissons pas notre propre main en photographie, que même beaucoup de sujets hésitent à reconnaître parmi d'autres leur propre écriture, et que, par contre, chacun reconnaît sa silhouette ou sa démarche filmée. Ainsi nous ne reconnaissons pas par la vue ce que nous avons cependant vu souvent, et par contre nous reconnaissons d'emblée la représentation visuelle de ce qui dans notre corps nous est invisible. [...] Chacun de nous se voit comme par un œil intérieur qui, de quelques mètres de distance, nous regarde de la tête aux genoux¹⁰¹.

Le corps peut donc être vu, non pas au sens strict du terme, à savoir comme un objet figé, comme une image statique – mais *en mouvement*. Et pourtant, les exemples que donne Merleau-Ponty tendent plutôt à opposer la vue des parties *isolées* du corps (la main, l'écriture) à la vue du corps *intégral* (la silhouette, la démarche). Comment notre « œil

¹⁰¹ PhP, pp. 174–175.

intérieur », qui nous regarde pourtant à distance, peut-il restituer à la fois la « vue » intégrale du corps et son mouvement ? La métaphore de l'œil intérieur ne renvoie-t-elle pas davantage au *miroir* ? En quoi cet œil intérieur se distingue-t-il de l'image spéculaire *figée* qui pourtant nous regarde, elle-aussi, « de la tête aux genoux » ? Certes, à l'image *spéculaire* statique doit s'opposer une image *existentielle* dynamique. Mais quelle est la nature de cette dernière ?

Merleau-Ponty affirme que cette « vue » intérieure exclut toute catégorisation ou objectivation : « Mais [...] le corps propre nous enseigne un mode d'unité qui n'est pas la subsomption sous une loi. En tant qu'il est devant moi et offre à l'observation ses variations systématiques, l'objet extérieur se prête à un parcours mental de ses éléments et il peut, au moins en première approximation, être défini comme la loi de leurs variations. Mais je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps. Ni ses variations ni leur invariant ne peuvent donc être expressément posés¹⁰². » S'ensuit-il que le mouvement constitutif qui va et vient entre le pré-objectif et l'objectif, le mouvement d'objectivation, n'est plus valable en ce qui concerne le corps même, ce dernier devant rester toujours pré-objectif ? La « vue » corporelle serait-elle purement passive ? Comment alors la *thématiser*, comment en devenir conscient pour la changer ? Merleau-Ponty répond que « ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art¹⁰³ ». Il analyse ainsi diverses expressions artistiques, montrant qu'elles exigent une *matière* pour se réaliser, tout en la transcendant : « Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants¹⁰⁴. »

Comme dans l'œuvre d'art, l'expression du corps ne peut être distinguée de l'exprimé, la forme de la matière, et c'est ainsi que son ambiguïté

¹⁰² PhP, p. 175.

¹⁰³ PhP, p. 176.

¹⁰⁴ PhP, p. 177.

se résout, débouchant sur un mouvement continu de constitution des nouveaux sens. Mais n'est-ce pas là exactement le même mouvement de constitution, comme notre schéma l'illustre ? Au terme « objectivation », trop déterminant, Merleau-Ponty préfère celui d'« expression », mais les deux termes impliquent la même distance, la même sortie de soi. Certes, l'ex-pression désigne une sortie moins déterminante et moins explicite que l'ob-jectivation, si bien qu'elle peut rester dynamique sans se figer. Mais comment expliquer alors la sédimentation corporelle ? N'est-ce pas une forme de fixation¹⁰⁵ ? Aussi Merleau-Ponty admet-il que, *contrairement* à l'œuvre d'art, le corps peut distinguer en lui-même certaines significations *séparées*, de par sa capacité de sédimentation, capacité à acquérir quelque chose pour en faire par la suite une *habitude*. Le corps, nous l'avons vu, est notre habitude primordiale, habitude qui, en tant que telle, peut acquérir d'autres habitudes. Si ces habitudes sont les créations du corps, ses expressions ont, elles aussi, tendance à se figer, à cesser de porter sur des significations *vivantes*, mais sur des significations *acquises* qui ont perdu leurs racines dans la perception. Le corps possède donc un pouvoir expressif comparable à celui de l'œuvre d'art, mais l'analogie s'arrête là, car ce pouvoir expressif même (la projection, la représentation, la fonction symbolique) l'expose au danger de la perte de ce pouvoir. Par lui, il risque de se fixer sans chercher à modifier les habitudes acquises, sans chercher à les transformer, à en acquérir d'autres. L'habitude corporelle correspond donc parfaitement à notre schéma du mouvement de l'existence, et subit le même ralentissement.

Comment empêcher l'habitude de se figer ? Comment garder la vue « intérieure » et dynamique du corps sans céder à la tentation de la vue « extérieure » de l'unité corporelle statique et objectivée ? La solution que propose Merleau-Ponty peut surprendre : pour illustrer une

¹⁰⁵ Merleau-Ponty tente de répondre à cette problématique dans son cours de 1954–1955 sur l'*institution*. Il préfère alors le terme « institution » à celui de « constitution », car seul le premier exprime pleinement le mouvement de l'existence ou l'ouverture du sujet au monde et à autrui. Toutefois, il nous semble que cette préférence ne fait que préciser le *double* sens du mouvement de constitution, sans pour autant résoudre ni le problème de la *fixation* de ce mouvement, ni la question de notre *liberté* d'avoir sur lui une influence. Cf. RC, pp. 59–65, et IP, pp. 33–122, ainsi que le cours de la même année sur la passivité, IP, notamment pp. 217–218.

«vue» qui par son essence même ne pourra jamais se figer et devenir «extérieure», le philosophe choisit d'évoquer l'*aveugle*, qui doit apprendre à manier son bâton : «Les pressions sur la main et le bâton ne sont plus données, le bâton n'est plus un objet que l'aveugle percevrait, mais un instrument *avec* lequel il perçoit. C'est un appendice du corps, une extension de la synthèse corporelle. Corrélativement, l'objet extérieur n'est pas le géométral ou l'invariant d'une série de perspectives, mais une chose vers laquelle le bâton nous conduit et dont, selon l'évidence perceptive, les perspectives ne sont pas des indices, mais des aspects¹⁰⁶.»

Nous comprenons mieux ainsi comment la vision conditionne la fixation du corps et de ses objets. C'est justement sa déficience de vision «traditionnelle» qui fait de l'aveugle un meilleur modèle perceptif, dans la mesure où pour lui, le corps et les objets ne peuvent jamais se figer. Comme dans la mythologie, c'est l'aveugle qui semble voir le mieux, car il ne peut pas se contenter d'un regard facile et «superficiel» sur lui-même et sur des objets qui pour les autres cessent d'inciter à une nouvelle constitution. Il est obligé de continuer sans cesse le mouvement de la constitution, de la perception, de l'existence. Contrairement à l'amputé, qui *refoule* la perte de son membre absent et perd ainsi la capacité d'avoir de nouveaux projets, l'aveugle *acquiert* un nouveau membre qu'il incorpore, retrouvant ainsi une vraie intégrité corporelle. Ce nouveau membre n'est pas pour lui un objet, il n'est pas vu séparément, ce qui lui permet de vraiment «voir» à la fois le corps et les «objets» extérieurs, ces derniers n'étant pas non plus perçus comme statiques, invariants, mais comme des choses dotées de divers aspects, changeant selon la perspective.

C'est ainsi la perte de la vision, la perte de ce pouvoir de créer des images figées, qui délivre le sujet et lui permet de se «voir» pour la première fois lui-même et de «voir» le monde autour de lui. Mais de quel «voir» s'agit-il ? Merleau-Ponty ne revient-il pas au monde tout pré-objectif qui ne peut être montré que d'une façon indirecte, par la maladie ou par l'aveuglement ? Invoquant Husserl, il affirme que la constitution de sens par la saisie de contenu «présuppose

¹⁰⁶ PhP, p. 178.

une autre plus profonde par laquelle le contenu est lui-même préparé à cette saisie¹⁰⁷ ». Et si nous retournons à notre schéma, nous voyons bien que Merleau-Ponty fait référence au mouvement souterrain de pré-constitution. Mais ce mouvement passif ne présuppose-t-il pas l'autre mouvement, actif¹⁰⁸ ? Quelle compréhension, quelle réflexion, quelles création et ex-pression peut-on envisager dans un monde tout pré-objectif ? Merleau-Ponty tente de les retrouver dans la vision « normale » :

Nous disposons avec le regard d'un instrument naturel comparable au bâton de l'aveugle. Le regard obtient plus ou moins des choses selon la manière dont il les interroge, dont il glisse ou appuie sur elles. Apprendre à voir les couleurs, c'est acquérir un certain style de vision, un nouvel usage du corps propre, c'est enrichir et réorganiser le schéma corporel. Système de puissances motrices ou de puissances perceptives, notre corps n'est pas objet pour un « je pense » : c'est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre. Parfois se forme un nouveau nœud de significations : nos mouvements anciens s'intègrent à une nouvelle entité motrice, les premières données de la vue à une nouvelle entité sensorielle, nos pouvoirs naturels rejoignent soudain une signification plus riche qui n'était jusque-là qu'indiquée dans notre champ perceptif ou pratique, ne s'annonçait dans notre expérience que par un certain manque, et dont l'avènement réorganise soudain notre équilibre et comble notre attente aveugle¹⁰⁹.

Si la nouvelle habitude corporelle comble le manque, cette attente aveugle, n'est-ce pas justement ce manque qui disparaît, ou plutôt qui n'apparaît pas dans la vision quotidienne ? Certes, l'acquisition d'une nouvelle habitude ne se fait pas par l'objectivation explicite du monde

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Sur la question de la synthèse passive chez Husserl et son interprétation par Merleau-Ponty, cf. B. Bégout, *La généalogie de la logique, op. cit.*, notamment pp. 7–12, 349–368. Le questionnement de Bégout est parallèle au nôtre, dans la mesure où il cherche à montrer l'interdépendance de la synthèse passive et de la synthèse active au sein de la constitution. Bégout soutient que, loin de destituer le sujet transcendantal (actif) de son statut constituant, la synthèse passive est sa fondation et son soubassement dans ce qu'elle a de *pré-constitution* : « Si la genèse passive peut donc parfois recevoir le qualificatif de constitution, ce n'est donc pas à elle seule qu'elle le doit, mais à son sens génétique même, dans la mesure où elle n'existe que parce qu'elle excite, suscite et motive graduellement le vrai pouvoir constituant qui naît d'elle et vaut au-delà d'elle » (*Ibid.*, p. 359). Le domaine « pré-objectif » chez Husserl est donc toujours déjà intégré dans une constitution objectivante.

¹⁰⁹ PhP, p. 179.

et du corps, mais cependant nous retrouvons ici les *deux* mouvements : l'un, souterrain, qui annonce le manque et prépare les « matériaux » de la nouvelle habitude, et l'autre, plus actif, qui permet la sédimentation de la nouvelle habitude, sans laquelle elle ne serait pas, justement, une habitude. L'habitude d'ailleurs, dès qu'elle s'installe, a tendance à se figer, à combler et à cacher tout nouveau manque, de sorte qu'on ne comprend pas comment, sans une réflexion radicale, sans une perception attentive, sans, enfin, une certaine nouvelle ex-pression ou objectivation (et non un objectivisme !) – comment, donc, on sentirait le besoin de créer une nouvelle habitude ou de maintenir la vitalité de l'ancienne. C'est au contraire le mythe du pré-objectif pur, allant de soi, sans distance et sans manque, qui comme dans le cas Schneider, mène finalement à l'objectivisme, au blocage.

Ce n'est donc pas par hasard que Merleau-Ponty reprend ici l'exemple de la première vision enfantine des couleurs, exemple déjà présenté dans l'introduction pour décrire l'acte d'*attention*, acte dont Merleau-Ponty admet l'aspect objectivant, au sens husserlien de l'attitude personnaliste, créatrice. C'est cette attention qui est nécessaire pour renouveler l'habitude, pour mettre en question le monde acquis, et retrouver en lui son manque essentiel, caché, refoulé. Certes, l'aveugle doit faire face à ce manque, puisque son expérience le dénonce sans cesse. Il est ainsi obligé d'interroger constamment le monde, de le re-constituer avec les mouvements de son corps et de son bâton. Mais comment pourrions-nous, « normaux » et « voyants », admettre la cécité à la base de notre vision ?

LA SEXUALITÉ : PEUT-ON VOIR LE CORPS AUTREMENT ?

Nous recherchons donc une autre forme de vision, moins objectiviste, plus existentielle et personnelle, une vision qui ne succomberait pas à l'illusion de l'image corporelle figée. Cette recherche se poursuit au cinquième chapitre de la *Phénoménologie de la perception* avec le champ de la sexualité. Merleau-Ponty nous y rappelle que le « but constant » de la *Phénoménologie de la perception*, est de « mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu

de cette appropriation¹¹⁰ ». Cette fonction primordiale semble justement être la vision existentielle en tant que constitution personnelle, mais Merleau-Ponty admet la difficulté de cette quête, difficulté qui découle du blocage de l'attitude naturelle : « Or tant que nous nous adressions à l'espace ou à la chose perçue, il n'était pas facile de redécouvrir le rapport du sujet incarné et de son monde, parce qu'il se transforme de lui-même dans le pur commerce du sujet épistémologique et de l'objet. En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister¹¹¹. »

Le rapport entre le sujet incarné et son monde subit alors, dans l'attitude naturelle, une transformation qui masque la transcendance du sujet, en créant une illusion d'en-soi séparé. Cette transformation ne se fait pourtant pas par une force extérieure à la perception, mais par la structure même de l'acte (perceptif) de transcendance, qui « s'emporte lui-même » : n'est-ce pas l'acte objectivant, l'acte de sédimentation ? Merleau-Ponty, en bon phénoménologue, veut alors *retransformer* la perception, aller contre sa tendance naturelle, et c'est pourquoi il se tourne à présent vers une perception qui serait d'emblée moins apte à l'objectivation, à savoir la perception du domaine *affectif*, et plus concrètement celle du champ de la *sexualité*.

Selon Merleau-Ponty, le milieu affectif ne permet pas de distinguer nettement le « pour soi » de l'« en soi ». Car même si le désir et l'amour portent sur un *objet*, cet objet ne peut exister que *pour moi*, il ne peut plus prétendre à une « indépendance » vis-à-vis de moi, comme les autres objets naturels. Or comment se fait-il que, même ici, l'intellectualisme et l'empirisme ne parviennent pas à cerner la spécificité et la portée de ce domaine ? Comment se fait-il qu'ils l'objectivent ou le relèguent dans le domaine de l'ineffable, si bien que « l'affectivité n'est pas reconnue comme un mode original de conscience¹¹² » ?

C'est une fois de plus vers la pathologie, et en particulier celle de Schneider, que Merleau-Ponty se tourne pour comprendre la vraie nature

¹¹⁰ PhP, p. 180.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² PhP, p. 181.

de la perception, en l'occurrence celle de l'affectivité et de la sexualité. Même si Schneider a perdu le pouvoir normal de représentation, ceci ne devrait pas, selon les théories classiques, affecter son plaisir purement « physiologique ». Débarrassé du fardeau de la représentation, Schneider ne devrait-il pas gagner une sexualité spontanée et « animale » ? Hélas, Schneider est non seulement atteint d'une inertie sexuelle, mais il souffre également d'une rareté des pollutions nocturnes, qui sont censées être indépendantes de toute représentation. Conclusion : la sexualité chez l'homme ne peut se réduire à un appareil réflexe rattaché à un organe de plaisir anatomiquement défini : « La pathologie met en évidence, entre l'automatisme et la représentation, une zone vitale où s'élaborent les possibilités sexuelles du malade, comme plus haut ses possibilités motrices, perceptives et même ses possibilités intellectuelles¹¹³. » Merleau-Ponty appelle cette zone vitale intermédiaire « Eros » ou « Libido ». En tant que schéma sexuel individuel, elle anime un monde original et sous-tend la perception du corps objectif : « Ce qui a disparu chez le malade c'est le pouvoir de projeter devant lui un monde sexuel, de se mettre en situation érotique, ou, une fois que la situation est ébauchée, de la maintenir ou de lui donner une suite jusqu'à l'assouvissement¹¹⁴. »

La sexualité relève donc des mêmes notions et des mêmes difficultés que celles que nous avons déjà rencontrées et décrites auparavant, car il s'agit toujours d'une situation nécessitant un travail de projection. Chez Schneider, les stimuli tactiles ont perdu leur signification sexuelle, ayant « cessé pour ainsi dire de parler à son corps », et dès lors « le malade a cessé d'adresser à l'entourage cette question muette et permanente qu'est la sexualité normale¹¹⁵ ». Cette question muette – dont l'existence silencieuse ne se dévoile que quand elle n'est plus là – semble exprimer notre propre engagement au monde. Merleau-Ponty compare d'ailleurs Schneider aux sujets *impuissants*, qui « ne sont pas à ce qu'ils font¹¹⁶ ». Dans leur cas, le *faire* et l'*être* ne sont plus associés : le malade ne vit pas sa situation, il n'y est pas engagé, contrairement au sujet normal, engagé et puissant. Mais comme toujours, nous devons nous demander *qui* est

¹¹³ PhP, p. 182.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ PhP, pp. 182–183.

¹¹⁶ PhP, p. 183.

ce sujet puissant, voire tout-puissant, et chercher à déterminer s'il ne s'agit pas du sujet phénoménologique. Car cet engagement au monde n'est-il pas le mouvement de l'existence ? Et cette perte d'énergie, ce ralentissement, ce « va-et-vient » de l'être, n'est-il pas caractéristique de l'existence empirique ?

Merleau-Ponty s'intéresse à la fonction sexuelle *normale*, mais, comme nous l'avons déjà constaté, il doit d'abord faire un détour par la sexualité pathologique, aberrante. Nous savons déjà que le sujet empirique n'est nullement exempt de cette « pathologie », et c'est pourquoi nous devons lire le passage suivant avec la plus grande prudence : « La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. [...] Il y a une "compréhension" érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps. Même avec la sexualité, qui a pourtant passé longtemps pour le type de la fonction corporelle, nous avons affaire, non pas à un automatisme périphérique, mais à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle¹¹⁷. » La véritable essence du désir est donc justement la vision primordiale recherchée, vision quasiment aveugle, située en deçà de la représentation. Et pourtant, l'aveuglement du désir ne l'empêche pas d'être une *intentionnalité*, car le désir a ce pouvoir de donner un *sens* et de *relier* : non pas une conscience à un objet, mais un corps à un (autre) corps. C'est ce pouvoir qui rend le désir susceptible de *fléchir*, autant que le mouvement de l'existence. Tout comme le bâton de l'aveugle, qui fournit l'exemple d'une perception primordiale, l'aveuglement du désir le rend plus apte à servir de modèle perceptif. Mais cet aveuglement ne suffit pas à empêcher le danger de l'objectivation de pénétrer le cœur même du désir. Car le désir, en tant qu'intentionnalité, a lui aussi tendance à voir « trop » bien, à se figer et à cesser de constituer un nouveau sens.

Merleau-Ponty cherche ici à dépasser l'alternative automatisme/représentation (en soi/pour soi), à atteindre le domaine pré-objectif du désir comme forme souterraine d'intentionnalité. Mais puisqu'il s'agit

¹¹⁷ *Ibid.*

d'une intentionnalité et d'une signification, puisqu'on ne peut jamais atteindre l'aveuglement absolu du pré-objectif, la sexualité peut, elle aussi, fléchir. De même que la projection est toujours accompagnée par une *perte* de projection, le mouvement de l'existence par son *ralentissement* et la vision primordiale par une *cécité* psychique, la sexualité rencontre l'impuissance et le refoulement du corps sexué. Dans tous ces cas, l'intentionnalité est opposée à une force que Merleau-Ponty attribue à la pathologie, et qui reste donc négative, mais qui semble faire partie de la vie effective du sujet empirique. Le caractère négatif de la description nous oblige à regarder le texte de plus près, afin d'y découvrir la place qu'occupe cette force au sein de la normalité. Cette force semble découler de l'objectivation et de la sédimentation, du mouvement supérieur de l'existence, car c'est cette objectivation qui mène à l'objectivisme, au blocage dans un monde figé et statique, un monde qui perd dès lors son aspect personnel. Cette force correspond donc à l'attitude naturelle qui se contente du monde tel quel et oublie la perception au profit du perçu. C'est cette attitude naturelle qui pénètre chaque facette de la vie perceptive et qui « menace » tout travail de constitution. Or Merleau-Ponty ne la présente pas comme une force qui *accompagne* la perception empirique, à divers degrés, mais comme une force *extérieure* à la constitution. Dès lors, cette attitude se déforme et devient une force *pathologique*.

Si la maladie de Schneider est présentée comme opposée à la normalité, nous essayons de montrer ce qu'elle *partage* avec elle. Nous avons déjà trouvé, avec la *fatigue*, un cas situé à mi-chemin entre la pathologie et la normalité. C'est à présent l'*hystérie*, présentée à partir d'un cas décrit par Ludwig Binswanger, qui nous permet d'effectuer ce même rapprochement.

Une jeune fille, à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime, « perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole¹¹⁸ ». Merleau-Ponty présente ce cas afin de montrer le lien qui existe entre la sexualité et la *parole*, cette dernière étant l'expression de la *coexistence*, des relations avec autrui : « L'aphonie représente donc un refus de la coexistence, comme, chez d'autres sujets, la crise de nerfs est le moyen de fuir la situation¹¹⁹. » Il faut noter d'abord que Merleau-Ponty

¹¹⁸ PhP, p. 187.

¹¹⁹ *Ibid.*

parle ici d'«autres sujets», et non pas d'«autres malades», comme il le faisait en évoquant le cas Schneider. Peut-être est-ce parce qu'ici la «maladie» ou «la crise de nerfs» sont des moyens *actifs* de faire face à une situation non souhaitable, tandis que, dans le cas de Schneider, il s'agit plutôt de moyens «passifs», liés à une blessure physiologique qui affecte des structures «psychiques». Pourtant, les deux cas sont analogues dans la mesure où, pour l'un, une blessure «psychique» agit sur des structures «physiologiques» (ce qui caractérise l'hystérie en général), et, pour l'autre, une blessure «physiologique» agit sur des structures «psychique». Leur différence réside davantage dans la possibilité d'une *guérison*, qui existe dans le premier cas (l'hystérie), puisque la projection corporelle n'est atteinte que provisoirement. En tant que tel, ce cas peut servir de pont entre la pathologie radicale et définitive de Schneider et la normalité «parfaite», qui n'est en réalité qu'un idéal normatif. L'hystérie, sorte de pathologie «normale», peut ainsi aider à comprendre la condition humaine, comme elle l'a fait à l'aube de la psychanalyse.

L'hystérie, nous dit Merleau-Ponty, est un *signe*, mais ce signe «n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie¹²⁰». Les symptômes de la maladie mentale ne sont donc extérieurs ni à l'essence de la maladie ni à sa cause. Critiquant implicitement le premier Husserl, Merleau-Ponty estime que la malade, en perdant sa voix, «ne traduit pas au dehors un "état intérieur"», car elle n'est ni paralysée, ni muette volontairement : «le pithiatisme est une maladie du Cogito, c'est la conscience devenue ambivalente, et non pas un refus délibéré d'avouer ce qu'on sait¹²¹.» Avec la notion d'*ambivalence*, qui renvoie à celle d'ambiguïté, Merleau-Ponty lie l'hystérie au phénomène du refoulement et de l'oubli, que nous avons rencontré dans le contexte de l'avènement de l'impersonnel. Ainsi s'éclairent davantage les relations qu'entretiennent ces différentes notions, qui sont explicitées dans le paragraphe suivant, faisant écho à la théorie sartrienne :

La volonté suppose un champ de possibles entre lesquels je choisis : voici Pierre, je peux lui parler ou ne pas lui adresser la parole. Si par contre je deviens aphone, Pierre n'existe plus pour moi comme interlocuteur souhaité ou refusé, c'est tout le champ

¹²⁰ PhP, p. 188.

¹²¹ *Ibid.*

de possibilités qui s'effondre, je me retranche même de ce mode de communication et de signification qu'est le silence. Bien entendu on pourra parler ici d'hypocrisie ou de mauvaise foi. Mais il faudra distinguer alors une hypocrisie psychologique et une hypocrisie métaphysique. La première trompe les autres hommes en leur cachant des pensées expressément connues du sujet. C'est un accident facilement évitable. La seconde se trompe elle-même par le moyen de la généralité, elle aboutit ainsi à un état ou une situation qui n'est pas une fatalité, mais qui n'est pas posé ou voulu, elle se trouve même chez l'homme « sincère » ou « authentique » chaque fois qu'il prétend être sans réserves quoi que ce soit. Elle fait partie de la condition humaine¹²².

La condition humaine consiste en une tromperie, tant et si bien qu'une notion lourdement chargée comme celle de « l'homme authentique » doit désormais être placée entre guillemets. La maladie s'avère une fois de plus être un cas à la fois extrême et *inhérent* à la condition humaine, à la « normalité ». En tant que telle, elle dévoile ce à quoi l'homme dit « authentique » prétend se soustraire : la régression vers la généralité anonyme qui nie la particularité du moi et d'autrui. Tout comme la régression de l'amputé vers une totalité extatique mais paralysante, tout comme la perte du pouvoir de projection chez Schneider, l'aphonie arrête le mouvement de l'existence en niant le monde objectif que constituent les mots. Nous voyons ici très clairement que l'objectivation n'est pas « critiquée » en tant que telle, les objets conditionnant l'existence humaine, mais en tant que *bloquée* : nier les mots comme objets langagiers revient à ne pas réussir à faire face à l'ambiguïté de l'existence.

Pourtant, bien qu'il s'agisse du problème de l'objectivation, la difficulté se trouve selon Merleau-Ponty *en deçà* du monde objectif : « Le symptôme comme la guérison ne s'élaborent pas au niveau de la conscience objective ou thétique, mais au-dessous¹²³. » Certes, la malade n'a pas décidé consciemment, par une représentation figée, de devenir aphone, mais ne venons-nous pas de voir que le monde objectif et le langage font partie de la structure même de la maladie ? Quels sont donc les liens qui existent entre la couche pré-objective et les objets du langage ? En comparant l'aphonie au *sommeil*, Merleau-Ponty trouve dans les deux cas l'existence – quoiqu'en suspens – de la *généralité* intersubjective :

Il y a un moment où le sommeil « vient », il se pose sur cette imitation de lui-même que je lui proposais, je réussis à devenir ce que je feignais d'être : cette masse sans regard et

¹²² PhP, pp. 189–190.

¹²³ PhP, pp. 190–191.

presque sans pensées, clouée en un point de l'espace, et qui n'est plus au monde que par la vigilance anonyme des sens. Sans doute ce dernier lien rend possible le réveil : par ces portes entr'ouvertes les choses rentreront ou le dormeur reviendra au monde. De même le malade qui a rompu avec la coexistence peut encore percevoir l'enveloppe sensible d'autrui et concevoir abstraitement l'avenir au moyen d'un calendrier par exemple. En ce sens le dormeur n'est jamais complètement renfermé en soi, jamais tout à fait dormeur, le malade n'est jamais tout à fait coupé du monde intersubjectif, jamais tout à fait malade. Mais ce qui en eux rend possible le retour au monde vrai, ce ne sont encore que des fonctions impersonnelles : les organes des sens, le langage¹²⁴.

Nous avons cherché des cas intermédiaires, situés entre les extrémités d'une normalité sans faille et d'une pathologie sans perspective. Après avoir trouvé la fatigue, nous voyons Merleau-Ponty comparer le sommeil à un cas de pathologie « légère », l'aphonie. Ces deux cas rendent manifestes les variations du mouvement de l'existence, l'augmentation et la diminution de son énergie, et la possibilité de l'influencer. Ainsi, la maladie et le sommeil commencent par une *mimique* : on essaie d'échapper à la vie personnelle, au monde objectif et intersubjectif par le moyen de la généralité, par l'assimilation à quelque chose d'anonyme. Mais ce quelque chose a encore un *sens*, il reste toujours lié au monde, par le corps (« les organes des sens ») ou par le langage, car la généralité enveloppe le personnel, servant ainsi de quasi-interface entre le moi et autrui. Nous voyons ici encore le rôle essentiel que joue le monde objectif dans la vie personnelle du sujet, le pôle pré-objectif ne pouvant pas manquer de se confronter à ce monde. Les objets sont toujours proposés comme donnés, incitant à un travail de constitution qui se fait entre le pôle pré-objectif et le pôle objectif, travail qui garantit l'existence personnelle. Si, en revanche, on nie le monde objectif, loin d'accéder à une pureté personnelle et « authentique », on accède au contraire à un blocage dans un monde impersonnel et figé.

Ces descriptions ne peuvent être complétées qu'en mettant en évidence la fonction du corps, qui permet le jeu constant de donation ou de constitution de sens en premier lieu. En tant que tel, le corps se trouve en même temps au cœur et loin de l'objectivité : « Le rôle du corps est d'assurer cette métamorphose. Il transforme les idées en choses, ma

¹²⁴ PhP, p. 191. Merleau-Ponty reprend l'analyse du sommeil dans son cours de 1954–1955 sur la passivité, mais il s'y concentre sur la critique de la théorie sartrienne. Cf. IP, pp. 181–199.

mimique du sommeil en sommeil effectif. Si le corps peut symboliser l'existence, c'est qu'il la réalise et qu'il en est l'actualité. Il seconde son double mouvement de systole et de diastole¹²⁵. » Le double mouvement que le corps rend possible et manifeste est donc un mouvement de *fermeture* et d'*ouverture*. Fermeture, car « même normal, et même engagé dans des situations interhumaines, le sujet, en tant qu'il a un corps, garde à chaque instant le pouvoir de s'y dérober », en s'enfermant « dans cette vie anonyme qui sous-tend ma vie personnelle¹²⁶ ». Ouverture, car « justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation¹²⁷ ».

Nous comprenons maintenant mieux la « lutte » qui oppose ce qu'on pourrait désigner par les termes génériques d'*intentionnalité* (la constitution, comme force « positive ») et d'*absence d'intentionnalité* (le blocage de la constitution, comme force « négative »), forces qui prennent diverses formes au fil de la *Phénoménologie de la perception*. Or, même s'il s'avère encore une fois que les deux forces s'entrelacent dans une relation d'interdépendance, même si la fermeture est nécessaire à l'ouverture, comme la systole l'est à la diastole, c'est surtout l'ouverture qui intéresse Merleau-Ponty. L'ouverture représente pour lui la « normalité », son modèle de normalité – le sujet phénoménologique – ne se renfermant jamais. Merleau-Ponty souligne ainsi que ce n'est que par l'ouverture qu'on peut arriver à la *guérison* : « Le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut reprendre comme un fleuve dégèle. Le malade retrouvera sa voix, non par un effort intellectuel ou par un décret abstrait de la volonté, mais par une conversion dans laquelle tout son corps se rassemble, par un véritable geste [...]. Le souvenir ou la voix sont retrouvés lorsque le corps de nouveau s'ouvre à autrui ou au passé, lorsqu'il se laisse traverser par la coexistence et que de nouveau (au sens actif) il signifie au-delà de lui-même¹²⁸. »

Merleau-Ponty reprend ici l'analogie faite par Husserl entre les deux sortes d'*altérité* : celle du *temps* et celle d'*autrui*. Mais il est obligé de reconnaître les « perversions » ou la négation de cette altérité : le refoulement, qui nie l'altérité du temps, et l'aphonie, qui nie autrui. Toute

¹²⁵ PhP, pp. 191–192.

¹²⁶ PhP, p. 192.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

sortie hors de soi-même semble donc représenter un danger, un potentiel de blocage, d'oubli et de perte. Cela étant, quel est le rôle positif de l'altérité dans la vie du sujet ? Pour Merleau-Ponty, l'altérité représente la co-existence, la vie en commun dans un monde constitué, elle fait donc partie de l'existence personnelle. Elle permet la transcendance, la constitution de sens dans un monde commun. Mais dans l'aphonie et dans le refoulement, le corps se renferme, ne se transcende plus lui-même et n'accède plus à ce qui lui est tout à la fois extérieur et inhérent : le souvenir, la voix. Comment expliquer ce double tranchant d'une altérité qui me pousse vers la transcendance, vers l'ouverture et la diastole, en même temps qu'elle me tire vers la fermeture de mon corps, vers sa systole ?

La « positivité » que Merleau-Ponty attribue à l'altérité s'accroît quand il affirme que la tentative maladroite de se chosifier, de voir le corps propre comme un objet, comme une chose extérieure, ne peut jamais aboutir : « Je ne deviens jamais tout à fait une chose dans le monde, il me manque toujours la plénitude de l'existence comme chose, ma propre substance s'enfuit de moi par l'intérieur et quelque intention se dessine toujours¹²⁹. » La structure de l'existence est « travaillée par un néant actif¹³⁰ » qui fait en sorte que l'intention réapparaisse toujours, que je m'ouvre de nouveau au monde. Mais ce néant actif ne m'enferme-t-il jamais ? N'est-ce pas le refoulement de ce néant, de cette absence, de cette altérité, qui mène au ralentissement du mouvement de l'existence, à la fermeture du corps ? « Je peux bien m'absenter du monde humain et quitter l'existence personnelle, mais ce n'est que pour retrouver dans mon corps la même puissance, cette fois sans nom, par laquelle je suis condamné à l'être¹³¹. » Certes, nous sommes condamnés à l'existence personnelle et humaine, mais comment ne pas la fuir ?

Merleau-Ponty mentionne donc la *possibilité* de notre enfermement, due à l'ambiguïté du corps, mais il n'explique pas les forces en présence. Certes, le corps est, comme le dit Binswanger, « la forme cachée de l'être soi¹³² », mais est-ce à dire que cette forme est *complètement* cachée, qu'on

¹²⁹ PhP, pp. 192–193.

¹³⁰ PhP, p. 193.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

ne peut jamais agir sur l'existence corporelle et la changer ? Suffit-il de dire que la transcendance et l'intentionnalité sont toujours présentes, que la possibilité de guérir subsiste ? Ne faut-il pas encore expliquer comment *réaliser* cette possibilité ? Mais, dans ce cas, comment le faire sans admettre la présence parallèle d'une fermeture, d'une négation de toute altérité ? Même si la possibilité d'accélérer le mouvement de l'existence demeure, cette possibilité reste abstraite, voire irréalisable, tant qu'on n'explique pas d'abord la disparition, même temporaire, de la transcendance, et ensuite les conditions dans lesquelles le sujet peut guérir, les conditions de cet acte mystérieux où le « corps se rassemble par un véritable geste ». Qu'est-ce qui provoque ce geste ? N'y a-t-il pas une façon d'avoir sur lui une influence ?

Nous avons déjà vu comment le refoulement du corps était lié à sa *visibilité*. Merleau-Ponty reprend ce thème, pour l'étendre à la vision du corps d'autrui, en reformulant la dialectique hégélienne/sartrienne du maître et de l'esclave : « en tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave [...] ¹³³. »

L'ambiguïté du corps s'explicite ici en ses deux aspects : le corps en tant que constituant et constitué, et le corps en tant que voyant (invisible) et vu (visible). Or ce n'est plus le maintien de cet équilibre qui est décrit ici, mais au contraire son impossibilité, s'agissant de mon regard sur le corps d'autrui. La sexualité a été introduite par Merleau-Ponty pour désigner une zone où le « pour soi » et l'« en soi », le corps constituant et le corps constitué, se réunissent dans une intentionnalité pré-objective, dans une « vision » primordiale. Mais la sexualité, étant une forme d'intentionnalité, une sortie de soi, tombe finalement, elle aussi,

¹³³ PhP, pp. 194–195.

dans le domaine objectif, non seulement dans le cadre de la maladie, mais aussi dans le commerce normal du désir.

Si mon corps n'est donc pas un objet *en droit*, il peut devenir un objet *de fait* par le regard extérieur qu'autrui porte sur mon corps, regard qui me dérobe à ma propre possibilité de me constituer comme sujet. Corrélativement, je puis devenir le maître d'autrui via mon corps qui le fascine, mais cette maîtrise est illusoire, car je ne fascine qu'un objet, tandis que je cherche à fasciner un sujet et ainsi à en devenir un. Fascinant ou fasciné, je me trouve toujours dans un rapport de corps-objet face à un corps-objet, et l'ambition phénoménologique de redécouvrir le corps comme *sujet* de la perception, comme constituant *toujours* ambigu, semble échouer face à la réalité, *empirique et phénoménale*, du monde objectif. L'altérité, qui est censée me pousser vers l'extérieur dans le mouvement de transcendance et de projection, m'enferme finalement dans un monde objectivé et figé, où même mon désir, cette force qui est censée rester aveugle, se trouve paralysant ou paralysé.

Comment sortir de cette impasse, de ce blocage que nous rencontrons à tous les niveaux de la perception ? Pour Merleau-Ponty, même s'il vient d'admettre la négation de l'ambiguïté, ce n'est que la *pensée* qui la nie vraiment : « Car, devant la pensée, étant un objet, le corps n'est pas ambigu ; il ne le devient que dans l'expérience que nous en avons, éminemment dans l'expérience sexuelle, et par le fait de la sexualité¹³⁴. » Mais la dialectique du désir nous a montré exactement le contraire : qu'également, et même surtout devant le désir, le corps n'est pas *perçu* comme ambigu. Est-ce uniquement par la phénoménologie que cette ambiguïté peut être retrouvée ? Est-il impossible, dans la vie empirique, de voir le corps autrement ?

Merleau-Ponty admet en effet que la sexualité tente d'échapper *en réalité* à l'ambiguïté qu'elle dévoile *en théorie* : « Comment pouvons-nous caractériser comme sexuel un contenu de conscience ? Nous ne le pouvons pas, en effet. La sexualité se cache à elle-même sous un masque de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'elle institue¹³⁵. » C'est donc l'*analyse* de la sexualité et non la sexualité elle-même qui découvre l'ambiguïté du corps. Cette analyse

¹³⁴ PhP, p. 195.

¹³⁵ PhP, pp. 195–196.

se heurte pourtant aux mêmes difficultés que celles de la sexualité, aux mêmes rapports ambigus avec le monde objectif. Mais Merleau-Ponty, ne voulant pas affronter cet aspect objectif de la sexualité, préfère nous en offrir des descriptions vagues, des métaphores : la sexualité doit être vue comme «atmosphère», comme «cette part de nous-mêmes toujours ensommeillée que nous sentons en deçà de nos représentations», comme «cette brume individuelle à travers laquelle nous percevons le monde», ou encore : «la sexualité rayonne comme une odeur ou comme un son¹³⁶.» Toutes ces métaphores tentent de ne pas «trop» voir le corps, elles tentent de respecter son invisibilité, en évoquant d'autres sens que la vision, qui semble trop déterminante pour le corps. Mais par là même, ces métaphores s'en tiennent au champ pré-objectif pur et échappent à la problématique de l'objectivation qui pénètre la sexualité *effective*. La description phénoménologique «sauve» la sexualité de l'objectivation, mais dès lors il ne s'agit plus, semble-t-il, de la sexualité humaine.

DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE À LA PSYCHANALYSE

Afin de parvenir à regarder le corps autrement, il faudrait suivre un long chemin, un chemin qui respecterait non moins l'invisibilité du corps pré-objectif que sa tendance à s'exposer et à être vu et objectivé à *tous* les niveaux de la perception. Ce sont ces rapports complexes entre le pré-objectif et l'objectif qui sont oubliés dans l'attitude naturelle, laquelle leur préfère un monde tout constitué, facile et objectif. Est-il possible de renoncer à cette tendance, de réaliser l'ambiguïté de l'existence sans l'annihiler ? Et qui est en mesure de le faire ?

La problématique que nous tentons d'élaborer ici, loin d'être extérieure à la phénoménologie, lui est inhérente. Comme nous l'avons constaté dans notre introduction, la tension qui existe entre les différentes attitudes et les différents sujets constitue l'acte même de la réduction phénoménologique. Et pourtant la phénoménologie, par son essence même, a tendance à oublier le champ empirique au profit du champ phénoménal, voire transcendantal pur. Ce dernier est, certes, son but

¹³⁶ PhP, p. 196.

final, mais elle peine à admettre qu'il ne pourra jamais être atteint. Cet oubli apparaît et disparaît successivement tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, ce qui rend difficile la compréhension de cet ouvrage, mais ce qui constitue aussi sa force théorique et pratique, illustrant l'oscillation qui caractérise la perception même : ce mouvement constant entre fermeture et ouverture, entre pôle objectif et pôle pré-objectif, entre pathologie et normalité, enfin.

Pourtant, malgré cette oscillation, on retrouve chez Merleau-Ponty deux tendances plus ou moins constantes : la tendance à préférer le pré-objectif à l'objectif, parfois au risque d'oublier leur interdépendance, et la tendance à ne voir dans l'incomplétude corporelle que ce qui incite à l'ouverture et non à la fermeture. Résultat : Merleau-Ponty délaisse souvent le sujet empirique, « objectiviste » et bloqué, au profit d'un sujet phénoménal idéalisé. Mais force est de constater que ces tendances merleau-pontiennes vont à rebours d'autres tendances : la tendance à toujours souligner, d'une part, l'invention de l'irréfléchi par la réflexion, la nécessité de renouveler la constitution au lieu de rester dans un monde objectivé figé, et, d'autre part, l'inhérence de la maladie à la normalité et le refolement « normal » de l'incomplétude corporelle.

La suite de la *Phénoménologie de la perception* est empreinte de ces tendances contraires, ce qui à nos yeux justifie, avant d'aller plus avant dans l'analyse de thèmes comme la parole, autrui et la liberté, un détour par la *psychanalyse* lacanienne, pour adopter un autre point de vue sur les diverses tensions phénoménologiques. Car la psychanalyse, contrairement à la phénoménologie, n'essaye pas de transformer le sujet empirique en sujet transcendantal ou phénoménal, mais de *guérir* l'ego empirique, de le transformer en un sujet plus « heureux », plus « adéquat » ou, encore, plus « authentique ». En tant que telle, elle est en mesure de suivre le cheminement du sujet empirique à travers ses possibilités existentielles et perceptives, échappant à la tentation de passer vite, trop vite, au sujet phénoménologique¹³⁷.

¹³⁷ Ceci n'implique nullement que la théorie lacanienne reste un *complément* « intra-mondain » de la phénoménologie, mais au contraire que cet aspect intra-mondain fait déjà partie de la phénoménologie et de la psychanalyse. Certes, Lacan lui-même essayera de donner un fondement ontologique à sa théorie, fort influencé par Heidegger

Ce chemin est-il vraiment si éloigné du chemin emprunté par la phénoménologie ? Le meilleur moyen de le savoir reste encore de nous y engager. Mais nous savons déjà qu'il s'agit pour la phénoménologie de « réapprendre à voir le monde », de retrouver le « contact naïf avec le monde », contact autant intellectuel que sensuel. Merleau-Ponty affirme : « Nous avons réappris à sentir notre corps, nous avons retrouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps. Il va falloir de la même manière réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparaît en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps. Mais en reprenant ainsi contact avec le corps et avec le monde, c'est aussi nous-même que nous allons retrouver [...] »¹³⁸.

Il s'agit donc de « sentir » le corps, de « réveiller » l'expérience. Mais l'ambiguïté de cette vocation « thérapeutique » apparaît quand Merleau-Ponty affirme qu'« il faut réapprendre à vivre ces couleurs comme les vit notre corps »¹³⁹. Tantôt il admet la difficulté d'atteindre l'expérience vécue, la nécessité de la ranimer, voire de la créer par la phénoménologie, tantôt cette expérience est attribuée au corps comme s'il était détaché du sujet réflexif, comme s'il fallait seulement cesser de philosopher et simplement vivre, pleinement. Mais la philosophie est-elle détachée de la vie ? Ne s'agit-il pas plutôt de « prendre en main notre sort », de conquérir notre liberté par la perception¹⁴⁰ ? Certes, il nous faudrait pour

(Cf. F. Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, PUF : Paris, 1999), mais ce qui nous intéresse chez Lacan, c'est justement le *brouillage* de la distinction entre l'ontologique et l'ontique, le transcendantal et l'empirique.

¹³⁸ PhP, p. 239.

¹³⁹ PhP, p. 245.

¹⁴⁰ Merleau-Ponty développe ce thème dans son discours inaugural au Collège de France : « La philosophie est en pleine histoire, elle n'est jamais indépendante du discours historique. Mais elle substitue en principe au symbolisme tacite de la vie un symbolisme conscient et au sens latent un sens manifeste. Elle ne se contente pas de subir l'entourage historique [...], elle le change en le révélant à lui-même, et donc en lui donnant l'occasion de nouer avec d'autres temps, d'autres milieux un rapport où apparaît sa vérité » (EP, p. 58). Mais l'ambiguïté de Merleau-Ponty ne tarde pas à se révéler quand il dit : « parler de l'action, même avec rigueur et profondeur, c'est déclarer qu'on ne veut pas agir [...]. Le philosophe est un étranger dans cette mêlée fraternelle. [...] il ne prend pas part comme les autres, il manque à son assentiment quelque chose

cela nous tourner vers le corps percevant, mais ce corps est déjà influencé par la réflexion, par la science et par la pensée, ce qui rend vaine toute volonté d'atteindre une expérience corporelle pure. Nous sommes invités à écouter le corps, mais cette écoute constitue déjà un travail réflexif, travail qui transforme le corps et son expérience.

Seule la psychanalyse assume donc pleinement sa vocation thérapeutique¹⁴¹. Au-delà de sa dimension pratique première, la psychanalyse lacanienne nous propose une approche théorique très riche, qui tout à la fois s'appuie sur cette pratique et la soutient. Quels résultats pourraient naître de la confrontation de ces deux pratiques théoriques, ou théories pratiques, chacune manifestant la volonté d'une certaine transformation du sujet, mais l'une s'intéressant à l'«expérience vécue» et l'autre à l'«expérience clinique»?

Merleau-Ponty affirmera en 1960 : «L'accord de la phénoménologie et de la psychanalyse ne doit pas être compris comme si “phénomène” disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément. C'est au contraire par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son *contenu latent* ou son *inconscient* – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse¹⁴².» Est-il possible que la phénoménologie ait, elle aussi, son propre inconscient, son propre contenu latent, ses propres limites, que la psychanalyse aiderait à dévoiler¹⁴³? Passons à la deuxième partie de notre étude, commençant par une approche psychanalytique de la problématique qui a hanté Merleau-Ponty toute sa vie durant : la problématique de la vision du corps.

de massif et de charnel ... Il n'est pas tout à fait un être réel.» (EP, p. 60). Cette dichotomie entre parole et action, compréhension du corps et être soi-même charnel est-elle nécessaire? La parole et la compréhension ne sont-elles pas *déjà* des actions?

¹⁴¹ Nous n'avons pas l'intention ici de discuter la tentative phénoménologico-analytique de la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger, Medard Boss ou encore Bin Kimura. Notons seulement qu'il s'agit d'abord d'un mouvement *psychiatrique*, qui accepte presque telle quelle la distinction entre normalité et pathologie, distinction que nous tentons, avec la psychanalyse, de remettre en question. Cf. par exemple la référence de Binswanger à Merleau-Ponty dans L. Binswanger, *Le cas Suzanne Urban*, trad. fr. par J. Verdeaux, Brionne : G. Monfort, 1988, p. 63.

¹⁴² M. Merleau-Ponty, Préface à *L'œuvre et l'esprit de Freud* de A. Hesnard, repris dans P2, p. 283.

¹⁴³ Notre proposition est, dans un sens, proche, et, dans un autre, complètement éloignée de celle d'A. Juranville. Cf. son *Lacan et la philosophie*, Paris : PUF, 1984.

Deuxième Partie

CHAPITRE I

L'ORIGINE IMAGINAIRE

*Et nous : toujours et partout spectateurs,
tournés vers tout et jamais au-delà !
Cela nous submerge. Nous y mettons ordre. Cela s'écroule.
Nous y remettons ordre et nous écroulons nous-mêmes.*

(Rilke, *Elégies de Duino*,
trad. fr. par R. Munier)

LA CAUSALITÉ PSYCHIQUE : DE SCHNEIDER À LA FOLIE ET AU-DELÀ

Afin de mettre en lumière les convergences entre la théorie psychanalytique de Lacan et la théorie phénoménologique de Merleau-Ponty, nous commencerons par examiner l'un des premiers écrits à proprement parler « lacaniens¹ », le « *Propos sur la causalité psychique*² », datant de 1946. D'emblée, ce texte présente une frappante proximité avec la thématique de la *Phénoménologie de la perception*, parue un an auparavant et lue attentivement par Lacan. De même que Merleau-Ponty critique le mécanisme de la science, Lacan critique ici ce qu'il appelle l'*organicisme* de la théorie de la psychogenèse chez Henry Ey, qui, selon lui, « ne peut rapporter la genèse du trouble mental en tant que tel [...] à rien d'autre qu'au jeu des appareils constitués dans l'étendue intérieure au tégument du corps³ », jeu qui « repose toujours en dernière analyse sur une interaction moléculaire dans le mode de l'étendue "partes extra partes" où se construit

¹ Pour un exposé général de la pensée de Lacan dans son développement, cf. E. Rudinesco, *Jacques Lacan – Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris : Fayard, 1993.

² J. Lacan, « *Propos sur la causalité psychique* », in E, pp. 151–193.

³ E, p. 152.

la physique classique⁴ ». Les deux penseurs s'opposent donc au cartésianisme scientifique⁵. Mais la ressemblance de leur critique ne s'arrête pas là : même si le propos de Lacan porte sur la folie, il la compare à d'autres pathologies, et plus concrètement à celle du patient Schneider, longuement évoquée dans la première partie de notre étude. Pour Lacan, la cécité psychique de Schneider ne peut être expliquée exclusivement à partir des données *physiologiques*, car même si la lésion est « localisée à la zone de projection visuelle », les symptômes touchent « toute la sphère du symbolisme⁶ ». Cela suffit à Lacan pour retrouver, chez Schneider, la même structure que celle de la folie, mais aussi, et surtout, que celle de l'être humain en tant que tel : « Y aurait-il dans un fou un intérêt plus grand que dans le cas de Gelb et Goldstein [...] qui révèle non seulement pour le neurologue mais pour le philosophe, et sans doute au philosophe plus qu'au neurologue, une structure constitutive de la connaissance humaine, à savoir ce rapport que le symbolisme de la pensée trouve dans la perception visuelle, et que j'appellerai avec Husserl un rapport de *Fundierung*, de fondation⁷. »

Le cas Schneider met donc à jour le rapport entre symbolisme et vision, rapport qui caractérise la connaissance humaine et que nous trouvons également chez Merleau-Ponty sous le nom de *projection*. Mais tandis que chez Merleau-Ponty, le cas Schneider servait à dévoiler la projection justement par son *absence*, en va-t-il de même pour Lacan ? S'agit-il d'une *pathologie* qui touche le rapport entre la vision et la fonction symbolique, ou est-ce au contraire le propre de ce rapport – normal *et* pathologique – d'être *rompu* ? Lacan propose-t-il une autre façon de concevoir les liens entre la pathologie et la normalité ?

Il est difficile de le savoir pour l'instant, car Lacan ne s'attarde pas sur le cas Schneider, concluant son analyse par la question : « Quelle autre valeur humaine [que celle du cas Schneider] gît-elle dans la

⁴ *Ibid.*

⁵ E, p. 153. Aussi Merleau-Ponty dit-il : « Notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement » (OE, p. 58).

⁶ E, p. 155.

⁷ E, p. 162.

folie⁸ ? » Mais il prend bien soin de laisser cette question ouverte, et se tourne vers la proximité qui existe selon lui entre la folie et « les structures de la normalité ». A la place de la théorie d'Ey, qu'il qualifie de *mécaniste*, il propose une causalité psychique *métaphysique*, globale, dont la portée s'étend bien au-delà du domaine de la folie. C'est justement parce qu'il s'agit d'une causalité *psychique* qu'on ne peut la fractionner en deux causalités, une « pathologique » et une « normale ».

Lacan suit donc un chemin qui le conduit vers la réfutation de la théorie d'Ey, en même temps que vers l'élucidation de la vraie causalité psychique, portant à la fois sur la pathologie et la normalité. Il critique Ey l'intellectualiste et lui reproche de voir le délire comme une « erreur » yy fondamentale⁹. Les malades, d'après Ey, « se trompent » et s'éloignent de la « vérité ». Lacan propose d'opposer à ce jugement une redéfinition de l'hallucination comme « croyance délirante ». Cette croyance n'est pas une simple erreur, un déficit isolé, mais une *méconnaissance*, terme qui contient déjà une « antinomie essentielle », chaque méconnaissance supposant au moins une *reconnaissance*, ne serait-ce qu'implicitement¹⁰.

S'ensuit-il que le normal est caractérisé, lui aussi, par cette structure de méconnaissance ? Quelle serait donc la différence entre la normalité et la pathologie ? Il est difficile d'y répondre à partir de ce texte de Lacan, qui s'efforce davantage de montrer la structure *commune* du sujet normal et du sujet malade et de découvrir la valeur métaphysique de la folie : « L'intérêt pathétique qu'ainsi elle [la folie] comporte, donne une première réponse à la question par nous proposée de la valeur humaine de son phénomène. Et sa portée métaphysique se révèle en ceci que le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme¹¹. »

Nous verrons, au chapitre suivant, le rôle décisif que joue le langage dans la théorie lacanienne, mais retenons pour l'instant que le langage manifeste la folie, qu'il est traversé par elle comme par un « problème » de vérité, par un entrelacement de méconnaissance et de reconnaissance.

⁸ E, p. 162.

⁹ E, p. 164.

¹⁰ E, p. 165.

¹¹ E, p. 166.

Lacan se réfère à sa thèse de doctorat¹² pour désigner «la structure générale de la méconnaissance», qui se manifeste en ceci que «le fou se croit autre qu'il est», mais non moins que ne le fait le normal. Car, contrairement à ce que pensait Descartes et avec lui «toute une tradition en philosophie, psychologie et psychiatrie», «si un homme qui se croit un roi est fou, un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins¹³». Ce décalage entre ce que l'on est et ce que l'on croit être nous porte «au cœur de la dialectique de l'être» :

Car le risque de la folie se mesure à l'attrait même des identifications où l'homme engage à la fois sa vérité et son être.

Loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence.

Loin qu'elle soit pour la liberté «une insulte», elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre.

Et l'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté¹⁴.

L'IMAGO COMME EXPÉRIENCE VÉCUE

Pour Lacan, la pathologie et la normalité se soutiennent l'une l'autre et ne peuvent exister l'une sans l'autre. Afin d'explicitier cette dépendance réciproque, Lacan consacre la troisième partie de son discours, intitulée «Les effets psychiques du mode imaginaire», au concept d'*imago*, un concept qui joue un rôle décisif et constituant pour la causalité psychique et pour l'être même du sujet.

Qu'est-ce que l'*imago*? Nous avons commencé à voir qu'à la base de la connaissance du sujet se trouve une méconnaissance profonde, qui est pourtant la condition de toute reconnaissance. Lacan donne une dimension concrète à cette conception, en affirmant que «l'histoire du sujet se développe en une série plus ou moins typique d'*identifications idéales* qui représentent les plus purs des phénomènes psychiques en ceci qu'ils révèlent essentiellement la fonction de l'*imago*¹⁵». Il situe ces

¹² Cf. DPP.

¹³ E, p. 170.

¹⁴ E, p. 176.

¹⁵ E, p. 178.

identifications imaginaires dans le *Moi*, au sens freudien du terme, qui ne doit nullement être confondu avec l'*être* du sujet (ou tout simplement avec le sujet lui-même). L'imago est *l'image spéculaire* avec laquelle s'identifie le Moi du sujet, à partir de ce stade que Lacan va nommer « le stade du miroir¹⁶ ». Cette identification primordiale, qui ouvre la porte à une série d'identifications ultérieures, introduit une *béance* au cœur même de la structure du sujet, béance autour de laquelle Lacan focalisera tout son travail ultérieur et à laquelle il attribuera divers noms : trou, vide, creux, fêlure¹⁷... Car à la base du sujet se trouve cet *imago*, comme une chose qui n'est pas à lui, qui n'est pas lui, qui est autre que lui, et pourtant à laquelle il s'était identifié, de sorte qu'il ne peut plus se reconnaître sans (se) méconnaître.

Afin de démontrer le rôle décisif que joue l'imago dans la constitution du sujet, Lacan s'en remet explicitement à Merleau-Ponty lui-même, et à son affirmation, dans la *Phénoménologie de la perception*, de l'antériorité de l'expérience vécue à toute objectivation ou analyse réflexive. Cela étant, l'imago lacanien, l'image spéculaire de soi, ne doit pas être confondu avec le pré-objectif merleau-pontien. Car lorsque Lacan nous renvoie à l'expérience vécue décrite par Merleau-Ponty, il n'a pas en vue la perception à *l'état naissant* au sens phénoménologique, mais plutôt l'expérience vécue de *l'illusion*, laquelle « s'impose à l'expérience avant que l'observation de la figure partie par partie la corrige¹⁸ ».

Nous avons rencontré le thème de l'illusion dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, où Merleau-Ponty réfutait les explications empiristes et intellectualistes présentant l'illusion comme la conséquence d'un manque d'attention accidentel. Pour le phénoménologue, elle dévoile au contraire l'*ambiguïté* de la perception, son indétermination, le pré-objectif au berceau du monde exact. L'illusion, comme par ailleurs la pathologie, présente un cas où l'ambiguïté se dévoile justement parce

¹⁶ E, p. 184.

¹⁷ Merleau-Ponty, en revanche, distingue bien le *trou* du *creux* : « Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un “trou dans l'être”, mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire » (PhP, p. 249). Nous constatons ici comment, malgré l'accent mis sur l'incomplétude corporelle, Merleau-Ponty tente de limiter et de relativiser cette dimension d'absence chez l'homme.

¹⁸ E, p. 179.

que la perception est *génée*, parce que le blocage du mouvement perceptif ne peut se cacher. L'illusion révèle donc l'ambiguïté, mais ce n'est que la perception « vraie » qui intéresse Merleau-Ponty, de même que la pathologie n'est analysée que pour mieux cerner la normalité qui s'y oppose. Chez Lacan, en revanche, les liens entre l'illusion et la vérité, de même que les liens entre la pathologie et la normalité, sont inversés. Car quand il dit que « c'est l'illusion en elle-même qui nous donne l'action de *Gestalt*¹⁹ », il ne veut pas dire que l'illusion *dévoile* cette action, mais que l'illusion *est* cette action. Pour Lacan, c'est l'illusion en tant qu'imago qui compte, l'illusion qui joue désormais un rôle constitutif pour la perception même, tant « illusoire » que « vraie », tant « pathologique » que « normale ».

Aussi la théorie lacanienne impose-t-elle un renversement des rapports entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique. Nous avons vu que, chez Merleau-Ponty, pour dévoiler le domaine pré-objectif, il fallait dépasser l'interprétation empiriste, l'interprétation intellectualiste, mais également l'« interprétation » de la perception même. Souvenons-nous : « Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir²⁰. » Merleau-Ponty vise à *dépasser* cette illusion de l'attitude naturelle en retournant à l'expérience vécue, tandis que Lacan la place au cœur de cette même expérience. Les deux penseurs parlent donc de l'expérience vécue, mais alors que, chez Merleau-Ponty, cette expérience se distingue de l'objectivisme qui en est dérivé, chez Lacan, au contraire, cette expérience recèle en elle-même cet objectivisme, ou du moins une certaine objectivation qui est la synthèse du Moi illusoire, imaginaire.

Lacan étend donc le domaine de l'illusion jusqu'à la constitution subjective. Il utilise la notion freudienne de *Verneinung* ou dénégation, afin de montrer comment l'illusion conduit le sujet à nier sa propre nature, à se méconnaître lui-même. S'ensuit-il que la vraie nature du sujet se cache derrière l'illusion de l'imago ? Mais si une telle nature existe, affirme Lacan, c'est paradoxalement l'*altérité* même, l'altérité radicale, « l'autre en tant que tel », qui est refoulée derrière

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ PhP, p. 81.

l'apparence de la synthèse solide du Moi. Lacan caractérise dès lors la structure du Moi comme « connaissance paranoïaque », désignant l'effet d'*aliénation* qu'exerce l'imaginaire sur le sujet, aliénation qui lui est pourtant inhérente.

Si l'imaginaire cache donc la nature du sujet, il est en même temps cette nature même, en tant qu'altérité et aliénation du sujet. Comment s'opère cette aliénation par l'imaginaire ? Pour l'expliquer, Lacan introduit sa fameuse notion de *stade du miroir*, où l'enfant, entre l'âge de six et dix-huit mois, s'identifie, dans un état de jubilation, avec sa propre image spéculaire, image dont il reste désormais captif²¹. Lacan associe ce stade à ce qu'il appelle « la prématuration de la naissance chez l'homme », à savoir son incomplétude *motrice*, opposée à la « maturation précoce de la perception visuelle²² ». Ainsi, grâce à ce décalage entre la vision précoce et la motricité limitée, la déficience du nourrisson est « comblée » par une image qu'il assume. Or c'est avec cette image, avec cet imaginaire que commence l'histoire du sujet comme aliéné à lui-même, car elle n'est pas son image mais l'image *de l'autre*. C'est une image extérieure représentant effectivement la façon dont l'autre perçoit le sujet, et qui en tant que telle conditionne une « tendance suicide » que Lacan rattache à l'instinct de mort chez Freud²³ : « Au départ de ce développement, voici donc lié le Moi primordial comme essentiellement aliéné et le sacrifice primitif comme essentiellement suicidaire : C'est-à-dire la structure fondamentale de la folie²⁴. »

La boucle est bouclée. La structure de l'aliénation, structure fondamentale de l'être humain, et celle de la folie, ne font qu'une : une structure fondée sur une « discordance primordiale entre le Moi et l'être ». Lacan va jusqu'à parler de « cette folie par quoi l'homme se croit un homme²⁵ », chaque affirmation de soi consistant selon lui en une méconnaissance, en une identification imaginaire, tant et si bien que la vérité et la connaissance ne sont plus distinctes de l'erreur et de l'illusion. Sans doute Lacan, qui s'exprime dans le cadre d'un colloque destiné à explorer la causalité psychique de la folie, soutient-il l'équivalence entre normalité

²¹ E, p. 185.

²² E, p. 186.

²³ *Ibid.*

²⁴ E, p. 187.

²⁵ *Ibid.*

et folie par esprit de provocation. Mais il affirme aussi qu'il ne faut pas interpréter son discours comme une « ironique gageure ». Au contraire, nous dit-il, il exprime la menace sérieuse que l'image représente pour l'homme²⁶.

C'est donc par l'image que la pathologie et la normalité sont liées, et c'est par lui aussi que l'écart entre la psychanalyse et la phénoménologie se réduit en même temps qu'il se creuse. Comment, en effet, cette « discordance primordiale » pourrait-elle caractériser le sujet phénoménal ?

L'EXPÉRIENCE SPÉCULAIRE VUE PAR MERLEAU-PONTY

Afin de mieux comprendre la théorie lacanienne et son lien avec la phénoménologie, regardons comment Merleau-Ponty interprète le stade du miroir dans le cours qu'il a donné à la Sorbonne en 1950–51, intitulé « Les relations avec autrui chez l'enfant²⁷ ».

Merleau-Ponty retrace l'apparition du concept de stade du miroir dans la théorie du psychologue Henri Wallon, qui fut le premier à utiliser ce terme pour décrire le développement infantin²⁸. Tout comme Lacan, Wallon commence sa description par la comparaison de l'effet de l'image spéculaire chez l'homme et chez les animaux, notant que seul l'homme présente une *conscience* de l'image comme image²⁹, ce qui implique son entrée dans le monde du *symbole*, de l'image extérieure comme telle³⁰. Nous retrouvons ici le rapport entre la fonction visuelle et la fonction symbolique, rapport qui semble à présent être fondé par

²⁶ E, p. 192.

²⁷ P1, notamment pp. 188–209. Une autre version de ce cours se trouve dans PPE, notamment pp. 314–321. En plus, Merleau-Ponty analyse brièvement le stade du miroir dans son cours de 1949–1950 « L'enfant vu par l'adulte » (PPE, pp. 108–123), s'appuyant principalement sur « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », article de Lacan paru en 1938 dans l'*Encyclopédie française* et repris dans AE, pp. 23–84. Cf. aussi le cours de 1951–1952, intitulé « Méthode en psychologie de l'enfant », PPE, pp. 524–528.

²⁸ Cf. H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1993 [1949].

²⁹ P1, p. 190.

³⁰ P1, p. 189.

l'image spéculaire, car il s'agit d'une vision *de soi*, d'une vision qui fait de son constituant un constitué, ouvrant ainsi la voie à l'ambiguïté de la perception. Mais tandis que Merleau-Ponty fait la distinction entre la vue extérieure de soi, qui est à proprement parler impossible, et la «vue» intérieure et primordiale, l'image spéculaire ne nous indique-t-elle pas que c'est davantage la vue *extérieure* qui constitue le monde humain ? Comment retrouver la «vue» intérieure, corporelle et pré-objective, si elle est d'emblée intégrée dans une vue extérieure, objectivée et figée ?

Nous avons constaté l'effet aliénant qu'a l'image spéculaire chez Lacan, et nous trouvons à présent chez Wallon ce rapport entre l'image spéculaire et l'altérité. Pour Wallon, qui sera repris sur ce point par Merleau-Ponty, avant d'accéder à l'image spéculaire de soi, l'enfant doit d'abord passer par l'image spéculaire d'autrui, car il la reconnaît plus tôt et plus facilement que l'image de soi³¹. Ceci, explique Wallon, est dû à la complexité de la reconnaissance du corps propre, ce dernier n'étant entièrement visible *que* dans le miroir, tandis que l'image d'autrui est vue à la fois dans sa forme *réelle* et dans sa forme *spéculaire*. Pour reconnaître sa propre image dans le miroir comme son double, l'enfant doit identifier et réunir ses données *intéroceptives* avec ses données *visuelles virtuelles*, c'est-à-dire avec son image dans le miroir³².

La «vue» intérieure, tant cherchée par Merleau-Ponty, trouve donc sa place dans la théorie de Wallon, sous la figure des «données intéroceptives» ou des «sensations intérieures». Mais la reconnaissance de l'image spéculaire de soi, à savoir la réunion de la «vue» intérieure et de la vue extérieure et spéculaire, implique un passage de l'espace *intuitif* à l'espace *idéal* : «Il y a là, dit Wallon, comme un espace adhérent à l'image. [...] Cette spatialité d'inhérence sera, selon Wallon, réduite par le développement intellectuel. Nous apprendrons peu à peu à rabattre l'image spéculaire sur le corps intéroceptif, et réciproquement, à traiter la quasi-localité, la pré-spatialité de l'image comme une apparence qui ne vaut pas contre l'espace unique des choses vraies. [...] Ainsi se substituerait à l'espace adhérent aux images un espace idéal³³.»

³¹ P1, pp. 190–193.

³² P1, p. 193.

³³ P1, p. 194.

La théorie de Wallon désigne donc le passage de la «vue» pré-objective du corps, qui ne le réduit pas en un objet, à une vue *ultérieure*, objective, vue qui permet l'illusion de voir vraiment – comme objet – son propre corps. Mais Merleau-Ponty, rappelons-le, essaye de revenir à la vue primordiale. Pour lui, même si selon Wallon estime qu'à l'âge d'un an ce nouveau système perceptif est *acquis*, certaines caractéristiques témoignent de son incomplétude et de son inachèvement. L'enfant continue, par exemple, à *jouer* avec son image spéculaire, de sorte qu'elle n'est pas encore complètement réduite ou «rabattue», qu'elle est toujours gênante ou amusante. Merleau-Ponty en déduit qu'il reste dans le sujet «des traces de ce phénomène étonnant qui au premier abord fascinait l'enfant, à savoir la présence d'une quasi-intention dans un reflet³⁴». Par ailleurs, l'enfant est obligé de faire le même travail de réduction (en espace idéal) pour des images analogues à l'image spéculaire, comme l'ombre par exemple. Ce qui prouve, d'après Merleau-Ponty, que la réduction n'est pas *générale*, qu'elle n'aboutit pas à un *concept* mais à une *restructuration* de l'image spéculaire, à une mise à *distance* moins tranchante que celle qui caractérise le concept³⁵.

Le processus de reconnaissance et de réduction de l'image spéculaire est donc un processus lent, fragile, qui passe par une série de gradations. Mais a-t-il seulement une fin? L'adulte n'a-t-il accès qu'à l'espace idéal, objectivé? Merleau-Ponty distingue chez l'adulte deux façons de considérer l'image spéculaire. La première par une attitude «théorique», analytique et réfléchie, qui dans l'image ne voit «rien qu'apparence dans un monde visible qui n'a rien à voir avec moi³⁶». La deuxième par une attitude «pratique», «globale, directe, telle que nous l'exerçons dans la vie courante quand nous ne réfléchissons pas, et qui nous donne l'image du miroir comme quelque chose qui *sollicite* la créance³⁷». Merleau-Ponty compare cette deuxième façon de regarder l'image spéculaire avec l'expérience de quasi-présence que nous vivons au musée devant un tableau, et en conclut que cette image non réfléchie «est mystérieusement habitée par moi, elle est quelque chose de moi³⁸».

³⁴ P1, p. 197.

³⁵ P1, p. 198.

³⁶ P1, p. 197.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Le regard réfléchi, théorique, ne voit dans l'image spéculaire qu'une image, détachée de moi, et c'est justement ainsi que se perd le lien entre les sensations « intérieures » et la vue extérieure. Mais cette attitude « théorique et réfléchie » ne correspond-elle pas à l'attitude naturelle ? Et l'attitude naturelle ne caractérise-t-elle pas, précisément, la vie quotidienne ? Ne revenons-nous pas à la dichotomie d'une *réflexion* naturaliste face à une *vie* pré-objective, alors que nous savons que c'est déjà au sein même de la vie que le naturalisme règne ? Y aurait-il une attitude naturelle non objectiviste, une *Urdoxa* qui saisirait les choses avant leur thématization dans la réflexion ? Et si c'était le cas, comment y accéder ?

Pour Merleau-Ponty, l'image renvoie le sujet à la *créance* de sa perception, à son manque, à son incomplétude et à la constante limitation de sa perspective. Il s'agit d'une créance qui fait partie intégrante du système perceptif : « Il y a donc un système : mon corps visuel – mon corps intéroceptif – autrui, système qui s'établit chez l'enfant, alors qu'il ne réussit jamais à s'établir avec la même rigueur chez l'animal, mais lacunaire, imparfait, fondé sur l'indistinction des différents éléments qui y entrent plutôt que sur un rapport réglé et une correspondance réversible de ces différents éléments³⁹. » L'image spéculaire, même chez l'adulte, est censée faire apparaître ce caractère lacunaire du système perceptif.

Nous avons déjà vu dans la *Phénoménologie de la perception* comment l'image spéculaire du corps renvoyait au corps originel⁴⁰, et ce sont les mêmes questions qui s'imposent ici et là : quel sujet regarde-t-il dans le miroir ? Le sujet phénoménologique ou le sujet empirique ? L'image spéculaire renvoie-t-elle *effectivement* à la vision primordiale, montre-t-elle *empiriquement* la créance perceptive, ou seulement *doit-elle* le faire ? Quel est ce pouvoir magique que possède le miroir et comment s'exerce-t-il dans la vie quotidienne ?

La théorie de Wallon ne suffit pas à répondre à ces questions, car, comme le remarque Merleau-Ponty à juste titre, elle manque le caractère positif : elle ne nous dit ni ce qui dans l'image spéculaire *intéresse* l'enfant en premier lieu ni quel est le rapport entre la reconnaissance de l'image et le changement de perception⁴¹. La reconnaissance de l'image

³⁹ P1, p. 201.

⁴⁰ PhP, p. 107.

⁴¹ P1, pp. 201–202.

spéculaire est-elle la *cause* ou l'*effet* de la réduction perceptive⁴² ? Afin d'approfondir son analyse, Merleau-Ponty se tourne à présent vers la théorie de Jacques Lacan : la psychanalyse, dit-il, peut répondre à la neutralité descriptive chez Wallon et la compléter. Mais cette neutralité ne caractérise-t-elle pas également la phénoménologie, en ce qu'elle accorde sa préférence au domaine pré-objectif au détriment du blocage de la vie empirique ? Comment la phénoménologie pourrait-elle assumer les implications empiriques du caractère lacunaire du système perceptif ?

MERLEAU-PONTY, LECTEUR DE LACAN

Nous examinerons la lecture que Merleau-Ponty fait de Lacan en se référant à deux textes : « Propos sur la causalité psychique », déjà évoqué plus haut, et « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je⁴³ », fameux article datant de 1949, dont la première version remonte à 1936. Qu'ajoute Lacan à la théorie de Wallon, selon Merleau-Ponty ? D'abord, le passage que subit l'enfant, de son « regard » intéroceptif à sa vision spéculaire de soi, ne représente pas, chez Lacan, la simple acquisition d'un nouveau contenu perceptif, mais un changement de toute la forme de la personnalité. Ce changement va d'ailleurs bien au-delà des rapports de *connaissance* qu'a l'enfant avec le monde, le soi et autrui, car il porte sur ses rapports d'*être*⁴⁴. C'est une nouvelle fonction, appelée par Lacan fonction narcissique, qui s'établit⁴⁵. De surcroît, indique Merleau-Ponty, ce processus n'est pas *neutre* : c'est la reconnaissance même de l'image spéculaire de soi qui déclenche la fonction narcissique. Finalement, cette fonction se réalise non seulement par un passage de l'espace intuitif à l'espace idéal, mais également par un passage du moi intuitif ou vécu au moi idéal. Et ce dernier passage est beaucoup plus orageux et violent chez Lacan qu'il ne l'était chez Wallon :

L'image propre en même temps qu'elle rend possible la connaissance de soi, rend possible une sorte d'aliénation : je ne suis plus ce que je me sentais être immédiatement,

⁴² P1, p. 207.

⁴³ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in E, pp. 93–100.

⁴⁴ P1, p. 204.

⁴⁵ P1, pp. 202–203.

je suis cette image de moi que m'offre le miroir. Il se produit, pour employer les termes du docteur Lacan, une « captation » de moi par mon image spatiale. Du coup je quitte la réalité de mon moi vécu pour me référer constamment à ce moi idéal, fictif ou imaginaire, dont l'image spéculaire est la première ébauche. En ce sens je suis arraché à moi-même, et l'image du miroir me prépare à une autre aliénation encore plus grave, qui sera l'aliénation par autrui⁴⁶.

Merleau-Ponty interprète donc le stade du miroir lacanien comme le passage de l'expérience du moi *vécu* à l'expérience du moi « idéal, fictif ou imaginaire ». Mais n'avons-nous pas vu que pour Lacan, l'expérience de l'imgo, l'identification imaginaire, était l'expérience *vécue* en elle-même, qu'il n'y avait pas d'expérience de Moi vécu *avant* l'imgo ? Merleau-Ponty semble lire Lacan en bon phénoménologue : il y a l'expérience *vécue*, originaire (« sujet phénoménologique »), et il y a l'expérience *idéale*, dérivée (« sujet empirique »). Cette deuxième expérience est pourtant lacunaire, ce qui permet à la phénoménologie – et, *mutatis mutandis*, au sujet – de *retourner* à l'expérience *vécue*. Mais pour Lacan, on ne peut pas différencier les deux expériences, cette expérience « originaire » dont parlent Merleau-Ponty et Wallon n'existant pas, à proprement parler, *avant* son objectivation ou sa « captation » dans l'image. Le stade du miroir n'est donc pas un passage du monde irréfléchi au monde figé de la réflexion, d'un monde vécu au monde connu. Le stade du miroir est en lui-même une *réflexion*, à tous les sens du terme. Mais c'est une réflexion qui invente son propre irréfléchi comme préalable, originaire, primordial, et ceci par le biais de l'illusion de l'imgo.

Nous voyons bien comment l'idée d'une telle réflexion, qui crée son mythe « irréfléchi », peut en même temps attirer et repousser Merleau-Ponty, puisqu'elle le forcerait à affronter sa propre ambiguïté sur la question du domaine pré-objectif. Mais il préfère éviter cette confrontation, comme en témoigne sa lecture quelque peu orientée des textes lacaniens. Il évoque, par exemple, la création du Moi idéal, du surmoi, par le stade du miroir, s'efforçant ainsi de conserver, au sein du sujet, la distinction entre le moi vécu (pré-objectif) et le moi idéal (objectif). Mais il omet de dire que Lacan n'accepte pas la distinction freudienne de « ça – moi – surmoi » telle quelle. Pour Lacan, le terme « Moi » (contrairement au « je ») signifie *d'emblée* la fonction imaginaire et reste toujours

⁴⁶ P1, p. 203.

attaché au moi idéal, c'est-à-dire à un moi qui n'est pas vécu. Chaque tentative de trouver un Moi purement vécu n'aboutit qu'à une illusion, qu'à l'image spéculaire même, et non à ce qui la «précède».

Autre exemple du caractère sélectif de cette lecture merleau-pontienne : le manque primordial que l'enfant tente de combler par la fonction visuelle. Merleau-Ponty souligne l'importance décisive que la psychanalyse confère à cette dernière fonction : «Le visuel, pour les psychanalystes, ce n'est pas simplement un type de sensorialité à coté des autres, il a une signification pour la vie du sujet tout autre que les autres modes de sensorialité⁴⁷.» Pour lui, cette place particulière qu'occupe le visuel tient à ceci que «c'est par le moyen de la vue qu'on peut avoir une *domination* suffisante sur les objets⁴⁸». Le philosophe admet donc que l'enfant «est très loin d'être adapté au milieu physique qui l'entoure⁴⁹», mais il se contente de définir le stade du miroir comme l'«anticipation» que l'enfant peut faire de son avenir, anticipation symétrique à la «régression» que l'adulte peut subir vers son passé. Merleau-Ponty ne conçoit aucunement la dépendance de l'enfant comme ce qui *motive* le stade du miroir. Jamais il n'envisage que ce nouveau *pouvoir* donné à l'enfant par la vision de soi puisse être le but principal du stade du miroir⁵⁰. Merleau-Ponty reproche donc à Wallon de ne pas préciser si le passage de l'espace intuitif à l'espace idéal est la cause ou l'effet de la reconnaissance de l'image spéculaire de soi, mais

⁴⁷ P1, p. 205.

⁴⁸ P1, p. 205 ; nous soulignons.

⁴⁹ P1, p. 204.

⁵⁰ Nous retrouvons la même neutralité de Merleau-Ponty vis-à-vis de la notion de *prématuration* dans l'entretien qui fait suite à son intervention «L'homme et l'adversité», datant, elle aussi, de 1951 : «Il y a dans le freudisme un double rapport entre le supérieur et l'inférieur. Le supérieur, la vie adulte, les formes supérieures de l'action, etc., tout cela se rattache à un passé qui est celui de l'enfant. Par conséquent, le supérieur est rattaché à l'inférieur. Mais en un autre sens, la vie de l'enfant est considérée tout entière comme vie adulte *prématurée*. La notion de prématuration, si répandue chez les psychanalystes, change le rapport ; là, on n'explique plus inférieur par supérieur. Le prétendu inférieur, c'est-à-dire l'enfant, est considéré comme voulant être adulte d'emblée. C'est ce qui fait son drame. Il y a un rapport circulaire et c'est cela que j'appelle ambiguïté» (P2, p. 330). Mais l'enfant, du moins pour Lacan, veut-il simplement être adulte, ou veut-il plutôt, *de même que l'adulte*, cacher son incomplétude corporelle pour gagner une illusion de puissance ?

il décrit lui aussi le stade du miroir d'une manière neutre. Le manque empirique auquel l'enfant fait face et la dépendance insupportable dans laquelle il se trouve perdent ainsi leur pouvoir explicatif. Ils ne sont plus ce qui suscite le stade du miroir, mais plutôt ce qui est « surprenant⁵¹ » : ce qui reste en marge, plutôt qu'au centre de la description.

Cette lecture phénoménologique du texte lacanien trouve sa dernière illustration lorsque Merleau-Ponty affirme que le double aspect du stade du miroir – conduisant à une nouvelle *connaissance* en même temps qu'à l'*aliénation* de soi – correspond à une double réaction face à l'image spéculaire : *jubilation* mêlée de *malaise*⁵². Mais si l'on se tourne vers l'article de Lacan sur le stade du miroir, on voit que le malaise n'est pas l'effet du stade du miroir, mais son origine. Le stade du miroir est pour l'homme comme une façon d'échapper à « une insuffisance organique de sa réalité naturelle », au décalage entre l'*Innenwelt* et l'*Umwelt*, entre le monde intérieur et le monde environnant. Cette insuffisance vient du fait que chez l'homme, contrairement à l'animal, le rapport entre les deux mondes est altéré « par une certaine déhiscence de l'organisme en son sein, par une Discorde primordiale que trahissent les signes de *malaise* et l'incoordination motrice des mois néonataux⁵³ ». Nous voyons ici très clairement que si Merleau-Ponty attribue le malaise à la reconnaissance de soi *dans* l'image spéculaire, ce malaise caractérise en réalité l'insuffisance enfantine bien *avant* le stade du miroir⁵⁴, ce stade étant justement censé *combler* cette insuffisance, faire disparaître le malaise infantin⁵⁵.

Ce lien entre le manque et son comblement par le stade du miroir disparaît donc dans la lecture phénoménologique qu'en fait Merleau-Ponty. Là pourtant réside l'essence même de la conception lacanienne,

⁵¹ P1, p. 202.

⁵² P1, p. 204.

⁵³ E, 96 ; nous soulignons.

⁵⁴ Merleau-Ponty est peut-être induit en erreur par l'article « Les complexes familiaux », où Lacan évoque en effet une « double réaction » devant le miroir, l'une étant le « gaspillage jubilatoire d'énergie », tandis que l'autre, loin pourtant d'être un *malaise*, est « une inhibition attentive, révélation soudaine du comportement adapté » (AE, p. 41).

⁵⁵ Ici apparaît une faiblesse de la théorie lacanienne. Car si rien ne précède le stade du miroir, d'où viennent le manque et le malaise ? En fin de compte, eux aussi semblent être créés par et dans le stade du miroir. Merleau-Ponty a donc, malgré lui, raison dans sa lecture de Lacan (nous remercions Philippe Van Haute d'avoir attiré notre attention sur ce point).

qui voit le stade du miroir comme «un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation⁵⁶». L'enfant passe, par le «leurre de l'identification spatiale», d'une image *morcelée* du corps à une forme de sa *totalité*, forme que Lacan qualifie d'«orthopédique⁵⁷». Nous sommes donc en présence d'un élément très significatif de «correction», de rectification du corps, visant sa totalité imaginaire. Ce passage du morcellement à l'unité ne se laisse pourtant pas voir aisément, car l'enfant s'y précipite, comme pour combler rapidement les lacunes avant que qui que ce soit ne les aperçoive. Il appartient donc à la psychanalyse (et à la phénoménologie?) de mettre à jour ce passage, et ainsi de redécouvrir les lacunes qui se trouvent à la base de la perception humaine.

S'ensuit-il que la théorie lacanienne s'oppose à la conception phénoménologique de Merleau-Ponty? Que l'expérience vécue à l'état naissant n'est pour la psychanalyse qu'une illusion de totalité, et non la totalité même? Nous répondons oui à la deuxième question, et non à la première. Car Merleau-Ponty ne vise pas non plus une *totalité*, mais plutôt une *synthèse* où un nouveau sens se crée. Certes, Lacan appelle cette synthèse *imaginaire*, et la distingue, comme nous le verrons par la suite, de la synthèse *symbolique*. Mais il s'agit dans les deux cas d'une expérience vécue, de la création d'un «sens radicalement neuf». La différence entre Lacan et Merleau-Ponty tient plutôt en ceci que pour le psychanalyste, cette synthèse est *d'emblée* problématique, d'emblée en blocage, car elle tente de combler le manque et l'absence corporels, tandis que pour le phénoménologue, même si l'absence est constitutive de la perception humaine, c'est seulement en tant qu'elle incite le sujet à la création d'un nouveau sens. Le blocage dans le monde objectif n'est qu'une dérive à laquelle le sujet phénoménologique n'est pas exposé. Seuls les tenants des méthodes erronées et le sujet pathologique refoulent l'ambiguïté de l'existence, eux seuls ne voient pas l'absence qui se trouve à la base de l'acquis, et ne peuvent donc pas être incités par elle à une nouvelle constitution. Mais qu'en est-il du sujet empirique? Lacan nous force à voir comment la conception phénoménologique s'applique à ce sujet même, ou, plus exactement, il montre comment le sujet phénoménologique est toujours déjà «empirique»,

⁵⁶ E, p. 97.

⁵⁷ *Ibid.*

toujours déjà en blocage dans la sphère imaginaire qui englobe chaque expérience vécue censée s'y soustraire.

L'analyse lacanienne, en permettant d'expliquer le domaine empirique qui n'était présenté chez Merleau-Ponty que sous son angle « pathologique », complète donc celle de Merleau-Ponty. Sans Lacan, nous ne pouvions expliquer le ralentissement du mouvement de l'existence et de la projection, car le sujet « normal » était toujours le sujet phénoménologique, capable d'utiliser l'absence à la base de la constitution pour la renouveler, et d'empêcher ainsi que cette constitution ne se fige. Nous comprenons à présent, avec Lacan, que c'est l'apparence d'un corps propre complet qui cache au sujet empirique son absence et son incomplétude, et qui donne l'illusion d'une vision pleine. Cette illusion d'une vue totale de soi entraîne alors une illusion semblable vis-à-vis de l'*objet* visible se présentant dans sa plénitude et cachant la possibilité, voire la nécessité, d'adopter d'autres perspectives, d'autres angles de vision et de renouveler sa constitution.

C'est donc cette « foi perceptive », cette attitude naturelle que le stade du miroir illustre et explicite, car avec lui se cristallisent *à la fois* la constitution de sens et le blocage dans ce sens. Certes, nous avons déjà commencé à pressentir avec Merleau-Ponty comment une autre vision du corps propre pourrait renverser l'attitude naturelle et sa fixation du soi et du monde. Mais la confusion entre le sujet phénoménologique et le sujet empirique, entre le potentiel perceptif et la perception effective, ne nous a pas aidé à comprendre comment concrétiser ce potentiel. Le sujet « normal » était, en effet, présenté comme celui qui a déjà surmonté tout blocage. Ce n'est donc qu'au sujet pathologique que Merleau-Ponty, au moins provisoirement, attribuait des problèmes perceptifs, laissant en suspens le statut du sujet empirique. Qui est donc le véritable sujet de la phénoménologie ? Et qui est le sujet de la psychanalyse ?

LE MOI N'EST PAS LE SUJET

Nous avons vu l'aliénation qu'implique le stade du miroir, aliénation qui a des conséquences directes sur la structure du sujet et sur son identité multiple : « Le fait fondamental que nous apporte l'analyse et que je suis en train de vous enseigner, c'est que l'ego est une fonction imaginaire. [...] Si l'ego est une fonction imaginaire, il ne se confond pas avec le

sujet. Qu'est-ce que nous appelons un sujet ? Très précisément, ce qui, dans le développement de l'objectivation, est en dehors de l'objet⁵⁸.»

Ainsi, même si le *sujet* n'est pas l'objet, il reste que le *moi* (l'ego) est justement cette facette du sujet en tant qu'il est *objectivé*. Vu sous cet angle, le moi correspond au pôle constitué dans l'ambiguïté de l'existence chez Merleau-Ponty. Il est le produit de l'objectivation, tandis que le «sujet», le «je», semble représenter le pôle purement constituant. En effet, Lacan attribue ce dernier pôle et le sujet qui lui correspond à l'ordre de *l'inconscient* : «[...] l'inconscient, c'est ce sujet inconnu du moi, méconnu par le moi [...]. Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi. [...] Mais croyez-vous qu'il suffise de s'en tenir là, et de dire – le *je* du sujet inconscient n'est pas *moi* ? Cela ne suffit pas, car rien, pour vous qui pensez spontanément, si l'on peut dire, n'implique la réciproque. Et vous vous mettez normalement à penser que ce *je*, c'est le vrai moi. Vous vous imaginez que le moi n'est qu'une forme incomplète, erronée, de ce *je*. Ainsi, ce décentrage essentiel à la découverte freudienne, vous l'avez fait, mais aussitôt vous l'avez réduit. [...] vous faites rentrer le moi dans ce *je* découvert par Freud – vous restaurez l'unité⁵⁹.»

Lacan trouve donc chez le sujet la même ambiguïté que Merleau-Ponty, mais il met en garde contre la tendance à privilégier un aspect de cette ambiguïté, à restaurer la *totalité* de l'existence, en l'occurrence celle du sujet, au détriment de la spécificité *positive* de chacun de ses deux aspects. Loin de chosifier l'inconscient, comme le fait parfois Freud lui-même, Lacan l'interprète comme un *décentrage* du moi, comme un éloignement de ce qui est le fruit de l'objectivation, laissant la place au sujet même : «Le moi est déchu de sa position absolue dans le sujet. Le moi prend statut de mirage [...]»⁶⁰.» Une nouvelle force dynamique qui se transcende perpétuellement apparaît alors au sein du sujet : le *je*, dont nous verrons par la suite qu'il s'agit du je de la parole, de l'ordre symbolique qui transcende l'ordre imaginaire. Mais le moi, le sujet en tant qu'il est objectivé, ne doit pas pour autant être exclu de la recherche. Car c'est par lui que se constitue l'homme en tant que tel : «[...] le moi est une construction imaginaire. Cela ne lui retire rien, à ce pauvre

⁵⁸ S-I, p. 218.

⁵⁹ S-II, p. 59.

⁶⁰ S-I, pp. 218–219.

moi, le fait qu'il soit imaginaire – je dirais même que c'est ce qu'il a de bien. S'il n'était pas imaginaire, nous ne serions pas des hommes, nous serions des lunes. Ce qui ne veut pas dire qu'il suffit que nous ayons ce moi imaginaire pour être des hommes. Nous pouvons être encore cette chose intermédiaire qui s'appelle un fou. Un fou est justement celui qui adhère à cet imaginaire, purement et simplement⁶¹.»

Nous retrouvons donc la folie comme un cas limite, qui représente l'essence de l'humain à l'extrême tout en excluant d'autres aspects, comme, par exemple, son caractère symbolique. Le fou est celui qui est complètement *bloqué* dans l'image, celui qui ne peut jamais en sortir. Certes, le normal a aussi cette tendance au blocage, mais elle reste une *tendance*, et non une adhérence absolue au pôle constitué que Lacan caractérise comme imaginaire. Une fois encore, le fou est pour Lacan ce que Schneider et l'amputé étaient pour Merleau-Ponty, bloqués dans les habitudes acquises ou les projets anciens. Ce blocage joue pour Lacan un rôle constitutif dans la vie subjective en tant que telle, et il s'agit d'en tenir compte, sans pour autant le considérer comme *seul* gouverneur de la vie subjective.

Le moi ne doit donc pas être exclu de la recherche du sujet, mais il ne doit pas non plus prendre toute la place : «La question se pose en effet de savoir si, dans l'analyse, il s'agit seulement d'élargir les objectivations corrélatives de l'ego, considéré comme un centre tout donné, mais plus ou moins rétréci [...]. Quand Freud écrit – *Là où le ça était, l'ego doit être* – faut-il donc comprendre qu'il s'agit d'élargir le champ de la conscience ? Ou bien s'agit-il d'un déplacement⁶² ? » Lacan préfère la deuxième option : l'analyse ne consiste pas à soutenir l'ego et à lui donner de plus en plus de place et de liberté au détriment du ça, mais à déplacer l'ego vers l'endroit où était le ça⁶³. Or ce lieu ne peut jamais être vraiment localisé, et le déplacement devient un déplacement perpétuel qui a pour but – autant idéal qu'impossible – la *disparition* de l'ego, celui-ci devant céder la place au «vrai» sujet : «[...] tout ce qui est de l'ego doit être réalisé dans ce que le sujet reconnaît de lui-même⁶⁴.»

⁶¹ S-II, p. 284.

⁶² S-I, p. 219.

⁶³ Lacan joue avec le mot allemand *Es*, qui pour lui veut dire également S, Sujet. Cf. le schéma Z, S-II, p. 284.

⁶⁴ S-I, p. 219.

Nous sommes confrontés ici à la complexité de la théorie lacanienne, visant, d'une part, à donner la place qui lui revient au pôle imaginaire, constitué, objectivé, et, d'autre part, à limiter son influence sur le sujet. Ce n'est qu'en *reconnaissant* ce pôle qu'on peut lui faire perdre de sa puissance tyrannique au profit d'une constitution symbolique.

En somme, parce que la psychanalyse a une vocation pratique et thérapeutique, elle reste toujours attentive à ce pôle constitué, à ce blocage du sujet. Car ce n'est pas uniquement la *théorie* qui doit se tourner autant que faire se peut vers le pôle symbolique, mais le *sujet* même, le sujet de l'analyse qui s'efforce de « se réaliser lui-même ». La phénoménologie, au contraire, vise un objectif théorique, ce qui lui permet d'envisager la mise entre parenthèses du sujet empirique. Certes, la phénoménologie reconnaît l'impossibilité d'atteindre pleinement le domaine phénoménal ou transcendantal, elle reconnaît non seulement la nécessité de commencer par l'ego empirique, mais aussi celle d'y retourner sans cesse, car il est comme un sillage qui accompagne perpétuellement le sujet phénoménal. Pourtant, le sujet empirique en tant que tel ne semble pas compter pour la phénoménologie, et nous avons parfois l'impression qu'il reste en arrière, ne parvenant pas à réaliser les normes du sujet phénoménal. La psychanalyse de Lacan, en revanche, commence par l'ego empirique pour ne jamais le quitter, ou plus exactement : elle montre que le blocage de cet ego constitue une caractéristique essentielle de l'homme, une caractéristique qui ne peut être mise entre parenthèses sans que le sujet ne devienne incompréhensible pour nous. En effet, Merleau-Ponty tente lui aussi de libérer le sujet, de dénouer son blocage, tout en préservant l'équilibre entre les deux aspects de l'existence. Mais sa tentative reste une tentative phénoménologique, attachée à une constitution plus ou moins harmonieuse, qui laisse le statut du sujet empirique indéterminé. Seule la psychanalyse nous permet donc de compléter notre compréhension du sujet, en tenant compte de son blocage et, surtout, de sa possibilité d'en sortir, de sa possibilité d'accélérer le mouvement de l'existence.

Comment cette possibilité peut-elle se réaliser ? Comment le sujet empirique peut-il devenir toujours plus constituant et créateur, toujours plus « phénoménologique » ? Pour répondre à ces questions, nous nous proposons de développer le deuxième registre lacanien : le registre symbolique. Mais avant cela, regardons comment Merleau-Ponty analyse ses propres notions « symboliques » : la parole et le langage.

CHAPITRE II

L'INVENTION SYMBOLIQUE

Ça bavarde dans ma tête, ça n'arrête pas de bavarder, je donnerais n'importe quoi pour pouvoir me taire.

(Sartre, L'âge de raison)

LA DOUBLE PAROLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE (1)

Tandis que dans la théorie lacanienne, l'ordre imaginaire (visuel/perceptif) et l'ordre symbolique (langagier) sont distincts, chez Merleau-Ponty, les deux manifestent le même pouvoir de projection. Le langage et la parole ne sont pas la marque d'une toute nouvelle fonction, ils ne sont qu'une incarnation de la constitution perceptive au niveau supérieur, car « nous avons un organe du langage qui épouse la configuration linguistique qui lui est présentée comme nos organes des sens s'orientent sur le stimulus et se synchronisent avec lui¹ ». La parole est donc considérée comme un geste *expressif* parmi d'autres, autrement dit comme un geste *corporel*, ainsi que nous l'indique le titre du sixième chapitre de la *Phénoménologie de la perception* : « Le corps comme expression et la parole ».

D'autre part, et c'est à partir de là que nous allons tenter de retisser les liens entre Merleau-Ponty et Lacan, le langage et la parole, plus que toute autre fonction corporelle, manifestent une forme d'*objectivation*. Comment pourraient-ils donc s'intégrer dans la quête merleau-pontienne du domaine pré-objectif ? Y a-t-il une parole pré-objective, un monde langagier sans langage ?

¹ PhP, p. 273n.

Nous avons dit et redit à quel point ce domaine pré-objectif était difficile à atteindre. Même au sein du champ sexuel, censé incarner une zone où les relations formelles entre sujet et objet de connaissance ne peuvent être maintenues, l'objectivation du corps est présente. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la sexualité occupe dans le chapitre qui lui est consacré moins de place que l'*aphonie*, liée à un désir devenu impossible à satisfaire. L'aphonie, perte de parole, loin de renvoyer à une zone purement pré-objective, est une forme manquée et transformée d'objectivation : elle « exprime » le refus de la vie objective et de son incarnation dans la parole. La parole, manquée ou présente, implicite ou explicite, est en œuvre dès la perception la plus basique et la plus « pré-objective ». Certes, Merleau-Ponty voudrait trouver l'équilibre ou le mouvement entre le pré-objectif et l'objectif, mais comment y parvenir sans se bloquer ni dans un monde tout primordial et opaque ni dans un monde tout dérivé et objectivé ?

L'analyse du sixième chapitre de la *Phénoménologie de la perception* permettra d'explorer cette tension qui existe entre le domaine objectif et le domaine pré-objectif et d'aborder la question parallèle du sujet de la perception. D'ailleurs, en tant que partie du programme général merleau-pontien, ce chapitre ne vise pas seulement à *explicit*er cette tension, mais aussi à la *surmonter*, de sorte que « nous aurons chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet² ». Nous ne cesserons donc pas de poser la question du *qui*. Qui peut dépasser cette dichotomie ? Que reste-t-il de la notion de sujet, si objet et sujet s'entrelacent dans une nouvelle unité ?

Merleau-Ponty ouvre ce chapitre comme il a ouvert les autres, critiquant, d'une part, la *méthode* et évoquant, d'autre part, des cas *pathologiques*, en l'occurrence des cas d'aphasie. Une fois encore, c'est à l'empirisme et à l'intellectualisme qu'il s'en prend, leur reprochant de ne pas regarder les phénomènes où ils se trouvent : « Dans la première conception [empiriste], nous sommes en deçà du mot comme significatif ; dans la seconde [intellectualiste], nous sommes au delà, – dans la première il n'y a personne qui parle ; dans la seconde, il y a bien un sujet, mais ce n'est pas le sujet parlant, c'est le sujet

² PhP, p. 203.

pensant³.» Dans les deux cas, on aboutit finalement à un mot et à une parole sans signification, c'est-à-dire sans *ambiguïté*, réduits à une sorte d'*en-soi* scientifique ou à la *traduction* simple et univoque d'une *pensée*.

Le philosophe tâche ainsi d'opposer à ces théories erronées une parole *vivante* qui serait à la fois «dehors» et «dedans». Mais ce chemin doit se tracer, nous le savons, à travers l'analyse des cas pathologiques, ici d'aphasie, présentés comme le négatif de cet aspect «vivant» de la parole. Nous avons constaté, implicitement chez Merleau-Ponty, explicitement chez Lacan, que la tendance «maladive» à l'isolation causale (tendance que nous avons appelée «blocage») fait partie de la perception *normale*. Ce qui fait la particularité de ce sixième chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, c'est l'apparition d'un «nouveau» sujet comme contre-pied de la «normalité» parfaite du sujet phénoménologique : le sujet *empirique* de la vie quotidienne.

Ainsi, après avoir reproché à l'intellectualisme de ne pas saisir que «la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà fai[t]e, mais l'accomplit⁴», Merleau-Ponty ajoute immédiatement, au détour d'une note de bas de page, qu'«il y a lieu, bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression secondaire, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du langage empirique. Seule la première est identique à la pensée⁵».

Nous trouvons ici formulé explicitement ce que nous avons déjà déduit implicitement : la *vraie* pensée selon Merleau-Ponty n'est pas la pensée empirique, celle du langage empirique et de la parole secondaire, mais la pensée de la parole à l'état naissant, la pensée qui est *en train* de constituer un sens «radicalement neuf» ou une nouvelle catégorie langagière. Tout ce qui *découle* de la constitution et tout ce qui en sort est considéré dès lors comme sa traduction ou son imitation. Par conséquent, la conception intellectualiste, qui traite la parole comme traduction de la pensée, ne doit pas être considérée comme *fausse* mais seulement comme *partielle*, en ce qu'elle ne porte que sur un des domaines de la pensée

³ PhP, p. 206.

⁴ PhP, p. 207.

⁵ PhP, p. 207n.

et de la parole : le domaine secondaire, dérivé. L'intellectualisme saisit donc un aspect essentiel de l'humain : le pôle constitué et sédimenté, celui dont se contente l'attitude naturelle. Mais ce pôle doit être complété par son origine pré-objective dans la constitution à l'état naissant. Merleau-Ponty ne commet-il donc pas l'erreur symétrique à celle de l'intellectualisme en sous-estimant la fonction qu'a pour le sujet le *blocage* dans le langage empirique ? Le sujet empirique de la vie quotidienne est-il vraiment dépourvu d'une vraie pensée et d'une parole authentique, ou bien se meut-il quelque part *entre* la parole originaire et la parole secondaire ?

La critique de Lacan nous aide à mieux concevoir cette problématique. Nous y avons vu en effet comment le moi, en tant que blocage dans l'imaginaire, ne devait ni prendre *toute* la place dans la théorie ni en être *chassé*. Il joue un rôle « positif » dans la vie constitutive du sujet, cette vie se déroulant à la fois dans l'ordre symbolique et dans l'ordre imaginaire. Quand Merleau-Ponty vise le domaine dit primordial – le domaine pré-objectif, la « vue » intérieure ou la parole authentique – Lacan indique que ce n'est pas un hasard si le domaine objectif – la vision extérieure ou la parole secondaire – revient encore et encore, résistant à toute tentative théorique de le dépasser. Par conséquent, la constitution ne peut plus être analysée indépendamment de la tendance au blocage dans le constitué.

Comment interpréter le peu d'intérêt que Merleau-Ponty accorde à la parole en tant que représentation figée de la pensée, en tant que blocage ? Veut-il dénoncer par-là la *théorie* intellectualiste ou la *parole même* du sujet quotidien ? Le philosophe dénonce, par exemple, l'illusion d'une pensée indépendante de la parole, d'une pensée en-soi, intérieure et pure, mais il admet que cette erreur de la *méthode* trouve sa raison dans la *vie* du sujet empirique : « La pensée n'est rien d'« intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, 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. Mais en réalité ce silence prétendu est

bruisant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur. La pensée “pure” se réduit à un certain vide de la conscience, à un vœu instantané⁶.»

Nous voyons ici exprimées explicitement la tendance au blocage du sujet empirique et la façon dont elle se distingue de la constitution continue du sujet phénoménologique. Mais ce n'est pas tout : nous allons à présent apprendre qui sont *effectivement* les locuteurs de la parole originiaire. Cette révélation apparaît dans une autre note de bas de page, qui, comme la précédente, est pour ainsi dire refoulée du texte principal : « Encore une fois, ce que nous disons ici ne s'applique qu'à la parole originiaire, – celle de l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son sentiment, celle du “premier homme qui ait parlé”, ou celle de l'écrivain et du philosophe qui réveillent l'expérience primordiale en deçà des traditions⁷. »

Cet indice nous dévoile donc l'« identité » du sujet phénoménologique, ou plus exactement l'identité de ceux qui, pour Merleau-Ponty, incarnent ce modèle perceptif, de ceux qu'il a présentés précédemment comme les « vrais » normaux, en opposition aux malades : l'enfant, l'amoureux, l'homme primitif, l'écrivain et le philosophe. Ils partagent tous le même pouvoir révélateur, le même étonnement devant le monde, car ils découvrent pour la première fois une pensée en la prononçant.

Que peuvent-ils nous enseigner ? Représentent-ils un modèle *normatif* pour le sujet empirique, le chemin qu'il doit suivre pour réaliser son potentiel constitutif, ou n'ont-ils qu'un rôle *descriptif*, offrant simplement un exemple du travail constitutif opéré par le sujet phénoménal ou transcendantal ? Et comment éviter la dichotomie entre un blocage complet dans l'acquis objectivé et une constitution sans faille, constitution créatrice et renouvelée, qui garde le contact avec le pôle pré-objectif ?

Certes, il ne faut pas oublier que les cinq figures « phénoménologiques » sont aussi des figures empiriques, concrètes, qui montrent la possibilité, pour le sujet, de vivre des moments « phénoménologiques »

⁶ PhP, p. 213.

⁷ PhP, p. 208n.

de création. Mais malgré cette possibilité, la vie quotidienne est présentée par Merleau-Ponty sous le *seul* aspect du blocage :

Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées. Elles ne suscitent en nous que des pensées secondes ; celles-ci à leur tour se traduisent en d'autres paroles qui n'exigent de nous aucun véritable effort d'expression et ne demanderont à nos auditeurs aucun effort de compréhension. Ainsi le langage et la compréhension du langage paraissent aller de soi. Le monde linguistique et intersubjectif ne nous étonne plus, nous ne le distinguons plus du monde même, et c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons. Nous perdons conscience de ce qu'il y a de contingent dans l'expression et dans la communication, soit chez l'enfant qui apprend à parler, soit chez l'écrivain qui dit et pense pour la première fois quelque chose, enfin chez tous ceux qui transforment en parole un certain silence. Il est pourtant bien clair que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouvons 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 monde⁸.

Dans la vie quotidienne, nous l'avons déjà vu, la parole n'est qu'une traduction des pensées, lesquelles sont dès lors, elles aussi, secondaires, acquises, banales. C'est un monde facile qui nous cache son aspect linguistique constituant, dont la source est dans le geste corporel et pré-objectif. De quelle nature est cette source ? C'est un « silence primordial », que pourtant la parole authentique ne maintient pas, mais, au contraire, *rompt*. Ce silence existe-t-il donc réellement *avant* cette parole, avant sa rupture, ou est-il *inventé* par la parole authentique comme son origine présumée ? Comment réconcilier ce silence primordial « sous le bruit des paroles » avec le fait qu'« en réalité ce silence prétendu est bruisant de paroles⁹ » ?

La problématique du domaine pré-objectif apparaît ici dans toute son étendue. Nous demandions que pourrait être une parole pré-objective. Il semble à présent s'agir d'une parole qui transcende ce domaine, qui crée et institue un nouveau sens, un nouvel objet, là où il n'existait pas. Une parole, donc, qui garde un certain contact avec « le silence primordial », mais négativement, indirectement, étant toujours déjà « bruisant de paroles ». On risque alors de considérer le domaine pré-objectif comme

⁸ PhP, p. 214.

⁹ PhP, p. 213.

ce qui précède réellement la parole, et d'oublier qu'il n'est là que pour être rompu¹⁰. C'est d'ailleurs ce qui ramène le sujet empirique à son blocage dans l'acquis : il oublie qu'aucune origine stable ne peut vraiment exister, que malgré son apparente complétude, la parole est fondée sur une absence, sur un silence primordial qu'il faut briser encore et encore. Comme nous l'avons constaté avec Lacan, l'absence (le manque) suscite chez le sujet un certain *malaise* face au vide, ce dernier provoquant ainsi son comblement rapide. C'est la raison pour laquelle l'attitude naturelle règne dans la vie empirique, car elle offre une apparence de complétude et de stabilité. Et c'est aussi la raison pour laquelle la parole de la vie quotidienne est une parole *parlée* :

[...] on pourrait distinguer une *parole parlante* et une *parole parlée*. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. [...] 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. À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique, – ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe, – deviennent possibles. Cette ouverture toujours recrée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts¹¹.

Nous retrouvons ici la dichotomie entre l'*ouverture* «phénoménale» ou «transcendantale» et la *fermeture* empirique, de fait. Mais ces deux facettes de la constitution ne s'entrelacent-elles pas dans la vie effective du sujet, ce dernier se mouvant sans cesse entre ouverture et fermeture, diastole

¹⁰ Ce problème occupe une place importante dans les tentatives qui ont été faites pour interpréter la notion de langage chez Merleau-Ponty. Par exemple, Y. Thierry affirme : «certes il y a sens *avant* le langage, et celui-ci est porteur de traits formels qui ne sont pas inscrits dans la conscience perceptive ; cette dernière [...] est signifiante non pas par le fait d'imposer un pouvoir constituant à son corrélat noématique, mais en se laissant investir par l'organisation de celui-ci, ses distinctions internes et ses lacunes. Mais tout se passe comme si ce sens s'élaborait en s'orientant vers l'institution du langage» (Y. Thierry, *Du corps parlant*, Bruxelles : Ousia, 1987, p. 30). Mais Thierry admet que cette ambiguïté découle de l'«oscillation entre la reconstitution d'une genèse où le langage n'est pas assigné comme élément primordial, et le souci d'ouverture aux phénomènes dans leur originalité, notamment le phénomène linguistique» (*Ibid.*, p. 23). Il s'agit de la même oscillation, nous semble-t-il, que celle qui va de l'irréfléchi au réfléchi, du pré-objectif à l'objectif, oscillation qui fait l'essence même de la perception.

¹¹ PhP, p. 229.

et systole? Et malgré cette dichotomie apparente, ne constatons-nous pas l'*interdépendance* de ces deux facettes? Car de même que la parole parlée profite des acquisitions de la parole parlante, la parole parlante a besoin à son tour de l'acquis afin de pouvoir le transformer. La parole parlée ne doit donc nullement être exclue, ni de la théorie ni de la vie constitutive même du sujet. Mais qu'en est-il lorsque cette parole se détache de son pendant qu'est la parole parlante? Ne prend-elle pas alors implicitement un sens péjoratif, à l'instar de la *Gerede* heidegerienne? Il faudrait donc distinguer la parole parlée (et le pôle constitué, objectif) en tant qu'*acquis* disponible pour une constitution ultérieure, de la parole parlée en tant qu'*activité* ou *attitude* qui s'appuie sur ce qui l'a précédée, sans savoir le transformer et le re-constituer. Ainsi comprise, la parole parlée serait le *mouvement* de l'existence une fois ralentie, voire arrêtée.

Nous avons commencé par poser le problème du domaine pré-objectif. Il nous semble à présent que c'est la place décisive que Merleau-Ponty lui attribue qui provoque la dichotomie entre le domaine empirique et le domaine phénoménologique. Car si la recherche a pour but d'accéder au silence primordial même, il ne reste aucun espace pour le sujet empirique. En revanche, si la recherche a pour but de *rompre* ce silence, c'est-à-dire d'accomplir l'acte créatif qui invente le silence comme son propre mythe, il n'y a plus aucune raison de décrire le sujet empirique et sa vie quotidienne comme marqués d'un bout à l'autre par le blocage dans l'acquis. La vie quotidienne serait dès lors caractérisée par un mouvement entre les deux pôles de l'existence, mouvement qui certes s'accélère et se ralentit, mais ne s'arrête jamais.

Quel est donc l'objectif véritable de la recherche merleau-pontienne? Le sujet purement primordial, ou le sujet qui, dans son mouvement perpétuel de constitution *déjà* objectivante, reste toujours en contact avec son pôle pré-objectif? C'est la première option qui semble s'imposer. Comment en effet expliquer autrement la phrase qui conclut ce chapitre sur la parole : « L'obscurité gagne le monde perçu tout entier¹² »? N'assistons-nous pas à une tentative d'atteindre le silence primordial, invisible par définition? Mais comment la recherche pourrait-elle décrire ce qui doit échapper à toute description? Pour essayer de regagner un peu de lumière, et clarifier le rôle que pourrait avoir le domaine

¹² PhP, p. 232.

pré-objectif dans la perception et dans la recherche, tournons-nous à présent vers Lacan et regardons comment il décrit le passage de l'ordre imaginaire à l'ordre symbolique.

DE L'IMAGINAIRE AU SYMBOLIQUE

Nous avons vu au chapitre précédent que, pour Lacan, l'expérience vécue originaire est une expérience imaginaire où la constitution va de pair avec un blocage dans l'image. Pour Merleau-Ponty, en revanche, l'expérience vécue est une expérience pré-objective dynamique qui fonde l'ordre objectif statique, et par conséquent la constitution du sujet phénoménologique (par exemple : parole parlante) se distingue nettement du blocage du sujet empirique (parole parlée) ou du sujet pathologique (aphonie). Pour pouvoir renoncer à cette distinction, Lacan met l'accent sur la primauté des deux fonctions d'emblée objectivantes : la vision (l'imaginaire) et la parole (le symbolique). Comment ce renversement proposé par Lacan, qui met en avant l'ordre objectif, pourrait-il transformer la théorie merleau-pontienne ? Y a-t-il une place chez Lacan pour l'ordre pré-objectif ? Et comment le choix de rester avec le sujet « empirique » (ou plutôt le choix de brouiller la distinction entre les deux sujets) permet-il d'envisager la sortie du blocage dans l'acquis autrement que par un retour au domaine pré-objectif ?

Afin de répondre à ces questions, nous allons à présent nous interroger sur l'ordre symbolique et le système des liens qu'il entretient avec l'imaginaire. Les deux ordres sont liés, d'une part par le *manque* et l'*absence* auxquels le nourrisson doit faire face, et d'autre part par la tentative que fait l'enfant d'acquérir une *maîtrise* qui surmonterait ce manque et cette absence.

Nous avons déjà insisté sur le rôle déclencheur que jouent le manque et l'absence dans le stade du miroir. Expliquons à présent la notion complémentaire de maîtrise, résultat visé par ce stade, où il s'agit « pour la première fois, d'une saisie anticipée de la maîtrise¹³ ». C'est ainsi que le manque et l'absence peuvent être comblés, au moins en apparence, car « la seule vue de la forme totale du corps humain donne au sujet une maîtrise imaginaire de son corps, prématurée par rapport à la maîtrise

¹³ S-I, p. 169.

réelle¹⁴». Si nous revenons à Merleau-Ponty, cette notion peut donner une raison à la tentative de voir le corps *tout entier*, raison qui reste obscure, ni expliquée ni seulement évoquée par Merleau-Ponty. Cette notion pourrait donc compléter la description phénoménologique, d'autant plus qu'elle a, d'après Lacan, des conséquences cruciales pour le sujet : « Le sujet anticipe sur l'achèvement de la maîtrise psychologique, et cette anticipation donnera son style à tout exercice ultérieur de la maîtrise motrice effective¹⁵. »

Pourtant, la maîtrise ne peut à elle seule expliquer ni le stade du miroir ni l'anticipation dont elle est l'objet, car qu'est-ce qui permet de l'envisager en premier lieu ? Il nous faut un nouveau concept dynamique, un moteur qui ferait le lien entre le manque qui précède le stade du miroir et la maîtrise (imaginaire) qui en découle. Lacan trouve ce moteur dans le *désir*, par lequel il traduit le *Wunsch* freudien. Cette tendance libidinale découle de la prématuration et du manque de l'enfant et vise d'abord l'image du soi : « C'est pour autant que l'enfant apparaît dans le monde à l'état prématuré, structurellement, de haut en bas et de bout en bout, qu'il a une relation libidinale primitive à son image. La libido qui est ici en cause est celle dont vous connaissez les résonances, et qui est de l'ordre de la *Liebe*, de l'amour ; C'est le grand χ de toute la théorie analytique¹⁶. »

Mais si l'on pouvait penser que le désir *précède* le stade du miroir et le met en œuvre, il apparaît que le désir se crée non pas *avant* l'image – car rien n'existe avant elle – mais *avec* elle : « La première notion de la totalité du corps comme ineffable, vécu, le premier élan de l'appétit et du désir passe chez le sujet humain par la médiation d'une forme qu'il voit d'abord projetée, extérieure à lui, et ce, d'abord, dans son premier reflet¹⁷. » La totalité vécue du sujet, qui est en même temps l'*objet* de désir et le *sentiment* de désir, a besoin d'une forme « matérielle » pour avoir lieu, pour se réaliser. Elle la trouve dans la *Gestalt* spéculaire de soi. Nous constatons une fois de plus que, contrairement

¹⁴ S-I, p. 93.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ S-I, p. 203.

¹⁷ S-I, pp. 199–200.

à ce qui se passe dans la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty, même l'expérience vécue, ineffable et primordiale est chez Lacan déjà une expérience *imaginaire*, c'est-à-dire une expérience qui passe par une *médiation* : de l'image, de la vision, ou plus exactement de l'image et de la vision *de soi*. Mais l'absence de cette origine primordiale d'une totalité d'*avant* l'image rend cette totalité inaccessible en tant que telle : « l'homme, dans ses premières phases, n'arrive pas d'emblée, d'aucune façon, à un désir surmonté. Ce qu'il reconnaît et fixe dans cette image de l'autre, c'est un désir morcelé. Et l'apparente maîtrise de l'image du miroir lui est donnée, au moins virtuellement, comme totale. C'est une maîtrise idéale¹⁸. »

Ainsi, au cœur de ce chaos, de ce morcellement du soi et du désir, se constitue néanmoins un désir qui se veut total, une image qui se veut complète, enfin une vision extérieure qui rend possible la vie constitutive et perceptive du sujet. Comment cela se peut-il ? C'est ici qu'il nous faut nous tourner vers l'ordre symbolique, ce désir de maîtrise et cette fixation de l'image de soi n'étant accessibles que par le *langage*.

C'est à partir de l'article « Au-delà du principe de plaisir¹⁹ », écrit par Freud, et de l'analyse qu'en fait Lacan que nous aborderons le thème du symbolique. Dans ce texte, Freud nous livre ses observations sur un garçon âgé d'un an et demi, qui fut, nous le savons, son petit-fils. Au lieu de pleurer durant les longues heures d'absence de sa mère, il s'inventait un jeu : « L'enfant avait une bobine en bois autour de laquelle était enroulée une ficelle. Il ne lui venait jamais à l'idée, par exemple, de la traîner derrière lui pour jouer avec elle à la voiture ; mais il jetait avec une grande adresse la bobine tenue par la ficelle par-dessus le bord de son petit lit à rideaux, si bien qu'elle y disparaissait, il disait alors son *o-o-o-o* plein de signification, ensuite, par la ficelle, il re-tirait la bobine hors du lit, tout en saluant maintenant son apparition d'un joyeux « da ». Tel était donc le jeu complet : disparaître et revenir [...] ²⁰. »

Freud interprète ce jeu entre le disparaître (*o-o-o-o* qui d'après lui signifie *fort*, parti, loin) et le revenir (*da*, là) comme un moyen développé

¹⁸ S-I, p. 170.

¹⁹ S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, pp. 277-338.

²⁰ *Ibid.*, p. 285.

par l'enfant pour supporter le départ (*Fortgehen*) de sa mère. Ce jeu, continue Freud, doit pourtant s'intégrer dans le *principe de plaisir*, et ce malgré sa première partie (*fort*), évoquant le *déplaisir* lié au départ de la mère. Quel plaisir l'enfant peut-il tirer de l'évocation répétée de ce départ pénible ? Freud y trouve deux sources de plaisir : d'abord, le passage de la *passivité* de l'expérience vécue (le départ de la mère) à l'*activité* du jeu, par une « pulsion d'emprise qui se rend indépendante de la question de savoir si le souvenir était en soi empreint de plaisir ou non²¹ ». Ensuite, le jeu procure à l'enfant la satisfaction de la *vengeance* : « Jeter au loin l'objet, de sorte qu'il soit parti, pourrait satisfaire une impulsion de vengeance, réprimée dans la vie, à l'égard de la mère parce qu'elle est partie loin de l'enfant, et avoir alors la signification d'un défi : "Eh bien, pars donc, je n'ai pas besoin de toi, c'est moi-même qui t'envoie au loin"²². »

Pulsion d'*emprise* et impulsion de *vengeance* : telles sont les deux caractéristiques que Freud attribue à ce jeu et que Lacan prend pour point de départ²³, s'efforçant de les appliquer aux deux tendances présentes dans le stade du miroir : le désir de *maîtrise* et l'*agressivité*. Ces tendances sont suscitées par le *départ* de la mère, à savoir par l'*absence* et le *manque* que l'enfant subit :

Par le mot qui est déjà une présence faite d'absence, l'absence même vient à se nommer en un moment original dont le génie de Freud a saisi dans le jeu de l'enfant la recreation perpétuelle. Et de ce couple modulé de la présence et de l'absence [...] naît l'univers de sens d'une langue où l'univers des choses viendra à se ranger.

Par ce qui ne prend corps que d'être la trace d'un néant et dont le support dès lors ne peut s'altérer, le concept, sauvant la durée de ce qui passe, engendre la chose.

Car ce n'est pas encore assez dire que de dire que le concept est la chose même, ce qu'un enfant peut démontrer contre l'école. C'est le monde des mots qui crée le monde des choses, d'abord confondues dans l'*hic et nunc* du tout en devenir, en donnant son être concret à leur essence, et sa place partout à ce qui est de toujours : *κτήμα ἐς αἰεί*²⁴.

Nous voyons ici la constitution du monde *objectif*, monde qui semble à présent être la source de tout autre monde, la source même du monde

²¹ *Ibid.*, p. 286.

²² *Ibid.*

²³ Lacan reviendra sur ce texte à plusieurs reprises au long de ses années d'enseignement et l'interprétera de divers points de vue. Cf., entre autres, S-XI, pp. 60–61.

²⁴ E, p. 276. La citation en grec, qui signifie « une possession éternelle », provient de Thucydide (livre I, xxii).

imaginaire ou de toute forme « pré-objective ». De même que le nourrisson substitue au complexe mouvant de ses sensations intérieures un moi stable, fixé dans et par l'image spéculaire, de même il substitue au monde dit « réel » un monde langagier. Mais nous commettons déjà une erreur en exprimant les choses ainsi, car le « réel » ne *précède* ni l'imaginaire ni le symbolique. C'est précisément le *résultat* de cette « substitution » – qui à présent s'avère double, imaginaire *et* symbolique – qui rend possible l'illusion d'un monde préalable.

Cette notion de substitution nous renvoie chez Merleau-Ponty au travail constitutif, en tant qu'il est une réflexion créant l'illusion d'un irréfléchi *préalable*. Pourtant, nous avons l'ambiguïté qui caractérise la dénonciation de cet aspect « préalable ». D'un côté, c'est l'attitude naturelle, et avec elle l'intellectualisme et l'empirisme, oubliant la perception même qui *crée* les objets plutôt qu'elle ne les *découvre*, qui croient à l'existence de ce monde préalable (extérieur ou intérieur). D'un autre côté, Merleau-Ponty vise le domaine pré-objectif de la perception, sorte de pré-constitution ou de constitution en œuvre, qui ne porterait pas encore sur des objets déterminés. Tantôt cette constitution apparaît comme une *activité*, un mouvement de va-et-vient entre le pré-objectif et l'objectif, mouvement qui est déjà une sorte d'objectivation vivante et dynamique, tantôt elle apparaît comme une passivité primordiale que la réflexion active doit presque inventer : « C'est dans l'expérience de la chose que se fondera l'idéal réflexif de la pensée thétique. La réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fonds irréfléchi qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent²⁵. »

S'il semble s'agir plutôt d'une construction a posteriori, d'une réflexion qui crée son origine imaginaire comme irréfléchie, Merleau-Ponty ne sait pas s'il doit considérer l'expérience primordiale comme un mythe ou comme une origine réelle : « La tâche d'une réflexion radicale, c'est-à-dire de celle qui veut se comprendre elle-même, consiste, d'une manière paradoxale, à retrouver l'expérience irréfléchie du monde²⁶ », la perception originaire étant « une expérience non-thétique préobjective et

²⁵ PhP, pp. 279–280.

²⁶ PhP, pp. 278–279.

préconsciente²⁷ ». Peut-on parler d'une réelle expérience non thétique ou est-ce uniquement sa thématisation, sa réflexion qui l'invente comme son propre « passé qui n'a jamais été présent » ? Merleau-Ponty préfère laisser les choses dans leur obscurité. Chez Lacan, au contraire, le rejet du monde primordial comme « préalable » est beaucoup plus claire, il se situe *d'emblée* dans l'ordre symbolique, et la constitution, loin de dialoguer d'une façon pré-objective avec les « choses mêmes », littéralement *tue* les choses :

Ce sont ces jeux d'occultation que Freud, en une intuition géniale, a produits à notre regard pour que nous y reconnaissons que le moment où le désir s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage.

Nous pouvons maintenant y saisir que le sujet n'y maîtrise pas seulement sa privation en l'assumant, mais qu'il y élève son désir à une puissance seconde. Car son action détruit l'objet qu'elle fait apparaître et disparaître dans la *provocation* anticipante de son absence et de sa présence. Elle négative ainsi le champ de forces du désir pour devenir à elle-même son propre objet. Et cet objet prenant aussitôt corps dans le couple symbolique de deux jaculations élémentaires, annonce dans le sujet l'intégration diachronique de la dichotomie des phonèmes [...]

Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir²⁸.

Tandis que chez Merleau-Ponty, la constitution a lieu lorsque l'acquis reçoit un « sens radicalement neuf », en se transformant tout en restant lui-même, chez Lacan, l'accent est mis sur le « meurtre de la chose », sur l'acte violent que représente la constitution symbolique²⁹. On pourrait penser qu'une fois la chose « assassinée », une constitution continue et harmonieuse prendra alors le relais au sein de l'ordre symbolique. Or le symbolique n'est pas seulement *fondé* par ce meurtre, par la présence se substituant à l'absence, il est ce meurtre même, un meurtre *perpétuel*. Son mode de fonctionnement est précisément ce jeu constant entre présence et absence, jeu qui ne précède pas le symbolique mais qui *est* le symbolique : « C'est la présence dans l'absence et l'absence dans la

²⁷ PhP, p. 279.

²⁸ E, pp. 318–319.

²⁹ Merleau-Ponty parle lui aussi de la constitution et même de l'existence comme « acte violent qui se vérifie en s'exerçant » (PhP, p. XVI) ou comme « passage violent de ce que j'ai à ce que je vise » (PhP, p. 438). Mais cette « violence » reste chez lui abstraite. Elle ne se traduit par aucune violence « empirique » et concrète, à la manière de l'agressivité chez Lacan. Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant.

présence³⁰ », ou encore : « Je propose de situer dans l'*in principio* le mot en tant qu'il crée l'opposition, le contraste. C'est la contradiction originelle du 0 et du 1³¹. » Le meurtre « primordial » se répète donc indéfiniment, évoqué sans cesse, de sorte que le désir d'atteindre la chose ne peut jamais s'assouvir.

S'ensuit-il que, dans le symbolique, la présence et l'absence entrent dans un jeu incessant de changement et de substitution, tandis que, dans l'imaginaire, l'absence *se cache* derrière la présence immobile et statique qu'est l'image ? Et quelles sont donc les interactions entre ces deux ordres ? Nous avons constaté qu'il s'agissait dans les deux cas d'une *substitution* liée à une absence, mais la forme que prend cette substitution n'est pas la même :

Le pouvoir de nommer les objets structure la perception elle-même. Le *percipi* de l'homme ne peut se soutenir qu'à l'intérieur d'une zone de nomination. C'est par la nomination que l'homme fait subsister les objets dans une certaine consistance. S'ils n'étaient que dans un rapport narcissique avec le sujet, les objets ne seraient jamais perçus que de façon instantanée. Le mot, le mot qui nomme, c'est l'identique. Le mot répond non pas à la distinction spatiale de l'objet, toujours prête à se dissoudre dans une identification au sujet, mais à sa dimension temporelle. [...] Le nom est le temps de l'objet³².

L'identification primordiale qui se produit lors du stade de miroir ne suffit donc pas à maintenir une identité stable de soi et du monde, car à cette identification peut succéder une autre, et ainsi de suite à l'infini. La dimension temporelle introduite par l'ordre symbolique complète alors le « blocage » ou la « captation » dans l'image et garantit sa *durée*. Nous découvrons que le symbolique n'occasionne pas une simple sortie hors de la captation imaginaire : d'abord il la stabilise et l'assure, cherchant lui aussi le *comblement* de l'absence et non son déploiement. Le jeu incessant d'absence et de présence s'avère être davantage une *possibilité* incarnée par le symbolique, possibilité qu'il faut encore saisir et assumer³³. Car

³⁰ S-II, p. 51.

³¹ S-II, p. 359.

³² S-II, p. 202.

³³ Judith Butler souligne le caractère oppressif du symbolique, cette notion étant « limitée par la description de sa propre fonction transcendante, [...] elle ne peut reconnaître la contingence de sa propre structure qu'en désavouant la possibilité de toute altération substantielle dans son champ d'opération » (J. Butler, *Antigone : la parenté*

le jeu symbolique, à l'instar de la constitution chez Merleau-Ponty, a lui aussi tendance à se figer et à s'arrêter, tendance qui complète et perpétue l'illusion de présence produite par l'ordre imaginaire. Les liens entre l'imaginaire et le symbolique se résument de la façon suivante :

Tout part de la possibilité de nommer, qui est à la fois destruction de la chose et passage de la chose au plan symbolique, grâce à quoi le registre proprement humain s'installe. C'est de là que se produit, de façon de plus en plus compliquée, l'incarnation du symbolique dans le vécu imaginaire. Le symbolique modèlera toutes les inflexions que, dans le vécu de l'adulte, peut prendre l'engagement imaginaire, la captation originaire. [...]

Pour l'enfant il y a d'abord le symbolique et le réel, contrairement à ce qu'on croit. Tout ce que nous voyons se composer, s'enrichir et se diversifier dans le registre de l'imaginaire part de ces deux pôles. Si vous croyez que l'enfant est plus captif de l'imaginaire que du reste, vous avez raison en un certain sens. L'imaginaire est là. Mais il nous est absolument inaccessible. Il ne nous est accessible qu'à partir de ses réalisations chez l'adulte³⁴.

Non seulement le symbolique stabilise l'imaginaire, mais il est également le seul à nous y donner accès, de sorte que l'imaginaire lui-même s'avère être un *mythe*. Certes, c'est un mythe fondateur, mais il n'est rendu possible que grâce à l'ordre symbolique, qui le re-constitue a posteriori³⁵. L'imaginaire a une réalité dans la vie du sujet, mais ce n'est pas une réalité indépendante : « C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même

entre vie et mort, trad. fr. par G. Le Gaufey, Paris : Epel, 2003, p. 38). Selon Butler, le symbolique est une totalité d'un caractère universel, inspirée par le structuralisme de Lévi-Strauss (*Ibid.* pp. 49–52). Elle résume : « Le symbolique pourrait être compris comme une certaine forme de tombe qui n'éteint pas tout à fait ce qui reste malgré tout vivant et pris dans ses filets, un endroit où Antigone, déjà à demi morte à l'intelligible, est obligée de ne pas survivre. Dans cette lecture, le symbolique s'empare ainsi d'Antigone, et bien qu'elle se suicide dans cette tombe, la question reste de savoir si elle peut ou non indiquer un au-delà du symbolique » (*Ibid.*, pp. 52–53). Butler fait référence au Séminaire de Lacan sur l'éthique de la psychanalyse, qui traite l'*Antigone* de Sophocle (S-VII, pp. 285–333), et nous voyons ici clairement que le symbolique en soi, étant le registre de la Loi, ne garantit en rien la liberté. Il nous semble cependant que s'il y a de la place chez Lacan pour un changement radical du sujet et pour un rappel du caractère contingent de la réalité, c'est du côté du symbolique qu'il faut les chercher.

³⁴ S-I, p. 244.

³⁵ S-I, pp. 248–249.

une réalité vérifiée³⁶.» Ou encore : «C'est aussi précocement que vous pouvez le concevoir que l'expérience imaginaire s'inscrit dans le registre de l'ordre symbolique³⁷.»

En résumé : le symbolique est la condition de l'impasse imaginaire, du blocage, de la captation, mais il peut aussi, si le sujet assume l'absence par un jeu constant, lui proposer une manière de ranimer sa constitution de soi et du monde. C'est donc dans le symbolique, plus que dans l'imaginaire, que nous pouvons retrouver la problématique merleau-pontienne de la constitution, avec ses deux pôles. Et pourtant, c'est toujours par rapport à l'ordre imaginaire que l'action du symbolique décide si le sujet reste captif de ses «fausses» constructions, ou s'il en sort en jouant le jeu infini de constitution. Comment les rapports qui existent entre l'ordre imaginaire et l'ordre symbolique peuvent-ils à présent apporter un éclairage sur la problématique de la constitution chez Merleau-Ponty ?

LE PRÉ-OBJECTIF EN QUESTION

Nous avons vu comment Merleau-Ponty tente de découvrir une couche pré-objective, d'abord de la vision, puis de la parole. Dans le premier cas, il trouve la vision pré-objective dans un regard intérieur, toujours ouvert à l'acquisition de nouveaux «objets» et à de nouvelles habitudes. L'aveugle est la figure «empirique» qui incarne ce regard. Dans le deuxième cas, il trouve la parole pré-objective dans une parole parlante qui rompt le silence primordial en le traduisant en mots. L'enfant, l'amoureux, l'homme primitif, l'écrivain, l'artiste et le philosophe sont les figures qui incarnent cette parole. Dans le premier cas, la «vision» primordiale est opposée à la cécité psychique de Schneider, mais aussi, implicitement, à la vision de l'attitude naturelle, qui oublie sa propre perspective au profit de l'objet perçu. Dans le deuxième cas, la parole parlante est explicitement opposée à la parole quotidienne, dite «parlée», qui se contente de l'acquis, de paroles déjà prononcées. Nous avons constaté également qu'il n'y a pas chez Merleau-Ponty de différence

³⁶ S-II, p. 285.

³⁷ S-II, p. 299.

tranchante entre le voir et le parler, les deux étant des formes d'expressions qui tendent à se figer. La tâche de la phénoménologie est donc de réveiller, voire de ressusciter leur capacité constituante, en plongeant dans leur origine pré-objective.

S'agit-il de ranimer l'ex-pression qui est déjà une certaine manière d'objectivation (car autrement, comment y aurait-il un pôle objectivé ?), ou de revenir à la zone opaque qui la soutient ? La différence entre le sujet phénoménologique et le sujet empirique tient-elle en ceci que le premier poursuit sans cesse ce travail en gardant le contact avec la couche pré-objective, tandis que le second est bloqué dans l'attitude naturelle qui se contente de l'acquis objectivé ? Ou tient-elle dans ce qui sépare une constitution pré-objective, non déterminante, d'une constitution objective et trop déterminante ? Merleau-Ponty tend pourtant à assimiler ces deux conceptions : d'une part, il considère l'attitude « phénoménologique » ou primordiale comme une constitution pré-objective *et* continue ; d'autre part, il considère l'attitude empirique comme une constitution trop objectivante *et* bloquée. Cette assimilation est-elle nécessaire ? Ne contredit-elle pas l'aspect *personnel* de la constitution, son recours perpétuel au monde objectif, visant justement à sortir de l'anonymat pré-personnel ? N'y a-t-il pas un sujet capable d'objectiver sans rester bloqué dans ses objectivations ?

La conception lacanienne nous apporte peut-être une solution, mais à la condition de renoncer, en un sens, à la couche *pré-objective*, si chère à Merleau-Ponty. Car si l'expérience vécue est imprégnée d'objectivité – ce qu'en fin de compte admet également Merleau-Ponty, ne serait-ce que d'une façon ambiguë – la distinction tranchante entre pré-objectif et objectif doit se transformer ou plutôt se compléter par une autre distinction, permettant de mieux comprendre la constitution d'objets, tout en maintenant son ambiguïté.

Nous avons commencé à voir comment et l'imaginaire et le symbolique manifestent une constitution accompagnée par un blocage dans le monde « objectif », de sorte que constitution et blocage vont toujours de pair. Pourtant, chacun de ces ordres présente des enjeux différents. Le stade du miroir mène à une captation, à un blocage qui semble être une impasse. L'ordre symbolique représente l'accomplissement et le prolongement de cette impasse, mais en même temps il peut en être l'issue, non pas en atteignant « réellement » un monde pré-objectif, mais en

assumant l'absence qui rend le monde objectif possible. Afin de saisir en quoi cette proposition diffère de la conception merleau-pontienne, comparons la façon dont Lacan et Merleau-Ponty se réfèrent à la dialectique hégélienne/sartrienne du maître et de l'esclave.

Tandis que pour le phénoménologue, cette dialectique s'effectue autour du pôle objectivé de l'ordre du désir, ordre pourtant censé rester pré-objectif, pour le psychanalyste, elle débouche sur une *solution* qui la dépasse : « La structure de départ de cette dialectique hégélienne apparaît donc sans issue. Vous voyez par là qu'elle n'est pas sans affinité avec l'impasse de la situation imaginaire. Pourtant, cette situation va se dérouler. Son point de départ est mythique, puisque imaginaire. Mais ses prolongements nous introduisent dans le plan symbolique³⁸. » C'est l'ordre symbolique qui permet de dépasser les rapports de fascination et de désir objectivé que nous avons rencontrés chez Merleau-Ponty, et ce n'est pas par hasard que Lacan critique la version sartrienne de cette dialectique : « Mais il s'ensuit que Sartre ne s'aperçoit pas que le champ intersubjectif ne peut pas ne pas déboucher sur une structuration numérique, sur le trois, sur le quatre, qui sont nos repères dans l'expérience analytique. Ce symbolisme, si primitif soit-il, nous met tout de suite sur le plan du langage, pour autant que, en dehors de ça, pas de numération concevable³⁹. »

Pour Merleau-Ponty, le retour au *corps* comme *pré-objectif* permettait de sortir de l'impasse sartrienne. Pour Lacan, c'est le *langage*, en ce qu'il nous ramène à la *pluralité*, à ce qui va au-delà du rapport *duel*, atteignant ainsi l'intersubjectivité au sens large⁴⁰. Chez Lacan, cette dialectique commence par le *regard* pour arriver à la *parole*. Chez Merleau-Ponty, au contraire, la vision incite à revenir à une vue intérieure, kinesthésique et pré-objective. Chez Lacan, rien ne double de l'intérieur la vision primordiale du stade du miroir, vision qui est toujours déjà, en un sens, objectivée⁴¹. Par conséquent, on est obligé de passer de cette vision de l'ordre imaginaire à la parole de l'ordre symbolique : c'est le langage, et

³⁸ S-I, p. 248.

³⁹ S-I, pp. 249–250.

⁴⁰ Nous traiterons de la question d'autrui chez Merleau-Ponty et Lacan au chapitre suivant.

⁴¹ Lacan nuancera cette position dans S-XI. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

non le corps, qui est « libérateur ». Ce « passage » n'en est pourtant pas un, car l'imaginaire n'est vu que déjà du point de vue symbolique : « Si vous y regardez de près, ce domaine du symbolique n'est pas dans un simple rapport de succession avec le domaine imaginaire dont le pivot est la relation intersubjective mortelle. Nous ne passons pas de l'un à l'autre par un saut qui irait de l'antérieur au postérieur, à la suite du pacte et du symbole. En fait, le mythe lui-même n'est concevable que cerné déjà par le registre du symbolique [...] »⁴².

C'est donc la question du caractère langagier ou non langagier de la vision originaire qui divise Merleau-Ponty et Lacan. Mais, pour le psychanalyste, il ne s'agit pas pour autant d'une vision et d'une parole exclusivement objectives. Car le même manque qui déclenche le stade du miroir conditionne également le symbolique. C'est précisément par le déchirement interne, par la béance de l'ordre imaginaire qu'« a pu entrer le monde supra-naturel du symbolique »⁴³. Si, chez l'animal, l'imaginaire est « complet » et « réussi », de sorte qu'il ne fait qu'un avec la nature, « ce qui est nouveau dans l'homme, c'est que quelque chose est déjà assez ouvert, imperceptiblement dérangé dans la coaptation imaginaire, pour que puisse s'insérer l'utilisation symbolique de l'image. Il faut supposer chez lui une certaine béance biologique, celle que j'essaie de définir quand je vous parle du stade du miroir. La captation totale du désir, de l'attention, suppose déjà le manque »⁴⁴.

C'est le manque de l'ordre imaginaire qui rend possible le jeu d'absence et de présence de l'ordre symbolique. C'est un manque imaginaire primordial qui toutefois n'existe pas indépendamment du symbolique, à travers lequel il est perçu. La béance de l'imaginaire incite à l'identification spatiale, et celle-ci, n'étant d'abord qu'instantanée, a besoin du symbolique – du langage – pour trouver sa stabilité temporelle. C'est cette fixation dans les catégories langagières, objectives, qui permet à la fois le *retour* à l'identification et l'*accumulation* des identifications : « La fonction symbolique se présente comme un double mouvement dans le sujet : l'homme fait un objet de son action, mais pour rendre à celle-ci en temps voulu sa place fondatrice. Dans cette équivoque, opérante à

⁴² S-I, pp. 248–249.

⁴³ S-I, p. 243.

⁴⁴ S-II, p. 371.

tout instant, gît tout le progrès d'une fonction où alternent action et connaissance⁴⁵.»

C'est ainsi que Lacan explique la *sédimentation*, la création du monde objectif qui est en œuvre dans toute action, à l'origine de l'équivoque humaine, de l'ambiguïté de la constitution, où se mêlent déjà connaissance et action, réflexion et vie. Cette ambiguïté et cette sédimentation sont bien parallèles à celles que l'on trouve chez Merleau-Ponty, mais ce dernier, en mettant l'accent sur le pré-objectif, rend difficile la tâche de comprendre comment cette atmosphère pré-objective et corporelle se sédimente et arrive au pôle acquis. Existe-t-il une sédimentation pré-objective, ou la sédimentation est-elle déjà une explicitation, déjà une détermination qui est une forme (ayant divers degrés) d'objectivation, comme nous avons tenté de le montrer ?

Le pré-personnel et le personnel, le pré-objectif et l'objectif, l'irréfléchi et le réfléchi trouvent ensemble leur place dans une dialectique de constitution réciproque, selon la notion lacanienne de sédimentation. La parole est fondée par le pré-personnel, le pré-objectif et l'irréfléchi, mais tout en les *créant* comme tels, car aucun d'entre eux ne parviendrait sans elle à se dépasser. La parole seule détient le pouvoir de sédimentation, projection et constitution. C'est à elle que revient la vraie fonction créatrice, c'est elle qui nous donne accès aux choses mêmes :

La parole n'a jamais un seul sens, le mot un seul emploi. Toute parole a toujours un au-delà, soutient plusieurs fonctions, enveloppe plusieurs sens. Derrière ce que dit un discours, il y a ce qu'il veut dire, et derrière ce qu'il veut dire, il y a encore un autre vouloir-dire, et rien n'en sera jamais épuisé – si ce n'est qu'on arrive à ceci que la parole a fonction créatrice, et qu'elle fait surgir la chose même, qui n'est rien d'autre que le concept.

Rappelez-vous ce que Hegel dit du concept – *Le concept, c'est le temps de la chose*. Certes, le concept n'est pas la chose en ce qu'elle est, pour la simple raison que le concept est toujours là où la chose n'est pas, il arrive pour remplacer la chose [...]. Qu'est-ce qui peut être là, de la chose ? Ce n'est ni sa forme, ni sa réalité, car, dans l'actuel, toutes les places sont prises. Hegel le dit avec une grande rigueur – le concept est ce qui fait que la chose est là, tout en n'y étant pas⁴⁶.

Nous voyons ici donc la grande divergence des deux auteurs sur la question du « primat » : langage et parole pour l'un, perception pour

⁴⁵ E, p. 285.

⁴⁶ S-I, p. 267.

l'autre. Mais la différence est-elle si grande? Oui et non. La présence et l'absence de la chose trouvent chez Lacan leur équilibre créateur dans le concept, ce qui n'est pas très loin de l'idée merleau-pontienne du travail constitutif, du mouvement de l'existence, au moins chez le sujet phénoménologique. Reste que Merleau-Ponty vise le « silence primordial », la *source* du langage. Lacan n'ignore pas ce domaine. Mais pour lui, il correspond, d'une part, au pré-verbal, appartenant au préconscient, et, d'autre part, au réel.

En ce qui concerne le pré-verbal, Lacan tente de minimiser le rôle qu'il joue dans l'analyse : « C'est la somme des impressions, internes ou externes, des informations que le sujet reçoit du monde où il vit, des relations naturelles qu'il a avec lui [...]. Là-dedans, le sujet est la poupée infantile qu'il a été, il est l'objet excrémental, il est égout, il est ventouse. L'analyse nous a appelé à explorer ce monde imaginaire, qui participe d'une espèce de poésie barbare, mais elle n'a pas du tout été la première à le faire sentir, ce sont certaines œuvres poétiques⁴⁷. » Si ce monde est proche du monde perceptif décrit par Merleau-Ponty, ce qui semble gêner Lacan, c'est la passivité dans laquelle le pré-verbal laisse le sujet, justement à cause de son caractère non langagier. L'analyse s'efforce de trouver la structure *langagière* de la subjectivité, et dès lors, même si elle reconnaît l'existence du pré-verbal, elle n'a pas grand-chose à en dire : « Donc, ce monde préconscient, toujours prêt à sortir au jour de la conscience, à la disposition du sujet, sauf contre-ordre, ce monde, je n'ai jamais dit qu'il avait en lui-même une structure de langage. Je dis, parce que c'est l'évidence, qu'il s'y inscrit, qu'il s'y refond. Mais il garde ses voies propres, ses communications particulières. Et ce n'est pas à ce niveau que l'analyse a apporté sa découverte essentielle⁴⁸. »

Le pré-verbal en tant que préconscient est accessible au sujet et ne lui pose pas de problème⁴⁹. C'est un autre domaine, l'ordre du *réel*, qui lui présente une altérité radicale, refoulée. Et c'est ce domaine qui intéresse

⁴⁷ S-III, p. 185.

⁴⁸ S-III, p. 186.

⁴⁹ On aurait voulu en savoir un peu plus sur les « communications particulières » de ce domaine, mais Lacan n'explicite pas son propos. Il nous semble que la phénoménologie merleau-pontienne pourrait enrichir la compréhension des rapports entre le pré-verbal et le verbal. Car comme nous tentons de montrer, le premier est tout autant loin d'être entièrement accessible au sujet, que de le laisser dans une passivité absolue.

Lacan. Comme son nom ne l'indique pas, il est loin d'être à portée de main, car lui aussi est une sorte de mythe : «Le réel, ce n'est pas pour rien qu'il est toujours en arrière-plan, et que je ne vous le désigne jamais directement dans ce que nous commentons ici. Il est justement, à proprement parler, exclu⁵⁰.»

Nous avons vu comment, dans la « constitution » pré-objective décrite par Merleau-Ponty, aussi longtemps qu'elle n'est pas « dérangée » par l'objectivation, règne une harmonie étrange entre les différents pôles de l'existence. Et c'est justement cette harmonie en tant que *totalité*, en tant que parfaite, qui d'après Lacan fait l'incommunicabilité de cet ordre. Le réel ne manque de rien, et c'est pour cette raison même qu'il a besoin de la médiation symbolique : «[...] ce réel, nous n'avons aucun autre moyen de l'appréhender – sur tous les plans, et pas seulement sur celui de la connaissance – que par l'intermédiaire du symbolique. Le réel est absolument sans fissure⁵¹.» Or pour Lacan, le manque, l'absence et l'altérité font partie de la condition humaine. Le réel, ou du moins le réel « pur », n'a donc rien d'humain : «Les étoiles sont réelles, intégralement réelles, en principe, il n'y a chez elles absolument rien qui soit de l'ordre d'une altérité à elles-mêmes, elles sont purement et simplement ce qu'elles sont. Qu'on les retrouve toujours à la même place, c'est une des raisons qui font qu'elles ne parlent pas⁵².»

Un être qui parle est un être en manque, un être qui n'est pas « intégralement » réel, mais doté d'autres dimensions : imaginaire et symbolique. Quelle place occupe donc le réel chez l'homme ? Pour Lacan, même si le réel existe, le drame humain ne se joue pas dans cet ordre, mais « au niveau du surgissement du symbole. [...] Ce que vous connotez comme présence, vous le mettez sur le fond de son inexistence possible. [...] Il n'est pas du tout question de dire que le réel n'existait pas avant. Mais rien n'en surgit qui soit efficace dans le champ du sujet⁵³. » Lacan nous met donc en garde contre la tendance à considérer le réel comme une chose primordiale, comme une « chose même » à laquelle il faudrait revenir : cette « chose » ne peut être abordée que par le biais du symbolique. Il s'attaque d'ailleurs sévèrement à la psychologie existentialiste

⁵⁰ S-I, p. 230.

⁵¹ S-II, p. 122.

⁵² S-II, p. 278.

⁵³ S-II, p. 256.

américaine et à la *Daseinsanalyse* de Binswanger, qui conduisent à une telle conception : « C'est pourquoi rien ne saurait plus égarer le psychanalyste que de chercher à se guider sur un prétendu contact éprouvé de la réalité du sujet. Cette tarte à la crème de la psychologie intuitionniste, voire phénoménologique, a pris dans l'usage contemporain une extension bien symptomatique de la raréfaction des effets de la parole dans le contexte social présent⁵⁴. »

Est-ce la fin annoncée de l'idée d'une phénoménologie retournant au contact naïf avec le monde ? Quels sont les rapports entre « la réalité du sujet » et sa phénoménalité ? Rappelons tout d'abord que Merleau-Ponty envisage lui-même la possibilité que la phénoménologie ne s'avère être qu'un mythe ou une mode, en ajoutant toutefois : « Même s'il en était ainsi, il resterait à comprendre le prestige de ce mythe et l'origine de cette mode, et le sérieux philosophique traduira cette situation en disant que *la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique*⁵⁵ ». C'est donc moins la réalité effective du contact naïf en soi qui compte pour Merleau-Ponty que le mouvement déclenché par sa quête, mouvement (dans tous les sens du terme) qui devient de plus en plus conscient de lui-même, peut-être aussi plus conscient de l'impossibilité de cette quête, en même temps que de la nécessité de la poursuivre.

Lacan évoque par ailleurs l'apparition du réel dans la vie du sujet, même si ce n'est que dans l'image angoissante ou *unheimlich*, comme dans le cas du rêve freudien de l'injection d'Irma⁵⁶, avec le surgissement de « l'image terrifiante, angoissante, de cette vraie tête de Méduse », qui est « la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer⁵⁷ ». Ces trois « objets primitifs » que sont l'organe féminin, la bouche et la mort sont

⁵⁴ E, p. 252.

⁵⁵ PhP, p. II.

⁵⁶ Cf. S. Freud, *Œuvres complètes IV – L'interprétation du rêve*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 2003, pp. 142–153.

⁵⁷ S-II, p. 196.

en effet irreprésentables, et lorsqu'ils apparaissent néanmoins, c'est par « la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence⁵⁸ ».

Si Lacan admet la possibilité d'une sorte de contact « naïf » ou « direct » avec le monde, il s'agit d'un contact avec l'*absence* de ce monde : avec ce qui *précède* et crée le monde (l'organe féminin), avec ce qui vient *après* le monde (la mort), ou encore avec ce qui *crée* le monde *en permanence* (la bouche, la parole). Nous sommes ici en présence des cas limites, des « objets » qui se trouvent à la limite de la vie et qui ne doivent jamais, en tant que tels, être objectivés⁵⁹.

Nous trouvons donc bien chez Lacan un champ « primordial » qui pourrait le rapprocher de la théorie merleau-pontienne, à la condition toutefois d'en souligner l'absence comme caractéristique propre, incontournable, qui seul nous donne accès au monde en premier lieu, par le biais de l'ordre symbolique. Afin de mieux concevoir les liens qui existent entre cette absence constitutive du réel et le domaine pré-objectif chez Merleau-Ponty, retournons à présent à la *Phénoménologie de la perception* et au chapitre sur le cogito cartésien.

LA DOUBLE PAROLE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE (2)

Nous avons cerné jusqu'ici trois oppositions qui caractérisent l'acte constitutif chez Merleau-Ponty : l'opposition entre le sujet phénoménologique et le sujet empirique d'abord, l'opposition entre l'acte d'acquisition (constitution) et l'acquis (constitué, objectivé) ensuite, et enfin l'opposition entre le pré-objectif et l'objectif. Ces trois distinctions, pourtant ambiguës et entremêlées, apparaissent au passage suivant : « Nous sommes invités à retrouver sous la pensée qui jouit de ses acquisitions et n'est qu'une halte dans le processus indéfini de l'expression, une

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Le réel occupera une place de plus en plus importante dans la théorie lacanienne, à partir du début des années 1960, avec la notion de l'objet *a*. Pourtant, ce réel est « ce que le sujet est condamné à manquer » (S-XI, p. 39), c'est « un réel qui se dérobe » (S-XI, p. 52), de sorte que ce « manque-à-être » reste par principe insaisissable.

pensée qui cherche à s'établir et qui n'y parvient qu'en ployant à un usage inédit les ressources du langage constitué. Cette opération doit être considérée comme un fait dernier, puisque toute explication qu'on voudrait en donner [...] consisterait en somme à la nier⁶⁰.»

Ce passage contient toute la problématique de la *Phénoménologie de la perception*, tous ses enjeux, tous ses risques. Nous y retrouvons les trois couples que nous venons de mentionner. D'abord, Merleau-Ponty nous invite à découvrir une pensée primordiale en dessous de la pensée objective, mais on ne sait pas qui est visé par ce « nous », à qui s'adresse cette invitation, enfin qui est en mesure d'atteindre cette pensée primordiale : le sujet de la phénoménologie ou le sujet empirique, percevant effectivement et quotidiennement ? Merleau-Ponty affirme ensuite que seule cette pensée primordiale est une *création*, tandis que la pensée dérivée « jouit de ses acquisitions », elle constitue une *halte* dans le processus continu d'expression : elle est donc pensée *en blocage*. Mais comment cette halte est-elle possible en premier lieu ? N'est-elle pas nécessaire pour toute sédimentation, la question étant alors de savoir comment trouver la bonne *durée* de cette halte ? Finalement, cette pensée primordiale est une « expression indéfinie », à savoir une pensée pré-objective, qui, en tant que telle, ne peut être expliquée, au risque de se trouver objectivée. Mais quel accès y avons-nous et quel rôle peut-elle jouer dans la théorie si elle ne peut même pas être thématisée ?

Toutes ces questions nous renvoient à l'ambiguïté qui, nous l'avons déjà vu, caractérise le statut descriptif de la phénoménologie. Tantôt on a l'impression que la pensée primordiale *est toujours déjà là* comme le soubassement de chaque pensée empirique, et que la tâche de la phénoménologie consisterait simplement à la dévoiler et à la décrire. Tantôt on a l'impression que c'est une pensée à *réveiller*, voire à *créer*, à reconstituer, après qu'elle a été refoulée par la pensée objective qui dès lors *se fige*, et que la tâche de la phénoménologie serait par conséquent tant descriptive et théorique que pratique et quasi thérapeutique. Elle s'adresserait alors non seulement à l'attitude naturaliste de la science, mais aussi à l'attitude naturelle du sujet empirique.

Cette ambiguïté se manifeste par l'oscillation de Merleau-Ponty entre la description neutre du domaine pré-objectif et l'idée, en forme d'aveu,

⁶⁰ PhP, pp. 446–447.

que ce domaine est encore à réveiller : « Exprimer, ce n'est pas substituer à la pensée neuve un système de signes stables auxquels soient liées des pensées sûres, c'est s'assurer, par l'emploi des mots déjà usés, que l'intention neuve reprend l'héritage du passé, c'est d'un seul geste incorporer le passé au présent et souder ce présent à un avenir, ouvrir tout un cycle de temps où la pensée "acquise" demeurera présente à titre de dimension, sans que nous ayons besoin désormais de l'évoquer ou de la reproduire⁶¹. » On pourrait en déduire que l'expression se fait toute seule, utilisant la dimension temporelle d'une façon ouverte et dynamique ; hélas, Merleau-Ponty se voit obligé d'ajouter : « Nous sommes, comme disait Proust, juchés sur une pyramide de passé, et si nous ne le voyons pas, c'est que nous sommes obsédés par la pensée objective⁶². » C'est toujours le mot « obsédé » qui revient, se référant à ce « nous » qui renvoie au *On* heideggerien, à l'attitude naturelle qui nous caractérise tous en tant que sujets empiriques. On passe donc de la description de ce qu'est « vraiment » l'expression à un blocage dans l'exprimé, et bien que ce passage suscite moult questions sur la façon de *réveiller* cette pensée objective, Merleau-Ponty se contente d'affirmer sèchement que la « parole prosaïque et en particulier la parole scientifique est un être culturel qui a la prétention de traduire une vérité de la nature en soi. On sait qu'il n'en est rien⁶³ ». Or s'il n'en est rien, et si « on le sait », pourquoi est-il si dur de le constater ?

Nous avons vu comment l'intellectualisme et l'empirisme d'abord, la pathologie ensuite, illustraient le blocage dans le constitué, avant de céder la place au sujet empirique, avec sa parole parlée, secondaire. La difficulté qu'éprouve Merleau-Ponty à cerner le domaine « empirique », difficulté qui se cache derrière le masque de la critique méthodologique ou de la description des cas pathologiques, semble correspondre à l'hésitation de l'auteur entre les deux conceptions de la phénoménologie déjà évoquées : la phénoménologie comme méthode purement descriptive et théorique, et la phénoménologie qui réveille la conscience, à vocation pratique et quasi thérapeutique. Cette hésitation apparaît dans le passage suivant : « Il n'y a pas d'analyse qui puisse rendre clair le langage et l'étaler devant

⁶¹ PhP, pp. 449–450.

⁶² PhP, p. 450.

⁶³ PhP, p. 448.

nous comme un objet. L'acte de parole n'est clair que pour celui qui effectivement parle ou écoute, il devient obscur dès que nous voulons expliciter les raisons qui nous ont fait comprendre ainsi et non autrement. On peut dire de lui ce que nous avons dit de la perception et ce que Pascal dit des opinions : dans les trois cas, c'est la même merveille d'une clarté de première vue qui disparaît dès qu'on veut la réduire en ce qu'on croit être ces (*sic*) éléments composants. Je parle et, sans aucune ambiguïté, je me comprends et je suis compris, je ressaisis ma vie et les autres la ressaisissent⁶⁴. »

C'est contre la *méthode*, qui tente de réduire le langage à un objet, que Merleau-Ponty nous met en garde ici. L'idéal de clarté qu'elle vise, et qu'elle manque, peut être atteint – et très facilement ! – par l'*usage* même des mots. Dès qu'on essaye d'analyser cet usage, d'y *réfléchir*, on plonge dans l'embarras et dans les ténèbres. La fameuse ambiguïté de la perception et du langage ne pose pas de problème et ne mène pas au blocage tant qu'on se contente de percevoir et de parler sans trop y penser. Comme chez Heidegger, le monde de la praxis est présenté comme un monde non problématique : « Le mot n'a jamais été inspecté, analysé, connu, constitué, mais happé et assumé par une puissance parlante, et, en dernière analyse, par une puissance motrice qui m'est donnée avec la première expérience de mon corps et de ses champs perceptifs et pratiques. Quant au sens du mot, je l'apprends comme j'apprends l'usage d'un outil, en le voyant employer dans le contexte d'une certaine situation⁶⁵. » Seulement, tout comme chez Heidegger, on a l'impression qu'il ne s'agit pas de n'importe quel usage, mais d'un usage originaire, primordial, révolu. Car sinon, pourquoi évoquer la parole parlée, le blocage dans le constitué ? Pourquoi dire que nous sommes obsédés par la pensée objective ? Est-ce uniquement la *méthode* qui « se trompe » en réduisant le langage à un objet, tandis que, comme l'affirme Wittgenstein, le langage lui-même, dans son usage empirique, marche très bien tout seul ?

Nous revenons toujours en fin de compte à la même question : Qui ? Qui est le sujet phénoménologique ? Qui est le sujet empirique ? Qui est le sujet de la phénoménologie ? Les distinctions que nous propose

⁶⁴ PhP, pp. 448–449.

⁶⁵ PhP, p. 462.

Merleau-Ponty semblent se dérouler sur plusieurs niveaux qui ne sont pas toujours compatibles, comme si la *Phénoménologie de la perception* cachait plusieurs intentions contradictoires. Merleau-Ponty semble pencher tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre, et cette ambiguïté, pourtant cruciale pour la compréhension de cet ouvrage, se perd en une confusion des notions en question.

Merleau-Ponty a beau s'efforcer de dissiper cette confusion, de réconcilier ses différentes tentatives, elle ne cesse de se propager vers d'autres distinctions problématiques, par exemple entre le cogito parlé et le cogito tacite :

Le *Cogito* que nous obtenons en lisant Descartes, [...] c'est donc un *Cogito* parlé, mis en mots, compris sur des mots et qui, pour cette raison même, n'atteint pas son but, puisqu'une partie de notre existence, celle qui est occupée à fixer conceptuellement notre vie et à la penser comme indubitable, échappe à la fixation et à la pensée. Allons-nous conclure de là que le langage nous enveloppe, que nous sommes menés par lui comme le réaliste croit être déterminé par le monde extérieur ou le théologien conduit par la Providence ? Ce serait oublier la moitié de la vérité. Car enfin les mots, et par exemple le mot « Cogito », le mot « sum » peuvent bien avoir un sens empirique et statistique, il est vrai qu'ils ne visent pas directement mon expérience et fondent une pensée anonyme et générale, mais je ne leur trouverais aucun sens, pas même dérivé et inauthentique, et je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le Cogito parlé ne rencontrait en moi un Cogito tacite. C'est ce Cogito silencieux que Descartes visait en écrivant les *Méditations*⁶⁶.

Merleau-Ponty reproduit ici sa démarche classique : double réfutation de la théorie intellectualiste et de la théorie empiriste, suivie par la description de leur « solution » dans le *contact* avec les choses. Ce contact, ce cogito tacite, est le soubassement de la pensée et du cogito empiriques. Mais si le cogito tacite est présenté ici d'une manière neutre, comme une « chose même » atteinte par la phénoménologie, il nous semble que cette neutralité masque la difficulté plutôt qu'elle ne l'éclaire. Le cogito tacite est-il en effet un mythe créé par la thématization et par la parole, ou est-il *l'acte même* de thématization et de parole (parlante) ? La réponse de Merleau-Ponty semble fort ambiguë : « Le Cogito tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se connaît que dans les situations limites où il est menacé : par

⁶⁶ PhP, pp. 460–461.

exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur moi. Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé⁶⁷.» L'alternative ici est exactement la même que l'alternative réfléchi/irréfléchi : tantôt on a l'impression que l'irréfléchi *est créé* par le réfléchi comme son propre mythe fondateur, tantôt il semble que l'irréfléchi *précède* effectivement le réfléchi, ce dernier ne faisant que le dévoiler, l'exprimer et l'expliciter.

Ceci nous ramène à la grande question de la phénoménologie : consiste-t-elle en un *retour* à l'expérience vécue ou en la *création* d'une telle expérience comme supposition, comme mythe fondateur ? Merleau-Ponty emprunte à Heidegger le terme d'angoisse de la mort et à Sartre celui de regard d'autrui pour présenter deux cas limites où, comme nous l'avons vu dans notre introduction, le sujet empirique devient d'un seul coup un sujet transcendantal ou un spectateur de sa propre existence. Mais cette « réduction phénoménologique », effectuée par le sujet empirique même, ne le mène qu'au silence, qu'à l'annihilation de sa propre existence. Une autre façon, moins heideggerienne, d'interpréter ces situations de menace consisterait à dire qu'il est question du maintien de l'*équilibre* entre le pôle pré-objectif et le pôle objectif de l'existence, comme nous l'avons vu en ce qui concernait la distinction entre le pré-personnel, le personnel et l'impersonnel. Dans ce cas, c'est davantage par l'*action* ou par le *geste* silencieux que par la *vision* ou par la *parole*, que le domaine du cogito tacite pourrait être atteint. Quoi qu'il en soit, il y a un gouffre entre la description phénoménologique, voyante et parlante, et ce qu'elle est censée décrire, et, par conséquent, le rapport entre la méthode et l'objet (sujet) de recherche reste obscur⁶⁸.

Merleau-Ponty préfère laisser ouverte la question de savoir si le cogito tacite est un acte (ou attitude) de constitution ou un mythe créé par la réflexion :

Ainsi le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens.

⁶⁷ PhP, p. 462.

⁶⁸ Ce n'est donc pas un hasard si la *Phénoménologie de la perception* se termine par une citation de *Pilote de Guerre*, précédée de cette explication : « Mais c'est ici qu'il faut se taire, car seul le héros vit jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde, et il ne convient pas qu'un autre parle en son nom » (PhP, p. 520). Mais ce héros parle-t-il jamais ? Et quel accès parlant avons-nous à ses actes ?

[...] Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent, il se trouve à l'intersection de plusieurs comportements, il est, même une fois « acquis », aussi précis et aussi peu définissable que le sens d'un geste⁶⁹.

Le *cogito* tacite, que Merleau-Ponty décrit comme une « prise glissante », n'est pas encore une constitution mais un pressentiment de constitution, une pré-constitution. Nous sommes ici en présence d'une version de la synthèse passive husserlienne, qu'on aurait tort d'assimiler à la réceptivité kantienne. Il est question du *sens radicalement neuf* qui « jaillit » dans une totalité non thétique. Autrement dit : la synthèse passive, le *cogito* tacite ne s'oppose pas chez Merleau-Ponty à une synthèse active, au *cogito parlant*, mais au *cogito parlé*, lequel utilise déjà les « acquisitions » du *cogito* tacite. Les rapports entre activité et passivité se renversent alors : « Avoir l'expérience d'une structure, ce n'est pas la recevoir passivement en soi : c'est la vivre, la reprendre, l'assumer, en retrouver le sens immanent⁷⁰. » Pour Merleau-Ponty, le sujet transcendantal actif et le sujet primordial « passif » ne font qu'un, et chaque constitution de l'ordre du « jugement » ou de la « validation » est tenue pour dérivée et parlée, « passive » au mauvais sens du terme. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty n'estime pas qu'il est contradictoire de dire qu'il y a une parole parlante pré-objective, le sens s'instituant dans et par le corps, avant toute objectivation ultérieure. Or *quand l'objectivation même a-t-elle lieu ?* Tantôt il semble qu'objectivation vaut constitution et perception : « Puisque la perception est l'initiation au monde et que, comme on l'a dit avec profondeur, "il n'y a rien avant elle qui soit esprit", nous ne pouvons mettre en elle des relations objectives qui ne sont pas encore constituées à son niveau⁷¹. » Tantôt l'objectivation est traitée comme *blocage* de constitution, comme objectivisme, de sorte que la vraie perception doit appartenir exclusivement au domaine pré-objectif :

⁶⁹ PhP, p. 462.

⁷⁰ PhP, p. 299.

⁷¹ PhP, p. 297.

«[...] nous avons vu que la perception originaire est une expérience non-thétique, préobjective et préconsciente⁷².»

Mais le pré-objectif existe-t-il indépendamment du monde objectif? C'est ce que Merleau-Ponty nous suggère, quand il soutient que le mode d'existence du pré-objectif n'est obscur que pour la réflexion et que son sens est accessible à la perception «naïve» qui n'essaye pas de le formuler explicitement. Mais de là, nous semble-t-il, naît un conflit entre cette «synthèse passive» et la vie quotidienne de l'ego empirique : cette dernière étant caractérisée par une constitution figée et une parole parlée, la réflexion, et notamment la réflexion phénoménologique, semble nécessaire pour aider et pour réveiller l'ego empirique. Car si cette «synthèse passive» était à la base de *chaque* geste, alors toute parole parlée serait *d'emblée* parole parlante ; *toute* parole, et pas seulement la parole des figures exceptionnelles, ou celle qui a lieu dans des conditions rares.

Nous avons suggéré que la distinction faite par Lacan entre l'imaginaire et le symbolique pourrait, sinon résoudre, au moins nuancer la problématique de la distinction tranchée entre sujet primordial et sujet empirique chez Merleau-Ponty, et avec elle toutes les questions qui en découlent, notamment la question du statut de la description phénoménologique. Retournons à présent à Lacan, afin d'entrer plus avant dans sa théorie du langage.

PAROLE VIDE ET PAROLE PLEINE

De même que Merleau-Ponty fait la distinction entre parole parlante et parole parlée, de même Lacan oppose la parole *pleine* à la parole *vide*. Il ne s'agit pas toutefois de l'opposition d'une parole «phénoménale», «primordiale» ou «à l'état naissant», à une parole «empirique» ou «dérivée». La différence tient en effet davantage dans les rapports qu'elles entretiennent avec l'ordre *imaginaire*. La définition de ces deux paroles, plus particulièrement de la parole vide, nous est donnée dans le «Discours de Rome», datant de 1953 :

⁷² PhP, p. 279.

Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse.

Mais si le psychanalyste ignore qu'il en va ainsi de la fonction de la parole, il n'en subira que plus fortement l'appel, et si c'est le vide qui d'abord s'y fait entendre, c'est en lui-même qu'il l'éprouvera et c'est au-delà de la parole qu'il cherchera une réalité qui comble ce vide.

Ainsi en vient-il à analyser le comportement du sujet pour y trouver ce qu'il ne dit pas. Mais pour en obtenir l'aveu, il faut bien qu'il en parle. Il retrouve alors la parole, mais rendue suspecte de n'avoir répondu qu'à la défaite de son silence, devant l'écho perçu de son propre néant⁷³.

Nous voyons décrites ici les deux faces de la parole, comme elles apparaissent dans la psychanalyse : la parole en appelle toujours à une réponse, mais cet appel se fait à partir d'un certain *vide*. Faute de le reconnaître, et cherchant au contraire (à l'instar de Merleau-Ponty ?) un au-delà de la parole, on ne risque que d'aggraver ce vide, tout en le masquant. D'où vient ce vide ? C'est le stade du miroir, cette phase mythique, qui offre un modèle de la façon dont le sujet se constitue lui-même sur la base d'une absence, d'un manque, d'un vide, d'où l'aliénation et la frustration qui en font partie intégrante : « Cet *ego*, dont nos théoriciens définissent maintenant la force par la capacité de soutenir une frustration, est frustration dans son essence. Il est frustration non d'un désir du sujet, mais d'un objet où son désir est aliéné et qui, tant plus il s'élabore, tant plus s'approfondit pour le sujet l'aliénation de sa jouissance. Frustration au second degré donc, et telle que le sujet en ramènerait-il la forme en son discours jusqu'à l'image passivante par où le sujet se fait objet dans la parade du miroir, il ne saurait s'en satisfaire puisque à atteindre même en cette image sa plus parfaite ressemblance, ce serait encore la jouissance de l'autre qu'il y ferait reconnaître⁷⁴. »

Cette frustration n'est ni à craindre ni à apaiser. Il faut, au contraire, la dévoiler et l'utiliser dans l'analyse, afin d'y réaliser la parole pleine. A l'opposé de Merleau-Ponty, qui nous propose de réapprendre à *voir* le monde, Lacan nous présente la psychanalyse comme un (ré)apprentissage de la *parole* du sujet : « Il saisit alors la différence entre le mirage de monologue dont les fantaisies accommodantes animaient

⁷³ E, pp. 247–248.

⁷⁴ E, pp. 249–250.

sa jactance, et le travail forcé de ce discours sans échappatoire que le psychologue, non sans humour, et le thérapeute, non sans ruse, ont décoré du nom de “libre association”. Car c’est bien là un travail, et tant un travail qu’on a pu dire qu’il exige un apprentissage, et aller jusqu’à voir dans cet apprentissage la valeur formatrice de ce travail⁷⁵. »

Ce travail se fait donc à travers la parole, seul médium de l’analyse⁷⁶. C’est un travail qui s’accompagne d’une frustration causée par le vide de la parole, frustration par laquelle le sujet *découvre* ce vide et ses origines :

Ne s’agit-il pas plutôt d’une frustration qui serait inhérente au discours même du sujet ? Le sujet ne s’y engage-t-il pas dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui n’en laissent pas moins incohérente l’idée, de rectifications qui n’atteignent pas à dégager son essence, d’états et de défenses qui n’empêchent pas de vaciller sa statue, d’étreintes narcissiques qui se font souffler à l’animer, il finit par reconnaître que cet être n’a jamais été que son œuvre dans l’imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu’il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l’aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l’a toujours destinée à lui être dérobée *par un autre*⁷⁷.

Le patient essaye de reconstruire pour autrui – l’analyste – son travail constitutif, son aperception de soi, et ce faisant il découvre son aliénation fondamentale, qui remonte au stade du miroir. Cette découverte suffit-elle pour passer de la parole vide à la parole pleine ? Et qu’ont en commun ces deux paroles ? De même que Merleau-Ponty montre comment la guérison (dans le cas de l’aphonie) est possible parce que le mouvement de l’existence est toujours en œuvre, même quand il est en suspens, de même Lacan trouve dans la parole vide ce qui est propre à toute parole, à savoir la *reconnaissance* d’autrui et de soi : « Quelque vide en effet qu’apparaisse ce discours, il n’en est ainsi qu’à le prendre à sa valeur faciale : celle qui justifie la phrase de Mallarmé quand il compare l’usage commun du langage à l’échange d’une monnaie dont l’avvers comme l’envers ne montrent plus que des figures effacées et que l’on se passe de main en main “en silence”. Cette métaphore suffit à nous rappeler que la parole, même à l’extrême de son usure, garde sa valeur

⁷⁵ E, p. 248.

⁷⁶ E, p. 247.

⁷⁷ E, p. 249.

de tessère⁷⁸.» Ou encore : «Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité ; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage⁷⁹.»

La parole vide n'est donc pas complètement séparée de la parole pleine, et c'est ainsi, semble-t-il, que le passage de la première à la seconde reste toujours possible. Mais tandis que chez Merleau-Ponty la halte du mouvement de l'existence ne caractérise explicitement que les cas de pathologie extrême, la parole parlée étant présentée d'une manière ambiguë, il n'y a aucun doute chez Lacan quant à l'ampleur de cette parole vide : elle touche l'homme en tant que tel, tout au moins l'homme *moderne*. Nous avons déjà vu comment Lacan comparait la folie à la condition humaine, et nous retrouvons à présent cette comparaison avec les trois paradoxes – de la folie (psychose), du symptôme (névrose) et du sujet objectivé («normalité») – qui caractérisent les «rapports entre le langage et la parole dans le sujet».

Paradoxe de la folie : «L'absence de la parole s'y manifeste par les stéréotypies d'un discours où le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle⁸⁰.» Pour Lacan, ce n'est pas seulement la parole qui est parlée, mais le sujet même, ce qui montre la place décisive qu'il accorde à l'ordre symbolique, qui selon lui intervient dans toute perception et dans toute constitution du sujet.

⁷⁸ E, p. 251. Merleau-Ponty se réfère lui aussi à ce texte : «Distinguons l'usage empirique du langage déjà fait, et l'usage créateur, dont le premier, d'ailleurs, ne peut être qu'un résultat. Ce qui est parole au sens du langage empirique, – c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli, – ne l'est pas au regard du langage authentique. C'est, comme Mallarmé l'a dit, la pièce usée que l'on met en silence dans ma main. Au contraire la parole vraie, celle qui signifie, qui rend enfin présente l'«absente de tous bouquets» et délivre le sens captif dans la chose, elle n'est, au regard de l'usage empirique, que silence, puisqu'elle ne va pas jusqu'au nom commun» (S, p. 56). Les deux lectures que font Lacan et Merleau-Ponty de ce texte nous montrent comment la distinction lacanienne entre parole vide et parole pleine tempère la dichotomie tranchante parole parlée/parole parlante, et ceci justement parce que Lacan ne fait pas la distinction entre l'empirique et le phénoménal.

⁷⁹ E, pp. 251–252.

⁸⁰ E, p. 280.

Du symptôme ensuite : il est «le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet⁸¹ ». Le symptôme fait donc partie de l'ordre du langage, en ceci qu'il est refoulé et ambigu, et qu'il s'inscrit dans le corps même : «Symbole écrit sur le sable de la chair et sur le voile de Maïa, il participe du langage par l'ambiguïté sémantique que nous avons déjà soulignée dans sa constitution. Mais c'est une parole de plein exercice, car elle inclut le discours de l'autre dans le secret de son chiffre⁸². » Nous voyons ici très clairement ce qui à la fois sépare et rapproche Lacan et Merleau-Ponty. Les deux auteurs décrivent la constitution comme quelque chose d'ambigu, mais alors que pour Merleau-Ponty l'ambiguïté du langage n'est qu'une expression parmi d'autres de l'ambiguïté de la constitution corporelle, pour Lacan c'est l'ordre symbolique qui fonde l'ambiguïté. Il évoque ainsi la «surdétermination» du symptôme «que constitue un double sens, symbole d'un conflit défunt par delà sa fonction dans un conflit présent *non moins symbolique*⁸³ ». La structure ambiguë et sédimentée du langage sert donc de modèle pour le corps, et non l'inverse.

Le troisième paradoxe enfin : celui de l'homme moderne, normal, pour la compréhension duquel il nous semble utile de lire ce passage, long mais très clair, qui résume assez bien la théorie lacanienne de la parole dans son rapport avec l'imaginaire :

Le troisième paradoxe de la relation du langage à la parole est celui du sujet qui perd son sens dans les objectivations du discours. Si métaphysique qu'en paraisse la définition, nous n'en pouvons méconnaître la présence au premier plan de notre expérience. Car c'est là l'aliénation la plus profonde du sujet de la civilisation scientifique et c'est elle que nous rencontrons d'abord quand le sujet commence à nous parler de lui [...]

Pour en donner une formulation exemplaire, nous ne saurions trouver terrain plus pertinent que l'usage du discours courant en faisant remarquer que le «ce suis-je» du temps de Villon s'est renversé dans le «c'est moi» de l'homme moderne.

Le moi de l'homme moderne a pris sa forme, nous l'avons indiqué ailleurs, dans l'impasse dialectique de la belle âme qui ne reconnaît pas la raison même de son être dans le désordre qu'elle dénonce dans le monde.

Mais une issue s'offre au sujet pour la résolution de cette impasse où délire son discours. La communication peut s'établir pour lui valablement dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la civilisation universelle ; cette

⁸¹ *Ibid.*

⁸² E, pp. 280–281.

⁸³ E, p. 269.

communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier sa subjectivité. Il collaborera efficacement à l'œuvre commune dans son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie.

Si le sujet ne retrouvait dans une régression, souvent poussée jusqu'au stade du miroir, l'enceinte d'un stade où son *moi* contient ses exploits imaginaires, il n'y aurait guère de limites assignables à la crédulité à laquelle il doit succomber dans cette situation. Et c'est ce qui fait notre responsabilité redoutable quand nous lui apportons, avec les manipulations mythiques de notre doctrine, une occasion supplémentaire de s'aliéner, dans la trinité décomposée de l'*ego*, du *superego* et de l'*id*, par exemple.

Ici c'est un mur de langage qui s'oppose à la parole, et les précautions contre le verbalisme qui sont un thème du discours de l'homme « normal » de notre culture, ne font qu'en renforcer l'épaisseur⁸⁴.

La situation du normal ressemble à l'aliénation du fou en ceci que dans les deux cas, le sujet est parlé plutôt qu'il ne parle⁸⁵, mais – et c'est ce qui semble les différencier – le « normal » conserve au moins une partie de son pouvoir créateur, une partie de ce que Merleau-Ponty appelle le pouvoir de projection. Lacan ajoute d'ailleurs, à la suite de cette description pessimiste de l'homme moderne, une remarque plutôt « optimiste » : « Ce n'est pas dire pourtant que notre culture se poursuive dans des ténèbres extérieures à la subjectivité créatrice. Celle-ci, au contraire, n'a pas cessé d'y militer pour renouveler la puissance jamais tarie des symboles dans l'échange humain qui les met au jour. Faire état du petit nombre de sujets qui supportent cette création serait céder à une perspective romantique en confrontant ce qui n'est pas équivalent⁸⁶. »

Si nous avons trouvé chez Merleau-Ponty un petit nombre de figures d'exception pratiquant la parole parlante, Lacan nous met en garde contre la tendance « romantique », encouragée par Nietzsche ou par Heidegger, qui consiste à faire de l'authenticité l'apanage d'un petit nombre d'élus privilégiés. Car tout le progrès humain tient à son pouvoir créateur, pouvoir qui ne peut donc être attribué uniquement aux grands génies

⁸⁴ E, pp. 281–282.

⁸⁵ E, p. 283.

⁸⁶ *Ibid.*

de la culture. Lacan évite ainsi la distinction phénoménologique entre sujet et parole « authentiques » et sujet et parole « inauthentiques ». Nous sommes d'emblée à la fois « inauthentiques », car nous sommes dans l'imaginaire, et « authentiques », car nous sommes dans le symbolique et pouvons par lui accéder à la parole pleine. De la même manière, la distinction entre le phénoménologique et l'empirique, le primordial et le dérivé, cède la place à une distinction entre les diverses façons qu'ont le sujet et sa parole de se lier à l'ordre imaginaire, conduisant selon le cas à une parole vide ou pleine :

Le dernier sens de la parole du sujet devant l'analyste, c'est son rapport existentiel devant l'objet de son désir. [...] Ce rapport est spéculaire, et il met ici la parole dans une sorte de suspension par rapport à cette situation en effet purement imaginaire.

Cette situation n'a rien de présent, rien d'émotionnel, rien de réel. Mais, une fois qu'elle est atteinte, elle change le sens de la parole, elle révèle au sujet que sa parole n'est que ce que j'ai appelé dans mon rapport de Rome *parole vide*, et que c'est en tant que telle qu'elle est sans aucun effet.

[...] Vous devez comprendre que l'au-delà auquel nous sommes renvoyés, c'est toujours une autre parole, plus profonde. Quant à la limite ineffable de la parole, elle tient à ce que la parole crée la résonance de tous ses sens. En fin de compte, c'est à l'acte même de la parole en tant que tel que nous sommes renvoyés. C'est la valeur de cet acte actuel qui fait la parole vide ou pleine⁸⁷.

Nous retournons encore et encore à la parole vide, à la parole qui découle du rapport imaginaire entre le sujet et son objet de désir. Mais comment sortir de ce rapport, comment atteindre la parole pleine ? Et qu'est-ce exactement que cette parole ? Etrangement, il est difficile d'en trouver chez Lacan une définition précise et claire, et le peu des descriptions directes qu'il en offre sont plutôt négatives, ou très chargées de notions psychanalytiques, comme dans l'exemple suivant : « Si nous portons maintenant notre regard à l'autre extrême de l'expérience psychanalytique, – dans son histoire, dans sa casuistique, dans le procès de la cure, – nous trouverons à opposer à l'analyse du *bic et nunc* la valeur de l'anamnèse comme indice et comme ressort du progrès thérapeutique, à l'intrasubjectivité obsessionnelle l'intersubjectivité hystérique, à l'analyse de la résistance l'interprétation symbolique. Ici commence la réalisation de la parole pleine⁸⁸. »

⁸⁷ S-I, p. 268.

⁸⁸ E, p. 254.

La parole pleine renvoie donc à l'historicité du sujet, à son aspect intersubjectif et symbolique, mais en dehors de cela, il est difficile d'en saisir la nature et ce qui la distingue de la parole vide. Cette difficulté semble découler du caractère paradoxal de la parole pleine, qui seule reconnaît et assume son propre vide. C'est cette reconnaissance qui lui permet de devenir une parole créatrice, « parlante » et non plus (seulement) « parlée⁸⁹ ». Lacan évoque l'invention de la cure psychanalytique par Freud et Breuer, avec le fameux cas d'Anna O., où la parole fait disparaître le symptôme : « Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes⁹⁰. » Peu importe donc si le traumatisme ou la « scène originaire » a réellement eu lieu ou non, ce qui compte c'est la vérité de ce traumatisme dans et pour la vie du sujet, et c'est justement cette vérité refoulée que le sujet doit reconnaître : « C'est bien cette assumption par le sujet de son histoire, en tant qu'elle est

⁸⁹ M. Borch-Jacobsen propose d'interpréter la parole pleine comme une parole qui « ne dit pas autre chose que la parole vide et mensongère. Mais elle dit qu'elle (le) dit » (M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, op. cit., p. 169). Plus concrètement, « c'est la parole dans laquelle on donne sa parole, sa foi. [...] Quand je signe un contrat, quand je dis *Oui* devant M. le Maire, ou encore quand je reconnais untel comme mon maître (ou comme mon disciple), je ne communique ni ne donne rien d'autre que ma parole. Et pourtant cette parole m'engage, elle "fait acte" » (*Ibid.*, p. 170). Ceci conduit Borch-Jacobsen à affirmer que la seule positivité de la parole pleine peut être trouvée dans sa proximité avec les notions de l'école du pragmatisme langagier : la parole performative chez Austin ou le *speech act* chez Searl. Or même cet aspect performatif ne peut justifier, selon Borch-Jacobsen, le privilège donné à la parole pleine : « À partir du moment où l'on assigne au langage la tâche formidable de dire (le) rien, toute parole fait aussi bien l'affaire, parce que aucune ne fait l'affaire. La parole pleine ne performe pas plus le rien que la parole vide, car celle-ci le performe aussi bien : partout, ce n'est qu'une seule et même *clameur* du néant » (*Ibid.*, p. 180). Il nous semble pourtant que Borch-Jacobsen ne tient compte ni de la conscience que prend cette parole de son propre vide et de son origine imaginaire ni de la créativité (la sortie du blocage) que rend possible cette prise de conscience. C'est ici, entre autres, que la confrontation avec la phénoménologie peut jeter un éclairage sur la théorie lacanienne.

⁹⁰ E, p. 256.

constituée par la parole adressée à l'autre, qui fait le fond de la nouvelle méthode à quoi Freud donne le nom de psychanalyse [...] ⁹¹.»

Le sujet doit donc assumer son histoire pour réaliser la parole pleine, mais son histoire est celle de son désir imaginaire qui naît au stade du miroir et qui domine toute la vie subjective. Pour sortir du blocage dans l'imaginaire, il faut passer par la reconnaissance de ce blocage, tandis que chez Merleau-Ponty, il faut retourner à ce qui échappe au blocage et qui appartient à l'ordre corporel pré-objectif. Chez Lacan, le renoncement à cet ordre va de pair avec la distinction entre l'imaginaire et le symbolique, distinction qui permet d'expliquer le blocage « empirique » sans devoir revenir à une origine ou à une attitude censée le précéder.

Afin de mieux comprendre cette possible sortie du blocage que nous propose Lacan, il nous faut désormais examiner un aspect appartenant tant à l'ordre imaginaire qu'à l'ordre symbolique, un aspect qui leur est constitutif et qui détermine leurs liens. Cet aspect est l'*altérité*, le rapport qu'a le sujet avec autrui. Nous avons vu comment le stade du miroir était marqué par cette altérité, même si elle était refoulée en tant que telle. Quelle altérité caractérise l'ordre symbolique ? Comment l'altérité, chez Lacan, se distingue-t-elle de l'altérité chez Merleau-Ponty, et quelle contribution pourrait-elle apporter à notre questionnement sur le sujet de la phénoménologie ?

⁹¹ E, p. 257.

CHAPITRE III

DE L'AUTRE A L'AUTRE

Qui es-tu ? Tu me tues. Tu me fais du bien.

(Duras, *Hiroshima mon amour*)

LA DOUBLE CONSTITUTION D'AUTRUI (1) : MERLEAU-PONTY

Le dernier chapitre de la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception* porte sur la constitution d'autrui et du monde humain. Nous nous sommes jusqu'ici interrogés sur la constitution corporelle de soi et du monde, qui nous est apparue constitution à la fois ambiguë et difficile à maintenir contre la tendance au blocage dans un monde objectivé figé. Comment ce double aspect se retrouve-t-il dans la constitution d'autrui ?

Ce chapitre ne nous offre pas de réponse explicite, Merleau-Ponty s'intéressant davantage à une autre question, qui relève de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl : « Mais la question est justement là : comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie dans le mode du Toi et par là dans le mode du "On" ¹ ? »

En reformulant ainsi la question husserlienne « comment autrui est-il possible ? », Merleau-Ponty oriente la recherche sur la *possibilité* de la constitution d'autrui plutôt que sur ses diverses formes *concrètes*, en œuvre. Mais cette possibilité découle précisément de l'entité principale autour de laquelle s'élabore la *Phénoménologie de la perception*, à savoir le *corps* : « L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent

¹ PhP, pp. 400–401.

pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps².» L'ambiguïté du corps ne remet nullement en cause l'évidence d'autrui. Nous sommes au contraire submergés par l'altérité qu'introduit notre corps, et cette altérité «interne», comme par exemple celle de mon propre passé, explique et rend possible toute altérité «externe», à savoir celle que présente autrui : «Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté. Si, pour moi qui réfléchis sur la perception, le sujet percevant apparaît pourvu d'un montage primordial à l'égard du monde, traînant après lui cette chose corporelle sans laquelle il n'y aurait pas pour lui d'autres choses, pourquoi les autres corps que je perçois ne seraient-ils pas réciproquement habités par des consciences ? Si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps "n'auraient-ils" pas des consciences ? Evidemment, cela suppose que la notion du corps et la notion de la conscience soient profondément transformées³.»

Le solipsisme se résout donc par l'idée d'une perception inhérente aux choses et d'un corps considéré comme un montage primordial. Mais force est de constater que cela est davantage valable pour le «moi qui réfléchis sur la perception» que pour le sujet *percevant*. Ce dernier ne semble en effet pas concerné par le solipsisme, car pour lui l'existence d'autrui est *déjà* évidente, contrairement à la pensée objective, pour qui «l'existence d'autrui fait difficulté et scandale⁴». Mais qui est le porteur de cette pensée objective ? Est-ce uniquement la méthode réflexive (non radicale), ou bien est-ce encore le sujet empirique, quotidien, en tant qu'objectivant et objectivé ? Qui serait alors le sujet «simplement» percevant ? Le passage suivant est très instructif à cet égard :

La perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes. L'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées, il ne soupçonne pas que nous soyons tous et qu'il soit lui-même limité à un certain point de vue sur le monde. [...] Vers l'âge de douze ans, dit Piaget, l'enfant effectue le *cogito* et rejoint les vérités du rationalisme. [...] Piaget conduit l'enfant jusqu'à l'âge de raison comme si les pensées de l'adulte se suffisaient et levaient toutes les contradictions. Mais, en réalité, il faut bien que les enfants aient en quelque

² PhP, p. 405.

³ PhP, p. 403.

⁴ PhP, p. 401.

façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celle de l'âge adulte, s'il doit y avoir pour l'adulte un monde unique et intersubjectif⁵.

L'enfant, comme figure du « sujet phénoménologique » ou « primordial », fait ici son retour, et nous redécouvrons les liens étroits qui unissent « pensée objective », « réflexion (non radicale) » et « sujet empirique (adulte) », tournés tous les trois vers un monde objectivé figé, le « sujet percevant » renvoyant au contraire au sujet phénoménologique, en l'occurrence l'enfant, pour qui autrui ne fait pas problème. Certes, l'enfant continue à vivre dans l'adulte que nous sommes, en dessous de nos convictions « rationalistes », mais encore faut-il savoir comment l'aborder. Car l'enfant doit d'abord être *réveillé* par la réflexion radicale qu'est la phénoménologie.

Nous retrouvons ici l'ambiguïté qui entoure l'identité du sujet de la phénoménologie, oscillant entre le phénoménologique et l'empirique, l'enfantin et l'adulte, le primordial et le dérivé. Merleau-Ponty semble vouloir « dépasser » le monde « adulte », objectif, où l'altérité fait problème et scandale, pour atteindre le monde « enfantin », pré-objectif et primordial, où règne l'harmonie paisible de notre inhérence *commune* à un même monde :

Il se fait là-bas un certain traitement des choses jusque-là miennes. Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a même structure que le mien. J'éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d'un certain monde, je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde ; or, c'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois⁶.

Par ces quelques phrases, Merleau-Ponty décrit le monde originaire, primordial, où moi et autrui cohabitent, où le fait que « quelqu'un se sert de mes objets familiers » ne me pose aucun problème, ne suscite aucune crainte, aucune violence. Mais est-ce là *notre* monde ou plutôt

⁵ PhP, pp. 407–408.

⁶ PhP, p. 406.

un *mythe* phénoménologique ? Car pour nous, adultes, « empiriques » et « objectivés », les choses sont bien différentes : « Avec le *cogito* commence la lutte des consciences dont chacune, comme dit Hegel, poursuit la mort de l'autre. Pour que la lutte puisse commencer, pour que chaque conscience puisse soupçonner les présences étrangères qu'elle nie, il faut qu'elles aient un terrain commun et qu'elles se souviennent de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfant⁷. » La violence et l'agressivité, la négation d'autrui sont des phénomènes dérivés, tardifs, et il suffit de revenir à l'enfance « paisible », ou encore au sujet percevant tel que le conçoit la phénoménologie, pour se rendre compte de la vanité de ces réactions hostiles envers autrui⁸.

On aurait pu s'en tenir là et faire grief à Merleau-Ponty de rester prisonnier d'un romantisme naïf, de s'adonner à la glorification du mythe de l'enfance heureuse. C'est d'ailleurs Merleau-Ponty lui-même qui pose l'alternative entre enfance enchantée et vie adulte désabusée : « C'est à présent que je comprends mes vingt-cinq premières années comme une enfance prolongée qui devait être suivie d'un sevrage difficile pour aboutir enfin à l'autonomie. Si je me reporte à ces années, telles que je les ai vécues et que je les porte en moi, leur félicité refuse de se laisser expliquer par l'atmosphère protégée du milieu parental, c'est le monde qui était plus beau, ce sont les choses qui étaient plus prenantes [...] »⁹.

D'ici à une critique psychologisante de la démarche merleau-pontienne, le chemin est court. C'est Sartre qui franchit le pas : « Merleau m'a dit un jour, en 1947, ne s'être jamais guéri d'une incomparable enfance. Il eut le bonheur le plus intime dont il ne fut chassé que par l'âge. [...] Cette histoire est extraordinaire et commune : notre capacité

⁷ PhP, p. 408.

⁸ R. Visker analyse de manière comparable à la nôtre la notion d'intersubjectivité dans la philosophie tardive de Merleau-Ponty, à l'aune de la conception lacanienne du stade de miroir. Visker dénonce ainsi l'« harmonie préétablie » incarnée par la notion de Chair et contestée par le « Discord primordial » lacanien (R. Visker, *Truth and Singularity*, Dordrecht : Kluwer, 1999, pp. 201–231). Nous ne pouvons qu'adhérer à la critique de Visker, mais il nous semble que la confrontation Merleau-Ponty/Lacan ne peut véritablement devenir féconde que si l'on revient à la *Phénoménologie de la perception*. Car l'ambiguïté de Merleau-Ponty, son oscillation entre sujet empirique et sujet primordial, fait la complexité de cet ouvrage et permet de l'*enrichir* par la théorie lacanienne plutôt que de le *contredire*.

⁹ PhP, p. 398.

de bonheur dépend d'un certain équilibre entre ce que nous a refusé notre enfance et ce qu'elle nous a concédé. Tout à fait sevrés, tout à fait comblés, nous sommes perdus. Donc il y a des lots, en nombre infini : le sien, c'était d'avoir gagné trop tôt. Pourtant, il lui fallait vivre : il lui restait à se faire jusqu'à la fin tel que l'événement l'avait fait. Tel et autre : cherchant l'âge d'or ; son archaïque naïveté, forgeant à partir de là ses mythes et ce qu'il a nommé depuis son "style de vie", instituait des préférences – à la fois pour les traditions, qui rappellent les cérémonies de l'enfance, et pour la "spontanéité" qui en évoque la liberté surveillée [...]¹⁰.»

Certes, il est tentant de dénoncer ce primat de l'enfance, mais ce serait ignorer la complexité de la pensée merleau-pontienne, et oublier qu'il complète sa démarche par une autre qui lui est presque inverse. Deux tendances opposées sont, en effet, à l'œuvre ici, l'une inspirée par Scheler et l'autre par Husserl. L'indistinction entre moi et autrui est peut-être le résultat d'une inclination personnelle, mais elle doit être rattachée à la théorie de Scheler, comme l'explique R. Barbaras, se référant au cours donné par Merleau-Ponty à la Sorbonne sur l'acquisition du langage¹¹ : « En effet, celui-ci [Scheler] aborde la question d'autrui, non pas à partir du *cogito*, mais d'un courant psychique "indifférencié", qui se réalise dans une évidence émotionnelle et qui précède les différences subjectives. De cette indifférenciation psychique Merleau-Ponty trouve par ailleurs la confirmation dans la psychologie de l'enfance, qui met en évidence un "transitivisme" au niveau des premières relations intersubjectives¹². »

Ce penchant à l'indistinction des consciences est ensuite confronté à la perspective husserlienne, pour qui l'expérience d'autrui est un problème *originaire*, vécu, et non dérivé. Merleau-Ponty se voit ainsi obligé d'admettre : « Les difficultés de la perception d'autrui ne tenaient pas toutes à la pensée objective [...]. Le conflit du moi et d'autrui ne commence pas seulement quand on cherche à *penser* autrui et ne disparaît pas si on réintègre la pensée à la conscience non thétique et à la vie irréflectie : il

¹⁰ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant », in *Les Temps modernes*, octobre 1961, repris dans *Situations philosophiques*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1990, p. 142.

¹¹ PPE, pp. 38–48.

¹² R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 52.

est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice¹³.»

Contrairement à ce qui a été énoncé plus haut, autrui pose un problème à *tous* les niveaux : phénoménologique et empirique. C'est d'ailleurs le cogito tacite, silencieux, en dessous du cogito parlé, qui semble affirmer ce solipsisme vécu : « C'est ce fond d'existence donnée que constate le *cogito* : toute affirmation, tout engagement, et même toute négation, tout doute prend place dans un champ préalablement ouvert, atteste un soi qui se touche avant les actes particuliers dans lesquels il perd contact avec lui-même. Ce soi, témoin de toute communication effective, et sans lequel elle ne se saurait pas et ne serait donc pas communication, semble interdire toute solution du problème d'autrui. Il y a là un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable¹⁴. » Le contact irréfléchi de soi à soi est une expérience intime, solitaire, et c'est parce qu'il est pré-objectif qu'il est contraint à le rester. Car, comme nous l'avons vu, seule l'objectivité permet une appropriation de soi, s'effectuant toujours déjà à l'extérieur, toujours déjà dans le mode impersonnel du *On*. Nous découvrons ici encore une fois la nécessité du monde objectif,

¹³ PhP, p. 409.

¹⁴ PhP, pp. 410–411. Cf. aussi PhP, p. 296 : « Mais nous ne savons rien encore du monde et de l'espace objectifs, nous cherchons à décrire le phénomène du monde, c'est-à-dire sa naissance pour nous dans ce champ où chaque perception nous replace, où nous sommes encore seuls, où les autres n'apparaîtront que plus tard, où le savoir et en particulier la science n'ont pas encore réduit et nivelé la perspective individuelle. C'est à travers elle, c'est par elle que nous devons accéder à un monde. Il faut donc d'abord la décrire. » Il n'y a donc dans le monde pré-objectif pas de place pour autrui, qui appartient au monde « ultérieur », objectif et intersubjectif. Mais le va-et-vient de Merleau-Ponty entre deux conceptions différentes d'autrui est visible quand il décrit l'expérience suivante : « Nous sommes, mon ami Paul et moi, en train de regarder un paysage. Que se passe-t-il au juste ? [...] A considérer ma perception elle-même, avant toute réflexion objectivante, je n'ai à aucun moment conscience de me trouver enfermé dans mes sensations. [...] Paul et moi nous voyons "ensemble" le paysage, nous lui sommes co-présents, il est le même pour nous deux, non seulement comme signification intelligible, mais comme un certain accent du style mondial, et jusque dans son éccité. L'unité du monde se dégrade et s'effrite avec la distance temporelle et spatiale que l'unité idéale traverse (en principe) sans aucune déperdition » (PhP, pp. 464–465). L'unité intersubjective primordiale existe donc, mais seulement *au moment même* où je suis avec mon ami. L'intersubjectivité pré-objective que la première citation mettait en cause est ainsi réhabilitée.

son sempiternel retour tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, et toujours au moment où l'on croit que le domaine pré-objectif a été atteint. Le parallèle que fait Merleau-Ponty entre le rapport *moi-autrui* et le rapport *réflexion-irréfléchi* n'a donc rien d'un hasard :

Il faut dire de l'expérience d'autrui ce que nous avons dit ailleurs de la réflexion : que son objet ne peut pas lui échapper absolument, puisque nous n'en avons notion que par elle. Il faut bien que la réflexion donne en quelque manière l'irréfléchi, car, autrement, nous n'aurions rien à lui opposer et elle ne deviendrait pas problème pour nous. De même il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible. Ce qui est donné et vrai initialement, c'est une réflexion ouverte sur l'irréfléchi, la reprise réflexive de l'irréfléchi, – et de même c'est la tension de mon expérience vers un autre dont l'existence est incontestée à l'horizon de ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite. Entre les deux problèmes, il y a plus qu'une analogie vague, il s'agit ici et là de savoir comment je peux faire une pointe hors de moi-même et vivre l'irréfléchi comme tel¹⁵.

Autrui et l'irréfléchi sont donc deux phénomènes dont l'existence est à la fois évidente et mise en cause. Nous ne connaissons l'irréfléchi que par la réflexion, de même que nous ne connaissons autrui que par l'expérience subjective, et pourtant cette expérience et cette réflexion portent déjà chacune sur son pôle opposé, pointant à l'horizon. Mais cette dialectique ne pourra jamais aboutir à une synthèse heureuse, car ses deux pôles doivent par principe rester problématiques, énigmatiques, insolubles. Je ne peux jamais vivre autrui comme tel, comme je ne peux jamais vivre l'irréfléchi comme tel, même si je peux essayer de m'en approcher, comme l'essaye la phénoménologie. Car la phénoménologie propose une *réflexion* portant consciemment sur l'irréfléchi, et ce faisant elle fait apparaître *autrui* à l'intérieur de l'horizon subjectif, horizon qui devient dès lors *intersubjectif* : « Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde. Dans sa retraite réflexive, le philosophe ne peut manquer d'entraîner les autres, parce que, dans l'obscurité du monde, il a appris pour toujours à les traiter comme *consortes* et que toute sa science est bâtie sur cette donnée de l'opinion. La subjectivité transcendante

¹⁵ PhP, pp. 412–413.

est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité¹⁶.»

Nous avons déjà évoqué les deux définitions de la phénoménologie qui s'affrontent au cours de l'ouvrage. Elles se livrent ici au même combat : d'un côté, la phénoménologie est la *description* pure du champ phénoménal, où le sujet percevant est censé maintenir l'ambiguïté de l'existence, en l'occurrence l'ambiguïté du rapport moi/autrui. De l'autre, la phénoménologie est l'*activité* qui réveille la conscience à elle-même, qui découvre quelque chose qui n'était pas là avant, quelque chose qui, pourtant, une fois découvert, semble avoir toujours été là, plus *révélé* qu'*inventé* et créé. Ce n'est pas par hasard que cette activité de création, suivie par son propre oubli, nous rappelle le mouvement même de la constitution. Car la phénoménologie, conçue comme active, *est constitution*, et, en tant que telle, subit le même sort que toute constitution, le même oubli de soi, la même tendance à la fixation, au blocage. Or cette tendance ne se manifeste-t-elle pas précisément par la première conception de la phénoménologie, celle d'un mythe ou d'une origine située dans le temps (*Chronos*), et non création instantanée (*Kairos*)¹⁷ ? Se pourrait-il que l'hésitation constante de Merleau-Ponty entre les deux conceptions de la phénoménologie soit volontaire, qu'il ait voulu non seulement *décrire* la constitution et ses enjeux, mais également les *montrer* en œuvre et ainsi nous les *faire vivre* ?

C'est ici qu'apparaît clairement la différence entre notre lecture de Merleau-Ponty et la lecture qu'en fait Barbaras. Ce dernier considère le chapitre sur autrui comme le point culminant de l'«échec» de la *Phénoménologie de la perception* : «mieux que toute autre, l'expérience d'autrui révèle à quel point il [Merleau-Ponty] demeure tributaire des dualités de la philosophie objective que pourtant il dénonce¹⁸.» D'où l'échec : «Ainsi, au niveau de la *Phénoménologie de la perception*, le problème d'autrui est posé négativement sous la forme d'une double exclusion, de Scheler

¹⁶ PhP, pp. 414–415.

¹⁷ «Une tâche se donne alors à la pensée : celle de contester l'origine des choses, mais de la contester pour la fonder, en retrouvant le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps, – cette origine sans origine ni commencement à partir de quoi tout peut prendre naissance» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966, p. 343).

¹⁸ R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 55.

et de Husserl [...]»¹⁹. Pour Barbaras, c'est la dualité de la conscience et du corps qui entraîne la position «intellectualiste» et «idéaliste» de Merleau-Ponty, et, par conséquent, «le corps est saisi comme ce qui vient obscurcir la conscience et non comme ce qui en conteste radicalement l'insularité»²⁰. Or, en soulevant constamment la question du «qui», nous pensons être parvenu à montrer que cet «échec» de la *Phénoménologie de la perception*, s'il en est un, est l'échec du *sujet percevant lui-même* et non celui de la méthode. C'est son incapacité à rejoindre définitivement le monde pré-objectif, primordial, qu'il soit «barbare» comme dans la *Phénoménologie de la perception* ou «sauvage» et «brut» comme dans *Le Visible et l'invisible*. C'est son incapacité à dépasser *définitivement* l'attitude naturelle et à atteindre le champ phénoménal ou transcendantal pur. Mais peut-on véritablement parler d'échec ? N'est-ce pas l'essence même de la phénoménologie que de commencer par l'attitude naturelle et y revenir sans cesse ? Ne doit-elle pas décrire le sujet empirique autant que le sujet phénoménologique ou transcendantal ? C'est donc *par l'oscillation* entre les deux sujets, entre les deux attitudes et les deux conceptions de la phénoménologie, que Merleau-Ponty fait apparaître le sujet, le monde et autrui comme tels : dans la *multitude* de leur apparaître, dans ses différents degrés et modes constitutifs. C'est parce que la constitution tend toujours à se figer que la phénoménologie doit rester un «commencement perpétuel».

Au demeurant, l'interprétation de Barbaras vient du fait que le va-et-vient hésitant de Merleau-Ponty entre deux attitudes s'effectue presque malgré lui, et d'une manière parfois abrupte. Ce qui l'empêche finalement de traiter en profondeur la notion du sujet primordial, comme le souhaiterait Barbaras, ou le chemin perpétuel du sujet empirique vers le sujet phénoménologique, comme nous le souhaiterions. Nous proposons donc de revenir encore une fois à la théorie lacanienne, afin de voir comment sa conception d'autrui peut enrichir et éclairer la conception ambivalente de Merleau-Ponty.

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰ *Ibid.*, p. 55.

LA DOUBLE CONSTITUTION D'AUTRUI (2) : LACAN

Nous avons trouvé chez Merleau-Ponty deux conceptions d'autrui : une conception primordiale – autrui comme prolongement de moi-même – et une conception objective et réfléchie – autrui comme absolument étranger et dont l'existence semble exclure la mienne, qui l'exclut à son tour. Ces deux conceptions s'avèrent cependant moins rigides, moins exclusives qu'il n'y paraît : c'est aussi dans le domaine pré-objectif qu'autrui m'est absolument étranger, et c'est le monde objectif qui rend possible l'intersubjectivité. Chez Lacan, où l'on retrouve également ces deux conceptions, leur perméabilité, leur interdépendance réciproque est assumée, explicitée même. La théorie lacanienne nous aide, en effet, à voir comment les deux notions d'autrui (originaire et objectif) se nourrissent l'une par l'autre, à la fois dans l'ordre imaginaire et dans l'ordre symbolique.

Commençons par l'ordre imaginaire. Nous avons vu comment, pour Lacan, la constitution de soi et la constitution d'autrui étaient liées l'une à l'autre par l'identification de l'enfant avec son image spéculaire, image qui est pourtant déjà image de l'autre, puisqu'elle est extérieure et détachée, appartenant à l'ordre de la représentation. Il s'agit donc d'une double constitution : constitution de moi *et* constitution d'autrui, le moi étant constitué *par* autrui et *comme* autrui : « L'homme prend vue de ce reflet du point de vue de l'autre. Il est un autre pour lui-même. C'est ce qui vous donne l'illusion que la conscience est transparente à soi-même. Dans le reflet, nous n'y sommes pas, nous sommes dans la conscience de l'autre, pour apercevoir le reflet²¹. » A l'instar de Merleau-Ponty, Lacan s'efforce de restituer l'opacité de la conscience, de creuser sous son apparente transparence afin de découvrir ce qui est primordial, l'unité de moi et d'autrui. Mais cette unité, contrairement à celle que trouve Merleau-Ponty, est imaginaire. Elle cache une autre couche, encore plus profonde, où le sujet n'est tout simplement rien : « Le sujet est personne. Il est décomposé, morcelé. Et il se bloque, il est aspiré par l'image, à la fois trompeuse et réalisée de l'autre, ou aussi bien sa propre image spéculaire. Là, il trouve son unité²². »

²¹ S-II, p. 138.

²² S-II, p. 72.

L'image de l'autre réalise le sujet et le trompe en même temps. Elle le réalise au sens où, sans elle, le sujet n'est rien qu'un corps morcelé ; elle le trompe en ceci qu'elle introduit une médiation, quelque chose qu'il n'est pas, de sorte que « je est un autre²³ ». L'unité primordiale et pré-personnelle de Merleau-Ponty devient chez Lacan une unité déjà médiatisée, unité qui suscite « une ambivalence primordiale qui nous apparaît [...] *en miroir*, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et que l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment. [...] Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord²⁴. »

Cette ambivalence et cette aliénation suscitent chez le sujet une réaction d'*agressivité* qui fait partie de la structure du sujet. Lacan a consacré à cette agressivité structurale sa thèse de doctorat sur la psychose paranoïaque, ainsi qu'un article datant de 1948, « L'agressivité en psychanalyse », où il présente cinq thèses, dont la suivante : « L'agressivité est la tendance corrélatrice d'un mode d'identification que nous appelons narcissique et qui détermine la structure formelle du moi de l'homme et du registre d'entités caractéristique de son monde²⁵. » L'agressivité, conséquence du stade du miroir, est présentée par Lacan comme « liée à la relation narcissique et aux structures de méconnaissance et d'objectivation systématiques qui caractérisent la formation du *moi*²⁶ ». Comme nous l'avons déjà vu, la *reconnaissance* de l'image spéculaire de soi est également et forcément une *méconnaissance*, car il s'agit d'une image extérieure, aliénante, et pourtant fondamentale, indispensable à la constitution d'un soi et d'un monde stables : « A l'*Urblid* de cette formation, quoique aliénante par sa fonction extranéisante, répond une satisfaction propre, qui tient à l'intégration d'un désarroi organique originel [...]²⁷. »

L'autre est donc en même temps la solution de ce « désarroi organique originel » et ce qui renvoie sans cesse à cette origine à travers le sentiment d'aliénation et d'agressivité. L'agressivité répond en effet, comme l'affirme Lacan dans ses « Variantes de la cure-type » de 1955,

²³ S-II, p. 16.

²⁴ E, p. 181.

²⁵ E, 110.

²⁶ E, pp. 115–116.

²⁷ E, p. 116.

« au déchirement du sujet contre lui-même, déchirement dont il a connu le moment primordial à voir l'image de l'autre, appréhendée en la totalité de sa Gestalt²⁸ ».

Ce double visage d'autrui dans l'ordre imaginaire – unité et aliénation – correspond aux deux aspects de la constitution d'autrui chez Merleau-Ponty, le premier caractérisé comme « enfantin » (unité) et le deuxième comme « adulte » (aliénation, agressivité). Mais la notion lacanienne du stade du miroir brouille les rapports hiérarchiques et chronologiques entre le « primordial » et le « dérivé ». Car l'unité de moi et d'autrui ne fait que combler le déchirement interne du sujet, déchirement qui la « précède » mais qui ne se révèle (indirectement) qu'avec elle.

Nous avons insisté sur la distinction lacanienne entre l'ordre imaginaire et l'ordre symbolique, et sur la façon dont cette distinction pourrait résoudre plusieurs difficultés soulevées par la théorie merleau-pontienne. Ceci est valable également pour la question d'autrui. Lorsque Lacan affirme que « dans toute relation *narcissique*, en effet, le moi est l'autre, et l'autre est moi²⁹ », il ne s'agit en effet que d'un *seul* aspect de la constitution d'autrui, aspect narcissique, à savoir imaginaire. Cet aspect doit à présent se trouver complété par l'aspect symbolique : « [...] il y a dans ce phénomène unique qu'est le rapport interhumain deux dimensions différentes, encore qu'elles s'accroissent sans cesse – l'une est celle de l'imaginaire, l'autre celle du symbolique. Elles s'entrecroisent en quelque sorte, et il nous faut toujours savoir quelle fonction nous occupons, dans quelle dimension nous nous situons par rapport au sujet, d'une façon qui réalise soit une opposition, soit une médiation³⁰. »

Passons à présent à l'ordre symbolique. Comme nous le savons déjà, qui dit symbolique dit aussi langage : « Il y a donc le plan du miroir, le monde symétrique des *ego* et des autres homogènes. Il faut en distinguer un autre plan, que nous allons appeler le mur du langage. C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même une réalité vérifiée³¹. »

²⁸ E, pp. 344–345.

²⁹ S-II, p. 120 ; nous soulignons.

³⁰ S-II, pp. 130–131.

³¹ S-II, p. 285.

Qu'est-ce que ce mur du langage³² et à quel autre correspond-il ? La réponse à ces questions exige de nous la plus grande précision. Car si l'on veut comprendre ce qu'est le mur du langage, il faut saisir la distinction que fait Lacan entre l'autre – comme interlocuteur concret – et l'Autre, l'autre en tant que tel, le symbole de l'autre pourtant absent, restant par principe *derrière* le mur du langage. Essayons de comprendre la différence entre ces deux conceptions d'autrui. Nous avons vu comment, dans le stade du miroir, c'était au moment de la constitution imaginaire de l'autre que se constituait le désir aliéné du sujet qui marquerait toute sa vie. Ce désir, en ce qu'il est imaginaire, ne peut jamais être comblé. Mais le désir présente aussi un autre aspect, symbolique, qui ouvre de nouvelles possibilités pour le sujet : « Le désir est, chez le sujet humain, réalisé dans l'autre, par l'autre, – *chez* l'autre, comme vous dites. C'est là le second temps, le temps spéculaire, le moment où le sujet a intégré la forme du moi. Mais il n'a pu l'intégrer qu'après un premier jeu de bascule où il a justement échangé son moi contre ce désir qu'il voit dans l'autre. Dès lors, le désir de l'autre, qui est le désir de l'homme, entre dans la médiatisation du langage. C'est dans l'autre, par l'autre, que le désir est nommé. Il entre dans la relation symbolique du *je* et du *tu*, dans un rapport de reconnaissance réciproque et de transcendance, dans l'ordre d'une loi déjà toute prête à inclure l'histoire de chaque individu³³. »

Contrairement à la *méconnaissance* essentielle que suscite l'image de l'autre, et contrairement à la dialectique « meurtrière » qui en découle, nous rencontrons ici la *reconnaissance* symbolique. Dans la parole (même si c'est probablement dans parole *pleine*), le désir du sujet peut en effet être reconnu, grâce au terrain commun de la loi (du langage), qui permet à chaque sujet d'intégrer son histoire et de lui donner son propre nom. A la « mauvaise » médiatisation du désir par l'image de l'autre, correspond une « bonne » médiatisation symbolique : « La parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage³⁴. » Ou encore : « La parole est cette dimension par où le désir du sujet est authentiquement intégré sur le plan symbolique. C'est

³² Merleau-Ponty préfère parler d'un « mur de l'Etre », cf. NOG, p. 58.

³³ S-I, pp. 200–201.

³⁴ S-I, p. 203.

seulement lorsqu'il se formule, se nomme devant l'autre, que le désir, quelqu'il soit, est reconnu au sens plein du terme³⁵.»

La parole incarne donc des rapports «pacifiques» de constitution mutuelle entre deux sujets. Ces derniers ne sont alors plus l'un contre l'autre dans une dialectique de négation mortelle, ils se répondent l'un à l'autre en se reconnaissant l'un l'autre par la *nomination* : «Car la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer. Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre³⁶.» Nous trouvons décrites ici des relations plutôt harmonieuses entre deux sujets, relations proches de celles que Merleau-Ponty, lui aussi, recherche. Ce dernier, en effet, dans son chapitre sur la parole, montre comment la couche corporelle et pré-objective est *déjà* une couche intersubjective quand il s'agit de la parole : «De même que l'intention significative qui a mis en mouvement la parole d'autrui n'est pas une pensée explicite, mais un certain manque qui cherche à se combler, de même la reprise par moi de cette intention n'est pas une opération de ma pensée, mais une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être³⁷.»

Merleau-Ponty et Lacan décrivent donc tous les deux la parole (ou plutôt une *certaine* parole, «parlante» pour l'un, «pleine» pour l'autre) comme le moment de reconnaissance réciproque, irréfléchie, qui parvient presque miraculeusement à combler le manque du sujet tout en dépassant la «méconnaissance structurelle» pour Lacan et le «solipsisme vécu» pour Merleau-Ponty. Comment cela est-il possible ? Nous l'avons déjà indiqué, Merleau-Ponty hésite entre plusieurs conceptions du sujet et d'autrui. Cette hésitation se retrouve-t-elle chez Lacan ?

C'est ici qu'intervient l'Autre, l'autre purement symbolique, l'autre en tant que tel. Car reconnaître l'Autre, c'est reconnaître que l'harmonie décrite plus haut n'est qu'une harmonie *idéale*, caractéristique de la parole *pleine* que l'on n'acquiert qu'en surmontant la parole vide. Mais comment

³⁵ S-I, p. 207.

³⁶ E, p. 299.

³⁷ PhP, p. 214.

le reconnaître ? Et qui pourrait le faire ? De même que nous trouvons chez Merleau-Ponty la distinction entre le sujet phénoménologique ou « phénoménal » et le sujet empirique, concret ou « réel », Lacan semble faire la distinction entre le sujet de la parole vide et le sujet de la parole pleine. Mais il nous apprend en outre que la réponse à la question « qui est le *sujet* ? » est déterminée par la réponse à la question : « qui est l'*autre* ? » : « [...] nous nous adressons de fait à des A_1 , A_2 , qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a' , a'' , par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais, par le mur du langage. Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé [...] »³⁸.

Ce passage nous montre comment la théorie lacanienne prolonge et complète la théorie merleau-pontienne, en précisant et en explicitant la double identité du sujet. Le processus de reconnaissance réciproque s'effectue toujours sur deux niveaux : le niveau imaginaire, réfléchi (au double sens du terme), objectivé, et le niveau symbolique, « phénoménologique ». Ce deuxième sujet pourrait presque être qualifié de pré-objectif, mais il ne sera jamais atteint en tant que tel, parce qu'il se trouve *derrière* le mur du langage. Il existe comme mythe, comme idéal, comme véritable projet du sujet, projet toutefois voué à l'échec, le langage étant toujours déjà objectivé, toujours déjà empirique.

DE L'AUTRE À L'AUTRE : LE TRANSFERT ET L'INCONSCIENT

N'y a-t-il pas un moyen d'atteindre cet Autre et de devenir du coup un « vrai » sujet ? N'y a-t-il pas un moyen de sortir de l'imaginaire et d'accéder au symbolique pur ? Ces questions sont mal formulées si l'on admet, comme nous l'avons déjà constaté, qu'il s'agit bien plus de *reconnaître* l'imaginaire que de le *dénoncer* : « Il s'agit que le sujet apprenne ce qu'il dit, apprenne ce qu'il parle de là, S^{39} , et pour ce, s'aperçoive

³⁸ S-II, pp. 285–286.

³⁹ Cf. schéma Z, S-II, p. 284.

du caractère fondamentalement imaginaire de ce qui se dit à partir de là quand est évoqué l'Autre absolu, transcendant, qu'il y a dans le langage chaque fois qu'une parole tente d'être émise⁴⁰.» L'Autre est toujours déjà là dans la parole, mais côte à côte avec l'autre imaginaire, et c'est toujours l'équilibre entre les deux qu'il s'agit de trouver, au moins dans la perspective de l'analyse : «L'analyse progresse par la parole du sujet en tant qu'elle passe au-delà de la relation duelle, et ne rencontre alors plus rien, sinon l'Autre absolu, que le sujet ne sait pas reconnaître. C'est progressivement qu'il doit réintégrer en lui cette parole, c'est-à-dire parler enfin à l'Autre absolu de là où il est, de là où son moi doit se réaliser, en réintégrant la décomposition paranoïde de ses pulsions [...]»⁴¹.

Nous trouvons ici tracé le chemin de l'ego empirique vers le sujet «phénoménologique», un chemin qui passe par les rapports du sujet avec ses deux autres correspondants, l'autre imaginaire et l'Autre symbolique. Gardons-nous toutefois de chosifier ces quatre figures (moi, Sujet, autre, Autre) ou de les prendre comme de pures attitudes réalisables. Car, tout comme l'imaginaire et le symbolique, ces quatre figures s'entremêlent et se croisent sans cesse : «Pour tous les sujets humains qui existent, le rapport entre le A et le S passera toujours par l'intermédiaire de ces substrats imaginaires que sont le moi et l'autre et qui constituent les fondations imaginaires de l'objet – A, m, a, S⁴².» L'Autre et le Sujet se rencontrent toujours par le biais de l'autre et du moi. Il n'empêche que la psychanalyse est une méthode *thérapeutique*, qui vise la réalisation du Sujet, c'est-à-dire aussi la réalisation de l'Autre : «[...] une analyse n'est concevable que dans la mesure où le a est effacé. Une certaine purification subjective doit s'accomplir dans l'analyse [...]. L'analyste participe de la nature radicale de l'Autre, en tant qu'il est ce qu'il y a de plus difficilement accessible. Dès lors, et à partir de ce moment, ce qui part de l'imaginaire du moi du sujet s'accorde non pas avec cet autre auquel il est habitué, et qui n'est que son partenaire, celui qui est fait pour entrer dans son jeu, mais avec justement l'Autre radical qui lui est masqué. Ce qui s'appelle transfert se passe très exactement entre A et m, pour autant que le a, représenté par l'analyste, fait défaut⁴³.»

⁴⁰ S-II, p. 311.

⁴¹ S-II, p. 312.

⁴² S-II, p. 371.

⁴³ S-II, p. 373.

Pour Lacan, le concept freudien du *transfert* désigne le processus où le moi imaginaire est confronté à l'Autre sous la figure de l'analyste refusant de répondre à sa parole vide, où le moi est obligé progressivement (mais jamais définitivement) de céder sa place au Sujet, et ceci par le biais de la parole : « [...] il est impossible d'ordonner d'une façon correcte les divers aspects du transfert, si on ne part pas d'une définition de la parole, de la fonction créatrice, fondatrice, de la parole pleine⁴⁴. » Ou encore : « Ce dont il s'agit dans l'analyse du transfert, c'est de savoir à quel point de sa présence la parole est pleine⁴⁵. » La parole pleine et l'Autre sont les deux buts à viser par le sujet dans l'analyse lacanienne. Mais comment les atteindre ? En réveillant le discours caché du sujet, autrement dit, pour Lacan, *l'inconscient* :

Ce dont il s'agit fondamentalement dans le transfert, c'est de la prise de possession d'un discours apparent par un discours masqué, le discours de l'inconscient. [...] C'est dans ce vide, dans ce creux, avec ce qui devient ainsi des matériaux que s'exprime le discours secret, profond. Nous le voyons dans le rêve, mais nous le retrouvons aussi dans le lapsus et dans toute la psycho-pathologie de la vie quotidienne.

C'est à partir de là que nous écoutons celui qui nous parle. Et nous n'avons qu'à nous référer à notre définition du discours de l'inconscient, que c'est le discours de l'autre, pour comprendre comment il rejoint authentiquement l'intersubjectivité dans cette réalisation pleine de la parole qu'est le dialogue.

Le phénomène fondamental de la révélation analytique, c'est ce rapport d'un discours à un autre qui le prend comme support⁴⁶.

L'inconscient est le discours de l'autre : c'est mon discours en tant qu'il ne m'appartient pas, et qu'il soutient, masqué, toutes mes paroles explicites. La parole pleine peut en effet se réaliser, mais à la condition de s'ouvrir à ce discours masqué, en un sens d'*être* ce discours masqué, et d'y découvrir l'*altérité* et le *vide* (absence), deux notions fondamentales dans la théorie lacanienne. Le symbolique, tout comme l'imaginaire, est fondé sur l'absence et sur l'altérité, et chaque description harmonieuse du sujet, de l'autre et de leur dialogue, doit tenir compte de ce soubassement fragile, toujours prêt à s'effondrer, entraînant le sujet vers le blocage dans l'imaginaire, dans la parole vide du moi avec l'autre.

⁴⁴ S-II, p. 49.

⁴⁵ S-I, p. 268.

⁴⁶ S-I, pp. 271–272.

L'auteur de la *Phénoménologie de la perception* pourrait-il accepter une telle conception⁴⁷ ? L'altérité et l'absence, nous l'avons montré, reçoivent dans sa théorie un statut ambigu. Merleau-Ponty ne peut en effet leur donner une valeur tout à fait « négative » : le sujet primordial, semble-t-il, ne manque de rien, ou plutôt son manque n'est là que pour se combler immédiatement, par l'ouverture même du sujet vers l'extérieur. De la même manière, le sujet primordial vit soit en harmonie avec l'autre, soit dans un solipsisme où l'autre est ignoré, de sorte que cet autre n'est jamais pour lui une menace. Nous connaissons, par ailleurs, les réserves exprimées par Merleau-Ponty en 1960 face à la notion de l'inconscient structuré comme langage : « j'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place. » Le compte rendu de son intervention résume : « M. Merleau-Ponty rappelle qu'à ses yeux, l'ouverture à l'être n'est pas linguistique : c'est dans la perception qu'il voit le lieu natal de la parole⁴⁸. » Par conséquent, continue le texte, afin de comprendre ce que c'est l'inconscient, « il faut trouver des notions qui soient neutres par rapport aux distinctions traditionnelles de la philosophie classique, et il y a dans les travaux de Husserl, si fidèle qu'il ait été jusqu'à la fin de sa vie à l'analytique, l'indication de telles notions

⁴⁷ Dans son article « Maurice Merleau-Ponty », Lacan propose, en effet, d'introduire l'Autre et son refoulement dans les expériences scientifiques décrites par la *Phénoménologie de la perception* : « Qu'est-ce qui objecte à dire de l'exemple plus haut cité [cf. PhP, p. 360], – où l'éclairage est manifestement homologue du tonus musculaire dans les expériences sur la constance de la perception du poids, mais ne saurait masquer sa localité d'Autre –, que le sujet en tant qu'au premier temps il l'investit de sa consistance laiteuse, au second temps n'y est plus que refoulé. [...] Mais le sujet qui là s'affirme en formes éclairées est le rejet de l'Autre qui s'incarnait en une opacité de lumière » (AE, p. 178).

⁴⁸ Il s'agit de l'intervention de Merleau-Ponty au VI^e colloque de Bonneval en 1960, auquel Lacan participait également, reproduite dans P2, pp. 273–274. Cette confrontation avec Lacan semble avoir marqué Merleau-Ponty, si l'on en juge par le chapitre qu'il rédige à l'automne 1960 pour *Le Visible et l'Invisible*, où il affirme que « la vision même, la pensée même, a-t-on dit, "structurées comme un langage" ». Toutefois, il ne s'agit pas pour le philosophe du « langage tout fait, l'opération secondaire et empirique de traduction », mais du langage « opérant » (VI, p. 168). Nous constatons que l'ordre *symbolique*, même pour Merleau-Ponty, ne contredit pas forcément l'ordre *corporel*, si l'on revient au langage à l'état naissant. La vraie divergence entre les deux penseurs semble donc concerner moins la question du primat (perception/langage), que celle de la place du sujet *empirique* dans la théorie.

et l'exigence d'une telle recherche (le corps comme voyant visible et comme accomplissant "une sorte de réflexion", idée de la simultanéité, de l'action à distance)⁴⁹ ».

Si le recours à des notions liées à la « Chair » caractérise l'époque du *Visible et l'invisible*, nous trouvons déjà dans la *Phénoménologie de la perception* une conception de l'inconscient comme ce qui n'est pas substantiel et langagier, mais corporel et pré-objectif. Merleau-Ponty décrit par exemple la sexualité « inconsciente » comme une atmosphère ambiguë⁵⁰, et ceci contre l'idée de l'inconscient comme représentation⁵¹. Pour Merleau-Ponty, l'inconscient ne doit être associé ni au langage, ni à la représentation, ni à l'ordre d'autrui. Regardons comment il formule ses objections.

D'abord, Merleau-Ponty vise un inconscient pré-objectif et corporel, et non un inconscient langagier. Nous avons pourtant tenté de montrer que, même au sein de la sexualité, l'objectivation a déjà lieu, ce qui fait du pré-objectif *pur* un mythe inventé par la réflexion. L'inconscient, dès lors, n'est-il pas l'irréfléchi créé par la réflexion, le non thétique qui participe déjà au processus de thématization ? Il serait alors cette origine inventée, changeant constamment, mais appartenant déjà, en un sens, à l'ordre de l'objectivité, de la thématization, du langage, comme leur *limite*, comme leur « mur », certes infranchissable, mais doté de sa propre *présence* comme symbole et incarnation de l'*absence*. Car le corps merleau-pontien est déjà symbolique, au sens large du terme, et le philosophe précise que « le corps, en tant qu'il a des "conduites" est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme *symbolique générale du monde*

⁴⁹ P2, p. 274.

⁵⁰ PhP, p. 197.

⁵¹ PhP, p. 196. A. Green résume d'une manière élégante l'ambivalence de Merleau-Ponty vis-à-vis de l'inconscient : « Le projet de dévoilement latent caché sous le manifeste le captivait, les moyens et les conclusions de ce déchiffrement le choquaient » (A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, p. 1034). Pour l'interprétation merleau-pontienne de l'inconscient freudien, cf. aussi J.-B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les temps modernes*, n° 184-185, 1961, pp. 287-303, et R. Barbaras, « Le conscient et l'inconscient », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie I*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais), 1995, notamment pp. 512-548.

et par lequel en conséquence nous pouvons “fréquenter” ce monde, le “comprendre” et lui trouver une signification⁵² ».

Le caractère langagier de l'inconscient lacanien pointe donc déjà à l'horizon de la phénoménologie merleau-pontienne, le corps étant symbolique et ayant une signification. Mais au-delà de cette signification, et au-delà du monde objectif que le corps fréquente sans cesse, n'oublions pas qu'il s'agit toujours du corps dont le phénoménologue *parle*, du corps *thématisé* ou « phénoménalisé ». Certes, la *Phénoménologie de la perception* réhabilite le statut du corps comme percevant-perçu ambigu, mais entre ce corps primordial et la réflexion qui entreprend de le saisir, il y a un mur que la phénoménologie tente inlassablement de franchir. Y parvient-elle vraiment ? Doit-elle seulement y parvenir ? N'est-ce pas le caractère ambigu du corps, toujours déjà objectivé mais jamais entièrement, qui le situe, au moins en partie, derrière le mur, voire qui le constitue *comme ce mur même* ?

Aussi, la dimension langagière de l'inconscient ne contredit-elle pas la conception merleau-pontienne si nous la comprenons dans sa profondeur. De la même manière, il est clair que pour Lacan, l'inconscient est loin de consister en une représentation figée : « La découverte de l'inconscient, telle qu'elle se montre au moment de son surgissement historique avec sa dimension pleine, c'est que la portée du sens déborde infiniment les signes manipulés par l'individu⁵³. » L'inconscient comme

⁵² PhP, p. 274 ; nous soulignons. Merleau-Ponty ira, dans son résumé du cours de 1954–1955, jusqu'à affirmer que « ce que Freud a apporté de plus intéressant », c'est « l'idée d'un symbolisme qui soit primordial, originaire, d'une “pensée non conventionnelle” (Politzer), enfermée dans un “monde pour nous”, responsable du rêve et plus généralement de l'élaboration de notre vie » (RC, pp. 69–70). Dans son cours de 1959–1960 sur la Nature, Merleau-Ponty précise d'ailleurs que c'est justement le corps qui *est* symbolisme : « le corps humain est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de : expressif d'un autre. Perception et mouvement symbolisent. Et les sens entre eux. Pour l'unité du corps » (Na, p. 281). Mais il exprime immédiatement ses réserves : « Mais est-ce plus qu'une métaphore ? Le symbolisme du langage peut-il éclairer le corps ? N'est-il pas tout autre ? Symbolisme d'indivision, sens latent et symbolisme conventionnel, sens manifeste » (Na, pp. 281–282). Nous voyons bien comment le symbolisme latent pourrait être l'inconscient structuré comme langage. Cf. aussi Na, pp. 289–292.

⁵³ S-II, p. 150.

débordement constant de signification : nous avons là une idée très proche de la théorie merleau-pontienne de la constitution corporelle comme auto-transcendance perpétuelle, comme constitution d'un sens radicalement neuf, qui se sédimente et devient acquis pour être reconstitué par la suite, à l'infini⁵⁴. Nous avons pourtant vu comment l'attitude naturelle ignore, voire refoule ce processus : « Notre perception aboutit à des objets, et l'objet, une fois constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir⁵⁵. » Ce processus de constitution débouche donc sur des objets qui l'occultent, et la *Phénoménologie de la perception* tente de le ranimer en plongeant dans sa couche pré-objective. Or cette couche pré-objective, dans la mesure où elle est *refoulée* par l'attitude naturelle et par l'ego empirique, ne se rapproche-t-elle pas de l'inconscient lacanien ? Et ne doit-elle pas être révélée par la réflexion radicale ?

Certes, c'est le sujet primordial que Merleau-Ponty s'efforce d'atteindre. Mais de même que ce n'est que par la thématization, par la réflexion radicale, que l'origine non thétique et pré-objective peut être découverte, c'est par le sujet empirique (ou le moi imaginaire) que le sujet « phénoménologique » (le Sujet) voit le jour. Certes, le sujet primordial et l'origine non thétique fondent le sujet empirique et le langage, mais uniquement par leur absence, en restant inaccessibles. Ce qui correspond à cette définition de l'inconscient que nous propose Lacan : « L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient⁵⁶. » Autrement dit : un élément absent qui rend toute présence possible, et dont l'oubli, le refoulement et l'état

⁵⁴ C'est surtout dans *La prose du monde* de Merleau-Ponty et dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient et la raison depuis Freud » de Lacan (E, pp. 493–528), que la ressemblance entre leurs théories de la signification est la plus frappante. Ceci est surtout dû à l'influence commune qu'exerçait alors Saussure sur les deux penseurs, avec sa théorie des rapports entre le signifiant et le signifié. Pour l'influence de Saussure sur Merleau-Ponty, cf. Y. Thierry, *Du corps parlant*, *op. cit.*, notamment pp. 33–34, 81–90, et E. Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Chesham : Acumen, 2002, pp. 155–157. Pour l'influence de Saussure sur Lacan, cf. M. Borch-Jacobsen, *Lacan. Le maître absolu*, *op. cit.*, pp. 207–222, et Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre*, Paris : Galilée, 1973.

⁵⁵ PhP, p. 81.

⁵⁶ E, p. 258.

inconscient bloquent le discours du sujet empirique ou du moi imaginaire. C'est contre cet oubli, contre ce blocage de la parole parlée que lutte Merleau-Ponty. Et c'est contre cet oubli, contre ce blocage dans l'imaginaire de la parole vide que lutte Lacan. Car « dans l'inconscient, exclu du système du moi, le sujet parle⁵⁷ ».

Venons-en à l'idée que l'inconscient porte sur autrui. Notons que, même si Merleau-Ponty n'évoque pas explicitement cet aspect de l'inconscient, les deux exemples qu'il en donne – l'un renvoyant à la sexualité, l'autre à l'amour – se rapportent directement à autrui. Penchons-nous sur le passage suivant :

L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient : c'est, des deux côtés, la même illusion rétrospective, on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même. L'amour qui poursuivait à travers moi sa dialectique et que je viens de découvrir n'est pas, depuis le début, une chose cachée dans un inconscient, et pas davantage un objet devant ma conscience, c'est le mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu'un, la conversion de mes pensées et de mes conduites, – je ne l'ignorais pas puisque c'est moi qui vivais des heures d'ennui avant une rencontre, et qui éprouvais de la joie quand elle approchait, il était d'un bout à l'autre vécu, – il n'était pas connu. L'amoureux est comparable au rêveur. Le « contenu latent » et le « sens sexuel » du rêve sont bien présents au rêveur puisque c'est lui qui rêve son rêve. Mais, justement parce que la sexualité est l'atmosphère générale du rêve, ils ne sont pas thématiques comme sexuels, faute d'un fond non-sexuel sur lequel ils se détachent. [...] L'incendie qui figure dans le rêve n'est pas pour le rêveur une manière de déguiser sous un symbole acceptable une pulsion sexuelle, c'est pour l'homme éveillé qu'il devient un symbole ; dans le langage du rêve, l'incendie est l'emblème de la pulsion sexuelle parce que le rêveur, détaché du monde physique et du contexte rigoureux de la vie éveillée, n'emploie les images qu'à raison de leur valeur affective. [...] De même, pour l'amoureux qui le vit, l'amour n'a pas de nom, ce n'est pas une chose que l'on puisse cerner et désigner, ce n'est pas le même amour dont parlent les livres et les journaux, parce que c'est la manière dont il établit ses rapports avec le monde, c'est une signification existentielle⁵⁸.

L'amoureux, cette figure emblématique de la parole parlante, ne sait pas qu'il est amoureux, ou plutôt il le sait sans donner un nom à ce savoir, à son amour : il le vit, il ne le connaît pas. L'amour est « un mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu'un », mouvement qui ne peut être figé dans la réflexion ou dans le langage. Mais Merleau-Ponty ne

⁵⁷ S-II, p. 77.

⁵⁸ PhP, pp. 436–437.

nous a-t-il pas dit que la réflexion devait être ouverte sur l'irréfléchi comme *toute sortie de moi*? Et l'amour n'est-il pas justement cette sortie? Y a-t-il donc un langage propre à l'amour, langage qui provoque cette sortie de moi par une sorte de réflexion *radicale*? Et ce langage n'est-il pas *le discours de l'autre*, la parole parlante de moi sur l'autre⁵⁹ et de l'autre sur moi, parole qui ne connaît pas encore sa propre signification car elle lui est étrangère, radicalement neuve?

L'amour, la sexualité et le rêve ont donc une signification, mais bien différente de la signification «habituelle» : une signification profonde, «inconsciente», «existentielle». Certes, Merleau-Ponty affirme qu'elle est seulement vécue et non connue ou thématisée. Mais la vocation de la phénoménologie n'est-elle pas justement de brouiller la distinction entre le vécu et le connu? De *saisir* cette signification et ce «langage»? D'accéder au moment de leur état naissant, où le *sens* surgit? Mais ce surgissement du sens ne coïncide-t-il pas avec le moment même de sa *thématisation*? N'avons-nous pas là, une fois de plus, un cas limite : une sorte d'inconscient dynamique, toujours en mouvement de fuite et de transcendance, un inconscient qui garantirait la conscience et dont l'apparition dépendrait d'elle?

Il nous semble pouvoir retrouver, dans la description que Lacan nous donne de l'inconscient, les liens complexes que Merleau-Ponty identifie entre la réflexion et l'irréfléchi, l'objectif et le pré-objectif, la thématisation et le non thétique, et enfin entre autrui et moi. Examinons, par exemple, ce passage de Merleau-Ponty sur la «spatialité originaire de l'existence» :

Elle n'a pas [...] de sens thématique ou explicite, elle s'évanouit devant la pensée objective. Mais elle a un sens non thématique ou implicite et ce n'est pas là un *moindre sens*, car la pensée objective elle-même se nourrit de l'irréfléchi et s'offre comme une explicitation de la vie de conscience irréfléchie, de sorte que la réflexion radicale ne peut pas consister à thématiser parallèlement le monde ou l'espace et le sujet intemporel qui les pense, mais doit ressaisir cette thématisation elle-même avec les horizons d'implications qui lui donnent son sens. Si réfléchir, c'est rechercher l'originaire, ce par quoi le reste peut être et être pensé, la réflexion ne peut pas s'enfermer dans la pensée

⁵⁹ Lacan précise dans son «Subversion du sujet», datant de 1960, que l'inconscient est le discours de l'autre également dans le sens du discours *sur* l'autre (E, p. 814, et cf. aussi Ph. Van Haute, *Against Adaptation*, New York : Other press, 2002, pp. 123-125).

objective, elle doit penser justement les actes de thématization de la pensée objective et en restituer le contexte⁶⁰.

L'irréléchi n'est donc pas un « objet » statique, « inconscient », il est déjà une *thématisation en œuvre*, thématization qui n'est pas encore complète, pas encore entrée *définitivement* dans l'ordre objectif, mais qui fait déjà ses premiers pas vers l'objectivité, comme au stade des balbutiements. Si la réflexion radicale saisit cette thématization, c'est en s'unifiant avec elle, en devenant, d'une certaine manière, réflexion de l'irréléchi, autrement dit : une réflexion portant sur l'irréléchi en même temps qu'un irréléchi réfléchissant. Nous trouvons là réunies toutes les dimensions lacaniennes : imaginaire, symbolique et réel. Imaginaire, car l'objectivité et le blocage pointent déjà à l'horizon ; symbolique, car il s'agit de l'inconscient comme constitution corporelle et significative, comme jeu entre présence (réflexion) et absence (l'irréléchi) ; réel enfin, car l'irréléchi se positionne finalement derrière le mur du langage, comme ce qui détermine réellement notre vie, mais en tant qu'inaccessible, barré, absent.

Tout lecteur de la *Phénoménologie de la perception* doit donc s'efforcer de ne pas considérer l'irréléchi comme substantiel et figé. Il oublierait qu'il est inventé et créé dans et par la réflexion. Il faut sans cesse rappeler l'altérité radicale de ce « mythe », altérité qui cerne la limite de la réflexion par le mur du langage : « En fait, cette illusion qui nous pousse à chercher la réalité du sujet au-delà du mur du langage est la même par laquelle le sujet croit que sa vérité est en nous déjà donnée, que nous la connaissons à l'avance, et c'est aussi bien par là qu'il est béant à notre intervention objectivante⁶¹. » Le sujet et la méthode, qui tous les deux formulent secrètement le vœu illusoire de franchir le mur du langage, n'auront jamais accès qu'à un mythe *objectivé*, c'est-à-dire un mythe qui a perdu son pouvoir créateur, constituant, puisqu'il se fige et bloque le sujet dans le monde déjà constitué. Le sujet et la méthode doivent donc renoncer à l'ambition de franchir le mur du langage, et c'est ainsi – et seulement ainsi – que la psychanalyse selon Lacan peut s'opérer : « Nous voici donc au pied du mur, au pied du mur du langage. Nous y sommes à notre place, c'est-à-dire du même coté que le patient,

⁶⁰ PhP, p. 334.

⁶¹ E, p. 308.

et c'est sur ce mur, qui est le même pour lui et pour nous, que nous allons tenter de répondre à l'écho de sa parole⁶².» Nous sommes donc *au pied* du mur, mais l'écho de la parole rebondit *sur* le mur. S'ensuit-il que même si le mur n'est pas franchissable, il reste cependant possible de le (sur)monter par la parole et ses échos ? Il s'agit là encore d'un cas limite, d'une possibilité d'ouverture qui passe par la reconnaissance de la fermeture. Quelle est la nature de cette limite que représente le mur du langage ? Comment le sujet peut-il la reconnaître afin de retrouver sa propre voix, sa propre subjectivité ? C'est sur ce chemin ou plutôt ces chemins de la liberté que nous allons maintenant nous interroger.

⁶² E. p. 316.

CHAPITRE IV

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ

La contradiction entre notre impuissance physique et notre faculté à embrasser à volonté par la pensée les domaines terrestre et supraterrestre est à l'origine même de la tragédie humaine.

(Klee, *Pädagogisches Skizzenbuch*)

SUJET TRANSCENDANTAL ET SUJET PRIMORDIAL : LIBERTÉ CONTRE FONDEMENT

Nous avons vu l'hésitation de Merleau-Ponty entre deux conceptions du sujet phénoménologique, entre l'idée d'un sujet qui constitue *activement* son monde, et celle d'un sujet primordial qui assiste *passivement* au jaillissement du sens. Cette deuxième conception soulève la grande difficulté suivante : où situer le sujet primordial par rapport à la constitution du monde objectif ? Car s'il s'agit d'une pré-constitution, d'une atmosphère pré-objective où la « vraie » constitution n'a pas encore lieu, et si d'autre part ce stade marque déjà la naissance ou l'institution d'un nouveau sens, reste à savoir quel lien existe entre ce sens encore pré-objectif et son objectivation ou sa thématization dans une constitution explicite. S'agit-il de deux stades différents, effectués par deux « sujets » différents ? Et dans ce cas, quel serait le rapport entre les deux ?

La question de la *liberté* peut nous aider à mieux comprendre les rapports entre pré-constitution et constitution. Car si le sens jaillit tout seul, quelle liberté le sujet a-t-il de *changer* ce sens, de le constituer *à son gré* ? Merleau-Ponty indique que le sujet transcendantal, au moins au sens cartésien ou kantien du terme, est un principe d'échappement et de fuite, et, par conséquent, un principe de liberté : « [...] comment se fait-il que nous percevions ? Nous ne le comprendrons que si le moi empirique et

le corps ne sont pas d'emblée des objets, ne le deviennent jamais tout à fait, s'il y a un certain sens à dire que je vois le morceau de cire de mes yeux, et si corrélativement cette possibilité d'absence, cette dimension de fuite et de liberté que la réflexion ouvre au fond de nous et qu'on appelle le Je transcendantal ne sont pas données d'abord et ne sont jamais absolument acquises, si je ne peux jamais dire "Je" absolument et si tout acte de réflexion, toute prise de position volontaire s'établit sur le fond et sur la proposition d'une vie de conscience prépersonnelle¹.»

Ce passage anticipe et résume toute la démarche du dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, portant justement sur la liberté. C'est le Je transcendantal comme *réflexion*, comme constitution de sens *volontaire* et toute-puissante qui est ici mis en cause, en tant que *seul* principe constitutif chez l'homme. Car cette constitution objectivante se fait toujours sur un fond pré-personnel et pré-objectif qui la conditionne. C'est toujours le domaine pré-objectif qui doit être atteint, et la question est de savoir comment : *à travers* ou *en dépassant* la réflexion ?

Regardons d'abord comment cette question est formulée au chapitre consacré à l'espace (Partie II, chapitre II). Merleau-Ponty y décrit la «profondeur primordiale» qui se trouverait au-dessous de «la profondeur objectivée, détachée de l'expérience». l'expérience». Mais comment atteindre cette profondeur, revenir ? Merleau-Ponty répond : «Quand nous nous laissons «Quand nous nous laissons être au monde sans l'assumer activement, ou dans les maladies qui favorisent cette attitude, les plans ne se distinguent plus les uns des autres, les couleurs ne se condensent plus en couleurs superficielles, elles diffusent autour des objets et deviennent couleurs atmosphériques [...]»².

C'est curieusement quand nous «laissons faire», quand nous n'essayons plus de percevoir «trop» bien, quand nous relâchons notre prise sur le monde, enfin quand nous sommes *malades*, que l'univers objectif se retire, que l'atmosphère pré-objective se dévoile, que la profondeur primordiale se laisse entrevoir et que les objets perdent les limites distinctes qui caractérisent la perception quotidienne ou «normale». Cette perception primordiale est donc cachée ou refoulée dans la perception

¹ PhP, p. 241.

² PhP, p. 308.

de l'attitude naturelle. Mais s'il en est ainsi, comment doit-on comprendre la citation suivante : « Dans l'attitude naturelle, je n'ai pas *des perceptions*, je ne pose pas cet objet à côté de cet autre objet et leurs relations objectives, j'ai un flux d'expériences qui s'impliquent et s'expliquent l'une l'autre aussi bien dans le simultané que dans la succession³. » Quand il mentionne ainsi l'attitude naturelle, Merleau-Ponty pense sans doute à l'attitude naturelle originaire, où les objets ne sont pas encore constitués d'une manière déterminée, où la perception s'ébauche sans encore se dessiner tout à fait. Cette attitude primordiale porte sur « un certain style », sur « un sens latent, diffus », enfin sur « une essence encore ambiguë mais déjà incomparable⁴ ». Il s'agit du monde non théorique, mais insistons : s'agit-il de *notre* monde ? Merleau-Ponty tend à répondre par l'affirmative, car « nous ne percevons presque aucun objet⁵ ». Mais quel est le lien entre cette attitude naturelle primordiale (*Urdoxa*) et l'attitude naturelle de tous les jours (*doxa* ou attitude naturaliste) ? Enfin, d'où viennent les objets ? La perception n'objective-t-elle pas d'emblée son champ ? Le monde pré-objectif, ce flux d'expériences, n'est-il pas le *fond* de la perception plutôt que la perception même ? Et quel accès avons-nous à ce monde ?

Merleau-Ponty affirme, en se référant aux *Recherches logiques* husserliennes : « Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les “actes non objectivants”, pour parler comme Husserl, sur les “actes objectivants”. La nouveauté de la phénoménologie n'est pas de nier l'unité de l'expérience, mais de la fonder autrement que le rationalisme classique. Car les actes objectivants ne sont pas des représentations⁶. » Nous trouvons ici la confirmation de notre hypothèse : Merleau-Ponty s'oppose moins à l'objectivation *même* qu'à l'objectivation *figée*, à la *représentation*, bref, à l'*objectivisme*. Quand Merleau-Ponty dit et redit qu'il faut réveiller l'expérience du monde, c'est contre l'oubli de l'acte objectivant en tant que *créateur* qu'il nous met en garde, contre la croyance en une perception qui serait une représentation *exacte* et *statique* de la réalité, représentation qui, une fois

³ PhP, p. 325.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* ; nous soulignons.

⁶ PhP, p. 340.

atteinte, ne pourrait plus changer et conduirait le sujet à un blocage dans le monde objectif. La phénoménologie tente donc de réveiller le fondement du monde objectif, mais ce fondement se réfère toujours à l'acte objectivant, de même que le sujet primordial se réfère au sujet transcendantal et le fonde, sans pour autant s'en séparer. Mais comment réveiller ce fondement, si l'attitude naturelle a tendance à l'oublier ?

C'est encore une fois par le biais de la *maladie* que la phénoménologie fait apparaître l'expérience pré-objective. La preuve en est fournie par le dernier des trois exemples de « perception » primordiale que Merleau-Ponty nous donne : le mythe, le rêve et l'expérience schizophrénique⁷. Tout comme le cas Schneider a permis à Merleau-Ponty de décrire la perception normale par son négatif, la schizophrénie présente une perception dramatiquement appauvrie, le malade ayant perdu le sens de sa vie et de sa subjectivité : « Autrefois, j'étais un homme, avec une âme et un corps vivant (Leib) et maintenant je ne suis plus qu'un être (Wesen) ... Maintenant, il n'y a plus là que l'organisme (Körper) et l'âme est morte ... J'entends et je vois, mais je ne sais plus rien, la vie pour moi est maintenant un problème ... Je survis maintenant dans l'éternité ... Les branches sur les arbres se balancent, les autres vont et viennent dans la salle, mais pour moi le temps ne s'écoule pas ... La pensée a changé, il n'y a plus de style ... Qu'est-ce que l'avenir ? On ne peut pas l'atteindre ... Tout est point d'interrogation ... Tout est si monotone, le matin, midi, le soir, passé, présent, avenir. Tout recommence toujours⁸. »

Ce témoignage émouvant, qui nous rappelle à tous un moment ou un autre de notre vie, décrit la perte de l'aspect vivant du corps : la perte de son aspect pré-objectif spontané, qui lui donne son style et qui fonde toute constitution possible. Mais d'où vient cette perte ? Et qu'est-ce qui, exactement, a été perdu ? Est-ce l'espace primordial ou autre chose ? Merleau-Ponty apporte la réponse suivante : « Ce second espace à travers l'espace visible, c'est celui que compose à chaque moment notre manière propre de projeter le monde et le trouble du schizophrène consiste seulement en ceci que ce projet perpétuel se dissocie du monde objectif tel qu'il est encore offert par la perception et se retire pour ainsi dire en lui-même. La (*sic*) schizophrène ne vit plus dans le monde commun,

⁷ PhP, pp. 326–340.

⁸ PhP, p. 327.

mais dans un monde privé, il ne va plus jusqu'à l'espace géographique : il demeure dans "l'espace de paysage" et ce paysage lui-même, une fois coupé du monde commun, est considérablement appauvri⁹. »

Il s'avère donc, à notre grande surprise, que le schizophrène est justement ce sujet primordial qui vit *exclusivement* dans le monde pré-objectif. Mais il en est captif, et il en a perdu le sens. Schneider, nous l'avons vu, était lui aussi captif du monde pré-objectif, mais d'une façon moins radicale. Car, même s'il ne pouvait plus objectiver son monde activement, il gardait le contact avec le monde objectif, de sorte qu'il était devenu en même temps captif du monde acquis, où tout a déjà été constitué, où rien n'est étonnant. Pour le schizophrène, au contraire, « tout est étonnant, absurde ou irréel, parce que le mouvement de l'existence vers le monde n'a plus son énergie, qu'il s'apparaît dans sa contingence et que le monde ne va plus de soi¹⁰ ». Est-ce fortuitement que cette description nous rappelle la démarche de la réduction phénoménologique, caractérisée comme l'« éveil d'un étonnement sans mesure sur le caractère énigmatique de cet état de chose¹¹ » ?

Si la quête du domaine pré-objectif conduit Merleau-Ponty jusqu'à l'expérience schizophrénique, c'est parce que cette expérience correspond à la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, traduite chez le schizophrène par la perte de la croyance au monde objectif, que W. Blankenburg appelle « la perte de l'évidence naturelle¹² ». La différence entre le phénoménologue et le schizophrène, d'après Blankenburg, tient plus en ceci que le schizophrène a perdu son évidence naturelle *pour de bon*, tandis que le phénoménologue l'a seulement mise entre parenthèses, tout en gardant un certain contact avec elle¹³. C'est ce contact avec l'attitude naturelle, avec le monde objectif, qui rend possible les variations *libres* effectuées par le phénoménologue, et c'est la perte de ce contact qui appauvrit la perception du schizophrène. Nous arrivons encore une fois à la même conclusion : la quête du domaine pré-objectif doit se faire à travers le monde objectif et par son truchement, sans quoi

⁹ PhP, p. 332.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ E. Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 135.

¹² W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*, trad. fr. par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Paris : PUF, 1991.

¹³ *Ibid.*, pp. 112-117.

le premier domaine, le domaine « primordial », se voit privé de toute sa richesse. C'est pourquoi le schizophrène et Schneider vivent la même vie perceptive monotone, les deux ayant perdu la capacité de projection, à savoir la capacité de prendre un acquis, un objet, pour lui donner un sens radicalement neuf. Chacun d'eux est par conséquent bloqué, soit dans le monde objectif, soit dans le monde pré-objectif. Et dans les deux cas, c'est le *lien* entre les deux mondes qui doit être retrouvé pour sortir du blocage¹⁴.

L'*Urdoxa* a donc besoin de la *doxa*, le pré-objectif de l'objectivité et l'irrêfléchi de la réflexion. Le monde pré-objectif à lui seul ne suffit pas à la constitution ou à l'institution du nouveau sens. Résultat : la réflexion et l'objectivation n'ont pas lieu *après* une prétendue pré-constitution irrêfléchie, où le sens jaillirait tout seul, car ce jaillissement ne peut se faire qu'en relation avec le monde objectif. Ainsi, chaque perte d'objectivité implique d'emblée un tarissement de sa source pré-objective.

Nous retrouvons également l'hésitation de Merleau-Ponty entre deux idées du domaine pré-objectif : celle d'un domaine pré-objectif précédant la réflexion, et celle d'un domaine pré-objectif relevant et dépendant d'elle. L'auteur affirme par exemple : « Ces troubles ne concernent pas la perception comme *connaissance* du monde¹⁵ », avant d'être contraint d'admettre, quelques lignes plus bas : « Or, si le monde se pulvérise ou se disloque, c'est parce que le corps propre a cessé d'être corps *connaissant*, d'envelopper tous les objets dans une prise unique [...] »¹⁶. Les limites entre le vécu et le connu s'estompent, et avec elles, les limites entre le pré-objectif et l'objectif, car le corps vécu, justement pour rester un corps vécu (*Leib*), doit conserver son pouvoir de connaissance vis-à-vis des *objets* qui l'entourent. Plus encore : en un sens, le *Leib* doit se connaître lui-même comme *Körper*, comme objet figé, ne serait-ce que pour se re-constituer lui-même autrement par la suite. Cette tension entre le *Leib* et le *Körper* correspond aux liens réciproques qui unissent les deux pôles de l'existence : le vécu et le connu, le pré-objectif et l'objectif, l'irrêfléchi et la réflexion. Chaque tentative d'atteindre un sujet

¹⁴ Schneider est certes bloqué dans ces deux mondes en même temps, mais il doit chaque fois, pour ainsi dire, choisir son blocage, au fur et à mesure de la situation, qu'elle soit concrète ou virtuelle.

¹⁵ PhP, p. 326 ; nous soulignons.

¹⁶ PhP, p. 327 ; nous soulignons.

tout primordial et tout pré-objectif aboutit finalement soit à un sujet pathologique, soit à un sujet qui se meut *entre* les deux pôles.

Ce mouvement dialectique entre deux sujets s'accorde parfaitement avec la théorie lacanienne. Le stade du miroir est cette phase mythique où le sujet acquiert son identité primordiale, totale, mais déjà figée. C'est justement par la fixation d'un *Körper* que le *Leib* voit le jour, le *Leib* appartenant déjà à l'ordre symbolique et fondé sur l'inconscient comme principe d'absence et de débordement qui se lie pourtant toujours à des fixations imaginaires stabilisées dans le langage. L'ouverture du patient vers cet inconscient constitue le but de la psychanalyse, mais comme l'inconscient renvoie sans cesse au stade du miroir comme à son mythe fondateur de complétude perdue, elle ne peut l'atteindre qu'en ranimant le jeu entre présence (imaginaire) et absence. Sans la restauration de ce jeu entre les deux pôles, pas de parole pleine, pas de parole de l'inconscient, pas de parole de l'Autre. Mais pour le ranimer, il faut revivre l'objectivation originelle du soi et du corps, il faut revivre le stade du miroir et reconnaître l'absence, l'altérité absolue dont la subjectivité est imprégnée.

Merleau-Ponty note en effet que le schizophrène et le sujet normal n'entretiennent pas le même rapport avec leur image *spéculaire* : « Un schizophrène sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête, et cependant à aucun moment il ne cesse de savoir que la brosse est là-bas. S'il regarde vers la fenêtre, il l'aperçoit encore. La brosse, comme terme identifiable d'une perception expresse, n'est pas dans la tête du malade comme masse matérielle. Mais la tête du malade n'est pas pour lui cet objet que tout le monde peut voir et qu'il voit lui-même dans un miroir : elle est ce poste d'écoute et de vigie qu'il sent au sommet de son corps, cette puissance de se joindre à tous les objets par la vision et l'audition. De même la brosse qui tombe sous les sens n'est qu'une enveloppe ou un fantôme [...]»¹⁷. » Le schizophrène aperçoit son corps exactement en tant que *tel*, en tant que *Leib*, en tant que « système de puissances motrices ou de puissances perceptives »¹⁸ irréductible en un objet. Mais le passage par l'objectivation du corps, par le stade du miroir, est nécessaire à la fois pour que le corps *reste Leib*

¹⁷ PhP, p. 336.

¹⁸ PhP, p. 179.

et pour que le monde maintienne son sens. Vivre dans un monde tout plastique équivaut à vivre dans un monde entièrement figé. Certes, les limites entre le moi et le monde ne doivent pas se pétrifier, mais elles ne doivent pas non plus complètement s'estomper. Car autrement, aucune constitution de nouveaux sens ou de nouveaux objets ne serait plus possible¹⁹.

L'ATTITUDE NATURELLE ET LE RÉTRÉCISSEMENT DU VÉCU

Nous comprenons mieux à présent les deux conceptions merleau-pontiennes du sujet phénoménologique – primordial et constituant – et les liens de dépendance réciproque qui les unissent. Mais qu'en est-il du sujet empirique ? De même que le cas Schneider a été décrit comme le négatif de l'homme normal, tandis qu'en réalité les deux subissent le même blocage dans le monde objectif, seulement à des degrés différents, de même la schizophrénie n'est décrite par Merleau-Ponty que par *contraste* avec la normalité : « Outre la distance physique ou géométrique qui existe entre moi et toutes choses, une distance vécue me relie aux choses qui comptent et existent pour moi et les relie entre elles. Cette distance mesure à chaque moment l'« ampleur » de ma vie. Tantôt il y a entre moi et les événements un certain jeu (Spielraum) qui ménage ma liberté sans qu'ils cessent de me toucher. Tantôt, au contraire, la distance vécue est à la fois trop courte et trop grande : la plupart des événements cessent de compter pour moi, tandis que les plus proches m'obsèdent.

¹⁹ Lacan analyse le phénomène de l'hallucination dans son *Séminaire III – Les psychoses* : « Seulement, chez le sujet normal, se parler avec son moi n'est jamais pleinement explicitable, son rapport au moi est fondamentalement ambigu, toute assumption du moi est révoquant. Chez le sujet psychotique au contraire, certains phénomènes élémentaires, et spécialement l'hallucination qui en est la forme la plus caractéristique, nous montre le sujet complètement identifié à son moi avec lequel il parle, ou le moi totalement assumé sur le mode instrumental » (S-III, p. 23). Tandis que chez le normal l'identification avec le moi imaginaire est toujours *partielle*, laissant place au jeu symbolique, elle est *totale* chez le psychotique. C'est ainsi que pour lui l'imaginaire et le réel se confondent dans ce que Merleau-Ponty décrirait comme une couche pré-objective. Le symbolique comporte en lui cette *distance* qui permet de voir l'image spéculaire *comme* une image.

Ils m'enveloppent comme la nuit et me dérobent l'individualité et la liberté. A la lettre je ne peux plus respirer. Je suis possédé²⁰.»

Le schizophrène a perdu le contact avec le monde objectif, contact qui s'avère paradoxalement consister en une certaine *distance* avec l'entourage. Cette distance rend possible un espace de jeu, très proche d'ailleurs du jeu symbolique décrit par Lacan. C'est un mouvement perpétuel entre présence et absence, proximité et distance, qui doit trouver son équilibre pour permettre une vie constitutive libre, active et créatrice. Tandis que le sujet phénoménologique balance parfaitement entre distance et proximité, le schizophrène a complètement perdu cet équilibre : certaines choses restent trop loin, et d'autres l'étouffent. Mais, au-delà de cette alternative, de ce « tantôt ... tantôt ... », et entre les deux extrêmes d'un équilibre parfait et d'une déstabilisation totale, n'y a-t-il pas la place pour une échelle où se meut le sujet empirique, toujours en quête de cet équilibre inaccessible ?

Qu'est-ce qui différencie véritablement le sujet normal du sujet malade ? Merleau-Ponty répond ainsi : « Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, c'est la structure de son espace : les objets restent devant lui, ils gardent leurs distances et, comme Malebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect²¹. Ce qui fait l'hallucination comme le mythe, c'est le

²⁰ PhP, p. 331.

²¹ Comment ne pas rappeler ces magnifiques vers de Rilke :

« La prudence de geste humain ne vous a-t-elle
jamais surpris sur les stèles attiques ?
Amour, adieu touchaient-ils pas de main légère
ces épaules, comme faits d'une autre matière
que chez nous ? Rappelez-vous ces mains qui se posent
sans peser, en dépit de la vigueur des torses.
Maîtres de soi, ces gens connaissaient leurs limites :
ce toucher *si léger*, c'est *nous* ; les Dieux nous pressent
bien plus fort. Mais cela, c'est l'affaire des Dieux »

(*Elégies de Duino*, trad. fr. par F.-R. Daillie, Paris : La différence, 1994, p. 39). Notons seulement que c'est dans l'expérience *esthétique*, d'ailleurs aux frontières de la vie et de la mort, que Rilke trouve ce toucher léger et ces gestes prudents, et non dans la vie empirique (« comme faits d'une autre matière que chez nous »), de même que

rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective, et que la conscience philosophique retrouve²².»

La maladie et l'hallucination plongent le sujet au cœur du monde pré-objectif, corporel, sans lui laisser la possibilité d'en sortir. Son espace vécu, ne se rattachant plus à la vie objective, s'en trouve réduit. Le refoulement de la «solidarité de l'homme et du monde» semble donc nécessaire à toute vie «normale», et la pensée philosophique ne s'avère finalement être rien de plus qu'un jeu intellectuel, théorique, sans véritable risque. Elle réveille le monde pré-objectif pour mieux le comprendre *conceptuellement*, sans pour autant prétendre changer quoi que ce soit dans la vie subjective qu'elle décrit. Car dans «la perception de tous les jours» et dans son attitude objectivante, c'est la structure de notre espace qui décide de notre perception, si bien que les objets nous touchent respectueusement, sans que nous fassions quoi que ce soit. Nous sommes ainsi, semble-t-il, *déjà* dans la position du sujet transcendantal, nous avons déjà trouvé l'équilibre entre distance et proximité, et nous n'avons pas besoin de chercher une liberté que nous avons déjà, sans même avoir eu à la choisir. Le philosophe peut donc se féliciter d'être parvenu à décrire adéquatement le fondement pré-objectif de cette vie harmonieuse, tout en la confrontant avec les atrocités malades dont elle est exempte.

Mais est-il vraiment ainsi ? L'attitude naturelle est-elle déjà une liberté constitutive, ou emprisonne-t-elle, au contraire, le sujet dans ses acquis objectivés ? Et quel est le sens du refoulement de la vie pré-objective qu'elle opère ? Examinons le passage suivant :

Les sentiments illusoire ou imaginaires sont bien vécus, mais pour ainsi dire avec la périphérie de nous-mêmes. L'enfant et beaucoup d'hommes sont dominés par des «valeurs de situation» qui leur cachent leurs sentiments effectifs, — contents parce qu'on leur fait un cadeau, tristes parce qu'ils assistent à un enterrement, gais ou tristes selon le paysage, et, en deçà de ces sentiments, indifférents et vides. «Nous sentons bien le sentiment lui-même, mais d'une manière inauthentique. C'est comme l'ombre

Malebranche parlait d'Adam, et non de tout homme. Il s'agit dans les deux cas d'un modèle transcendantal de l'humanité, plutôt que de l'humanité de fait.

²² PhP, p. 337.

d'un sentiment authentique.» Notre attitude naturelle n'est pas d'éprouver nos propres sentiments ou d'adhérer à nos propres plaisirs, mais de vivre selon les catégories sentimentales du milieu²³.

Loin de manifester une liberté perceptive, émotionnelle ou morale, l'attitude naturelle consiste à suivre l'acquis social. Acquis social qui cache sa propre contingence, et qu'il faudrait re-constituer sans cesse pour retrouver l'aspect personnel et authentique de l'existence. Cette constitution, nous l'avons vu, s'effectue à plusieurs niveaux : le niveau pré-personnel (pré-objectif), le niveau personnel (un jeu entre le pré-objectif et l'objectif) et le niveau impersonnel (celui du *On* et du monde tout objectivé). Si le schizophrène semble être captif du premier niveau et Schneider du troisième, qu'en est-il du sujet empirique ? Chez Merleau-Ponty, il n'y a de place que pour le sujet phénoménologique, qui occupe le deuxième niveau. Or, comme nous avons tenté de le montrer par notre schéma (*supra*, p. 115), ce «niveau» est en réalité un *mouvement* entre le pré-objectif et l'acquis.

Contrairement au sujet phénoménologique, le sujet empirique semble avoir du mal à maintenir le bon équilibre entre les deux pôles de ce mouvement. Il n'est certes pas dans la situation de Schneider, qui reste entièrement bloqué dans l'acquis, privé de toute liberté. Mais la liberté est pour lui toujours une liberté *potentielle*, et il doit affronter son attitude naturelle qui l'appelle à y renoncer, à s'adonner à l'acquis social et langagier. C'est là semble-t-il que la philosophie retrouve sa fonction éducative ; elle nous apprend non seulement à *voir* le monde, mais aussi à *agir* en son sein.

Aussi Merleau-Ponty affirme-t-il : « Vivre une chose, ce n'est ni coïncider avec elle, ni la penser de part en part. On voit donc notre problème. *Il faut* que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clef et dont cependant il porte en lui-même le projet, s'ouvre à un Autre absolu qu'il prépare du plus profond de lui-même²⁴. » Quel est le sens de ce «il faut»? Exprime-t-il uniquement une nécessité théorique, méthodologique, descriptive, ou déjà un postulat quasi moral, appelant le sujet à (re)constituer un monde qu'il ignore, qui pour lui est un Autre

²³ PhP, p. 435.

²⁴ PhP, p. 376 ; nous soulignons.

absolu, à ne plus adhérer assidûment à l'altérité facile et « imaginaire » du *On*, mais à la vraie altérité, radicale et « symbolique » ? Car seule cette altérité absolue est en mesure de donner au sujet la liberté de se transcender.

La phénoménologie se donne donc pour tâche de réveiller le monde pré-objectif, sans pour autant le détacher du monde objectif. C'est à travers une certaine objectivation qu'il nous est possible d'accéder au pré-objectif, qui est le sol et le fondement du monde objectif. En tant que tel, le pré-objectif est également le fondement de la liberté : « La solution de tous les problèmes de transcendance se trouve dans l'épaisseur du présent préobjectif, où nous trouvons notre corporéité, notre socialité, la préexistence du monde, c'est-à-dire le point d'amorçage des "explications" dans ce qu'elles ont de légitime, — et en même temps le fondement de notre liberté²⁵. » De même que le pré-objectif est le fondement du sens mais non pas encore le sens même, de même il est le fondement de la liberté et non pas encore la liberté même. Qu'est-ce donc que la liberté ? Passons à présent au dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, qui lui est consacré.

LE PRÉ-OBJECTIF : RESTAURATEUR OU RÉVOLUTIONNAIRE ?

Merleau-Ponty commence ce chapitre par une critique de l'idée sartrienne de la liberté, conçue comme tout ou rien : soit la liberté est absolue, dans une décision prise par une conscience complètement autonome (le pour-soi), soit elle est nulle, étant donné l'impuissance humaine face aux obstacles extérieurs (l'en-soi)²⁶. Pour Merleau-Ponty, l'expérience pré-objective du corps est censée dépasser cette alternative : « Au-dessous de moi comme sujet pensant, qui peux à mon gré me situer dans Sirius ou à la surface de la terre, il y a donc comme un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues. [...] 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

²⁵ PhP, p. 495.

²⁶ Pour une analyse de cette critique et la réponse que Sartre pourrait y apporter, cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, op. cit., notamment pp. 311–315.

et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas²⁷. » L'expérience corporelle précède et détermine la décision autonome de la pensée. La liberté n'est donc ni absolue ni nulle : « Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas d'obstacles en soi, mais le moi qui les qualifie comme tels n'est pas un sujet acosmique, il se précède lui-même auprès des choses pour leur donner figure de choses. Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinngebung* décisive²⁸. »

Ce « compromis » entre l'intérieur et l'extérieur, entre la conscience autonome et le monde en soi, ne s'applique pas seulement au champ de la perception, mais plus largement à « toutes les valorisations », comme dans la douleur et la fatigue. Ces dernières n'ont pas d'existence en soi, ce sont des *attitudes* envers le monde, attitudes qui déterminent nos actions en son sein²⁹. Il y a donc une liberté de percevoir, de sentir, de juger et d'agir, mais cette liberté est limitée par notre commerce corporel avec le monde, commerce qui se fait d'une manière quasi passive : « Tout se passe comme si, en deçà de notre jugement et de notre liberté, quelqu'un affectait tel sens à telle constellation donnée³⁰. » Nous revenons ainsi au sujet phénoménal conçu comme primordial et passif, assistant au jaillissement du sens. C'est lui qui semble décider pour nous, qui semble donner sens à notre vie. Mais quelle liberté un tel sujet, qu'on pourrait qualifier de tyrannique, nous laisse-t-il ? Quelle relation entretient-il avec le sujet actif et conscient de ses actes ?

Merleau-Ponty précise que la donation de sens ne se fait jamais dans le vide mais toujours sur un fond *sédimenté*. Il donne l'exemple du complexe d'infériorité, qui, même s'il peut être dépassé d'un seul coup, par une décision consciente et active, accompagnera dans la plupart des cas le sujet durablement *contre* son gré, car le complexe est devenu une attitude privilégiée par l'acquis sédimenté du sujet : « "Il est peu probable" que je détruise à l'instant un complexe d'infériorité où je me suis complu pendant vingt ans. Cela veut dire que je me suis engagé dans l'infériorité, que j'y ai élu domicile, que ce passé, s'il n'est pas une fatalité, a du moins

²⁷ PhP, p. 502.

²⁸ PhP, p. 503.

²⁹ PhP, pp. 503–504.

³⁰ PhP, p. 503.

un poids spécifique, qu'il n'est pas une somme d'événements là-bas, bien loin de moi, mais l'atmosphère de mon présent³¹.»

Le complexe d'infériorité appartient donc à une atmosphère pré-objective qui ne se laisse pas détruire facilement par la force de la pensée et de la décision. C'est une couche tacite et silencieuse, plus profonde que la couche consciente et parlée : « On aperçoit, au dessous de ces débats bruyants et de ces vains efforts pour nous "construire", les décisions tacites par lesquelles nous avons articulé autour de nous le champ des possibles, et il est vrai que rien n'est fait tant que nous gardons ces fixations, tout est facile dès que nous avons levé ces ancrs³². »

La décision consciente, prise dans le monde objectif, restera vaine tant que n'est pas reconnu son soubassement, à savoir le monde pré-objectif et ses décisions tacites. Nous saisissons maintenant l'importance de la quête du domaine pré-objectif : elle est le seul moyen pour nous de « lever les ancrs » de notre vie, de nous libérer des décisions prises malgré nous, des circonstances que nous n'avons pas choisies. Mais comment lever ces ancrs ? Comment nous libérer ? La réponse se trouve dans un certain *geste* entre le monde pré-objectif et le monde objectif, geste que nous avons rencontré lorsque Merleau-Ponty évoquait la vie souterraine du silence primordial, au-dessous de la parole parlée : « 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 silence³³. » Le domaine pré-objectif semble consister en un silence primordial, mais nous n'y avons accès qu'à travers sa *rupture*. A partir de ce moment, ce silence a-t-il une existence réelle, ou n'est-il qu'un mythe de plus inventé par la réflexion ? Car nous l'avons vu par ailleurs, « en réalité ce silence prétendu est bruisant de paroles³⁴ », et ces paroles sont justement parlées, sédimentées, et surtout, oubliées et refoulées en tant que telles. Le pré-objectif s'avère être non seulement un domaine où jaillit le sens, mais également un domaine sédimenté, acquis et refoulé, ce qui donne lieu à la caractérisation du corps comme un « complexe inné »,

³¹ PhP, p. 505.

³² PhP, pp. 500–501.

³³ PhP, p. 214.

³⁴ PhP, p. 213.

refoulé comme tel³⁵. Afin de passer du pré-objectif comme refoulé au pré-objectif comme jaillissement du sens, il faut donc re-constituer le pré-objectif. Ce n'est qu'en lui redonnant un nouveau sens par la parole et par la réflexion qu'il pourra devenir pré-objectif et primordial au sens originaire du terme. Au lieu de subir le sens acquis de notre vie, nous devons accomplir cet acte violent qui, même s'il n'aboutit qu'à un jaillissement immotivé du sens, s'approprie ce jaillissement tout en lui permettant de se renouveler.

Comment effectuer cette démarche, comment regagner concrètement la liberté, se défaire de nos fixations dans l'acquis ? Merleau-Ponty choisit d'analyser l'exemple de la *révolution* prolétaire, à travers trois figures : l'ouvrier, le nomade et le petit fermier. La révolution est, certes, l'exemple par excellence du recouvrement de la liberté. Mais ces figures ont-elles véritablement, pour ainsi dire, la liberté de se libérer ? Sont-elles seulement conscientes de leur « captivité » ? Merleau-Ponty penche pour la négative : « Ces situations ne supposent aucune évaluation expresse, et s'il y a une évaluation tacite, c'est la poussée d'une liberté sans projet contre des obstacles inconnus, on ne peut en aucun cas parler d'un choix, dans les trois cas, il suffit que je sois né et que j'existe pour éprouver ma vie comme difficile et contrainte et je ne choisis pas de le faire³⁶. » La révolution, si elle relève d'une « poussée de liberté » ni expresse ni choisie, serait-elle un processus inconscient, mécanique presque ? N'y a-t-il aucun moyen d'agir activement et consciemment sur notre monde afin de le changer ? Encore une fois, Merleau-Ponty n'y croit pas : « Il n'est pas du tout nécessaire qu'à aucun moment surgisse une *représentation* de la révolution. [...] Il n'est pas nécessaire que chaque prolétaire se pense comme prolétaire au sens qu'un théoricien marxiste donne au mot. Il suffit que le journalier ou le fermier se sentent en marche vers un certain carrefour où conduit aussi le chemin des ouvriers de la ville. Les uns et les autres débouchent sur la révolution qui les aurait peut-être effrayés si elle leur avait été décrite et représentée³⁷. »

La révolution n'est donc pas le résultat d'une décision explicite et représentée, mais d'une sorte de sentiment vague, implicite, pas encore

³⁵ PhP, pp. 99–100.

³⁶ PhP, p. 507.

³⁷ PhP, p. 508.

objectivé : « Ni le *fatum*, ni l'acte libre qui le détruit ne sont représentés, ils sont vécus dans l'ambiguïté³⁸. » Mais qu'entend-il par acte libre, quel est ce geste qui rompt le *fatum* ? Et que signifie vivre quelque chose dans l'ambiguïté ? Car finalement, pour qu'il y ait révolution, pour que ses acteurs « se sentent en marche » vers la liberté, ne doivent-ils pas *décider* de passer à l'*acte* ? Merleau-Ponty reconnaît le rôle joué par les meneurs *actifs* de la révolution, mais il tente de le minimiser, affirmant que « les mots d'ordre des prétendus meneurs, comme par une harmonie préétablie, sont immédiatement compris et trouvent des complicités partout, parce qu'ils font cristalliser ce qui est latent dans la vie de tous, la vie de tous les producteurs³⁹ ». La pas de vrais meneurs, car elle est déjà en germe dans la vie de tous ceux qui y participent. Mais force est de constater que ce sont précisément ces meneurs qui « font cristalliser » le sens encore latent de la liberté le jour sans eux ? Les ouvriers ne resteraient-ils pas prisonniers de la passivité de leur vie ? L'acte de cristallisation n'est-il pas, justement, une sorte de réflexion radicale ? N'est-il pas indispensable pour *faire apparaître* le sens caché, tout en le *constituant* comme tel, tout en l'explicitant, tout en le créant ? Quel autre sens, sinon, donner à la liberté ?

RÉFLEXION RADICALE ET LIBERTÉ

Le pré-objectif nous met au défi de trouver la liberté au sein de l'acquis non choisi, l'activité au sein de la passivité et le personnel au sein de l'anonymat impersonnel : « 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. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports *à la fois*⁴⁰. » La liberté est donc ce mouvement et cette oscillation entre la constitution active du monde et l'acceptation du monde comme donné et déjà constitué, entre l'acquisition dynamique de sens et le blocage dans un acquis statique. « La liberté n'est pas sans

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ PhP, p. 517.

étais⁴¹ », nous dit Merleau-Ponty. De même qu'il n'y pas de diastole sans systole, pas d'ouverture sans fermeture, de même il n'y a pas de liberté sans un certain blocage dans l'acquis : « Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit. Il est sûr en tout cas que jamais nous ne pouvons réserver en nous-même un réduit où l'être ne pénétre pas, sans qu'aussitôt, du seul fait qu'elle est vécue, cette liberté prenne figure d'être et devienne motif et appui. Concrètement prise, la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur [...] et elle se dégrade sans devenir jamais nulle à mesure que diminue la *tolérance* des données corporelles et institutionnelles de notre vie⁴². »

Tout ce qui se constitue dans notre vie, tout ce qui est perçu, devient aussitôt un acquis impersonnel qui nous fait oublier la nécessité de lui redonner un nouveau sens. Cet acquis peut être objectif, comme dans le cas du langage, ou pré-objectif, comme dans le cas du complexe d'infériorité, mais ce qui importe est moins la distinction entre l'objectif et le pré-objectif que la rupture de ce blocage dans l'acquis, le renouvellement du sens qui doit continuer à jaillir grâce à cette mystérieuse « tolérance des données corporelles et institutionnelles ». Comment maintenir cette tolérance, comment échapper à la dégradation de la liberté ? Merleau-Ponty répond ainsi : « C'est en étant sans restrictions ni réserves ce que je suis à présent que j'ai chance de progresser [...]. Je ne peux manquer 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. [...] Nous n'avons pas à craindre que nos choix ou nos actions restreignent notre liberté, puisque le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancrés⁴³. »

Nous avons cru comprendre que la liberté ne relevait pas d'une décision consciente (« on ne peut en aucun cas parler d'un choix »). Voici à présent que non seulement nous avons la possibilité de choisir, mais aussi que seuls nos choix et nos actes peuvent nous libérer de nos ancrés. Ces dernières nous sont déjà apparues sous la figure des décisions tacites et des fixations dans le monde pré-objectif, et nous constatons une fois de plus que ce n'est pas en acceptant le pré-objectif tel quel, mais

⁴¹ *Ibid.*

⁴² PhP, p. 518.

⁴³ PhP, pp. 519–520.

en rompant son silence, en le faisant apparaître, en le reconnaissant et en l'assumant, qu'il peut redevenir le monde d'un jaillissement continu du sens⁴⁴.

C'est ici qu'il nous semble nécessaire de réintroduire la *réflexion radicale*, dont nous pressentions au début de cette étude qu'elle puisse faire partie de la perception même. Qu'est-elle d'autre, en effet, que la thématization du sens, thématization qui, loin de *révéler* un sens pré-donné, comme le ferait un projecteur, le *crée*? Et qui fait apparaître le pré-objectif tout en l'inventant : «La réflexion ne refait pas en sens inverse un chemin déjà parcouru par la constitution, et la référence naturelle de la matière au monde nous conduit à une nouvelle conception de l'intentionnalité [...]»⁴⁵. Ne s'ensuit-il pas que la réflexion radicale est déjà une sorte de constitution? Certes, cette constitution doit tenir compte de son soubassement, de la nouvelle intentionnalité découverte par Merleau-Ponty, l'intentionnalité opérante et corporelle, opaque à la réflexion et à la constitution toute-puissante du sujet transcendantal husserlien⁴⁶. Certes, la réflexion doit reconnaître ce qui lui échappe par principe, mais elle ne le fait qu'en le thématisant, qu'en le constituant justement *comme* pré-objectif et opaque. C'est une constitution qui reconnaît l'altérité radicale qui la soutient, en même temps qu'elle la rejoint, retrouvant le corps et le monde par l'acte de réflexion, par l'acte de donation de sens. Le jaillissement spontané de sens (la «pré-constitution») qui «précède» la réflexion n'est donc conçu qu'à travers la réflexion radicale. Elle seule peut *parler* du monde heideggerien de la praxis, où la parole est superflue. Mais ce monde primordial prend en tant que tel le rôle d'un mythe

⁴⁴ Nous revenons à ce que nous avons pu montrer au chapitre précédent grâce à la théorie lacanienne : pour reconnaître le corps comme couche pré-objective, il faut en même temps le reconnaître comme objet (*Körper*) qui n'est pas mien, qui est autre. On pourrait certes objecter à ce rapprochement «forcé» entre Merleau-Ponty et Lacan que la sédimentation chez le philosophe reste pré-objective, tandis que le symbolique lacanien présuppose toujours le langage et ne reconnaît pas une constitution d'ordre purement corporel. Mais ce chapitre sur la liberté nous donne la preuve ultime de l'impossibilité de dissocier le pré-objectif d'une certaine objectivation. Car si tout se passait au niveau corporel, à l'insu du sujet réfléchissant, quel sens aurait le mot «liberté»?

⁴⁵ PhP, p. 281.

⁴⁶ Cf. F. Dastur, *Chair et langage*, Paris : Encre marine, 2001, p. 31.

fondateur, dont l'existence ne peut être révélée que négativement ou indirectement, comme par le biais de la pathologie.

Seule la réflexion radicale comme principe de liberté nous permet d'envisager que je puisse être « sans restrictions ni réserves ce que je suis à présent », tout en tenant compte du fait que « vivre une chose, ce n'est ni coïncider avec elle, ni la penser de part en part⁴⁷ ». Pour être ce que je suis, je dois reconnaître et assumer mon engagement dans le monde, engagement qui se situe *entre* l'état de coïncidence, trop près du monde, et la pensée, trop éloignée. C'est un équilibre que seule la réflexion radicale, qui saisit l'irréfléchi tout en y réfléchissant, peut maintenir : « La vraie réflexion me donne à moi-même non comme subjectivité oisive et inaccessible, mais comme identique à ma présence au monde et à autrui, telle que je la réalise maintenant⁴⁸. » La réflexion radicale est la *vraie* réflexion, c'est-à-dire une réflexion qui s'unit avec le phénomène tout en modifiant sa structure de l'intérieur, de sorte que le sens de la chose apparaît et que la situation a lieu. Je peux ainsi reconnaître ce qui me précède, mon acquis, tout en le transformant, le créant, me le réappropriant. Autrement dit : gagner ma liberté.

La réflexion radicale, il faut l'admettre, est une notion fort délicate. Car, tout comme la liberté, ou plutôt *en tant que* liberté, elle est toujours menacée par la tendance à oublier son propre acte créateur, par la prétention d'atteindre le domaine absolu, enfin par la difficulté d'admettre que la réflexion, tout comme la perception, est un mouvement perpétuel, un jeu constant entre proximité et distance, entre présence et absence. Merleau-Ponty admet d'ailleurs : « De même que la réflexion emprunte son vœu d'adéquation absolue à la perception qui fait paraître une chose, et qu'ainsi l'idéalisme utilise tacitement l'"opinion originaire" qu'il voudrait détruire comme opinion, de même la liberté s'embarrasse dans les contradictions de l'engagement et ne s'aperçoit pas qu'elle ne serait pas liberté sans les racines qu'elle pousse dans le monde⁴⁹. »

Ces lignes résument toute la problématique de la *Phénoménologie de la perception* et méritent donc notre plus grande attention. La réflexion est comparée à la liberté, les deux ayant tendance à dépasser leurs propres

⁴⁷ PhP, p. 376.

⁴⁸ PhP, p. 515.

⁴⁹ PhP, p. 520.

limites, à se dégrader et à perdre leur vitalité. La réflexion radicale risque de devenir une réflexion intellectualiste ou idéaliste, et la liberté de devenir un blocage dans l'acquis ayant l'apparence d'une présence absolue de soi à soi. La réflexion subit alors la même dégradation que la perception qui s'oublie elle-même en tant qu'acte de création, et la liberté, ignorant l'altérité, la transcendance et la projection du monde qui lui sont nécessaires, perd son essence dans le repli sur soi. Dans les deux cas, c'est l'idéal d'une vie primordiale, toute personnelle, toute intérieure et toute harmonieuse, qui provoque cette dégradation. Et c'est l'opinion originaire, l'*Urdoxa*, pourtant présentée comme un modèle perceptif tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, qui suscite la quête de cet idéal impossible, qui en cache le soubassement, la véritable nature. Car elle est *opinion* primordiale et non *épistémè* primordiale, vérité pure, statique et figée. Nous ne devons pas nous laisser abuser par le jaillissement immotivé du sens, même s'il est l'objectif à atteindre. Lui aussi finalement est un jeu, un mouvement constant qui ne doit jamais s'arrêter, un processus de va-et-vient, un entrecroisement répétitif de l'intérieur et de l'extérieur, de la présence et de l'absence, du pré-objectif et de l'objectif. C'est précisément la volonté de supprimer l'opinion primordiale comme opinion, de se soumettre à son apparence de présence absolue, de vie toute corporelle, primordiale, harmonieuse et « enfantine », qui porte atteinte à la liberté, et c'est contre cette volonté que doit lutter la réflexion radicale.

La présence absolue, bien qu'apparente, est donc une présence *imaginaire*, car nous l'avons déjà constaté, entre la réflexion et le domaine pré-objectif, le corps primordial, il y a un abîme, un écart, un mur. C'est en reconnaissant l'existence de ce mur que la réflexion radicale peut saisir les phénomènes en question, que la liberté peut, provisoirement, être atteinte, et que le mouvement de l'existence peut se ranimer.

Trouvons-nous chez Lacan un équivalent de la réflexion radicale comme principe de liberté ? La notion de liberté semble d'abord susciter la méfiance de Lacan : « Quand on nous dit, en employant la notion de façon métaphorique, que l'analyse est un apprentissage de la liberté, avouez que ça sonne drôlement. [...] Qu'est-ce que dévoile l'analyse – sinon la discordance foncière, radicale, des conduites essentielles pour l'homme, par rapport à tout ce qu'il vit ? La dimension découverte par l'analyse est le contraire de quelque chose qui progresse par adaptation, par approximation,

par perfectionnement. C'est quelque chose qui va par sauts, par bonds. C'est toujours l'application strictement inadéquate de certaines relations symboliques totales, et ça implique plusieurs tonalités, l'immixtion, par exemple, de l'imaginaire dans le symbolique, ou inversement⁵⁰. »

Pour Lacan, l'analyse renvoie à la discordance primordiale de l'homme avec soi-même et avec le monde, discordance qui semble empêcher tout progrès linéaire et conscient qui serait à la base de la liberté. La réflexion radicale, si nous voulons la considérer comme principe de liberté, ne peut maîtriser et dominer toute la vie subjective. Elle ne peut jamais surmonter la couche primordiale qui la soutient, car elle est loin d'être transcendante, toute-puissante, autonome et transparente à elle-même. Seulement, si nous assimilons la couche primordiale à *l'inconscient*, à ce qui est à réaliser dans la parole pleine, il reste que l'analyse est justement cet apprentissage du discours de l'inconscient. Nous ne sommes d'ailleurs pas très loin de la conception merleau-pontienne de la psychanalyse : « Le traitement psychanalytique ne guérit pas en provoquant une prise de conscience du passé, mais d'abord en liant le sujet à son médecin par de nouveaux rapports d'existence. Il ne s'agit pas de donner à l'interprétation psychanalytique un assentiment scientifique et de découvrir un sens notionnel du passé, il s'agit de le re-vivre comme signifiant ceci ou cela, et le malade n'y parvient qu'en voyant son passé dans la perspective de sa coexistence avec le médecin⁵¹. »

La réflexion radicale comme forme de perception n'est autre que ce « re-vivre comme signifiant ceci ou cela », c'est-à-dire l'invention a posteriori du passé à l'intérieur du vécu présent. Il s'agit d'une nouvelle donation de sens, non d'une abstraction. Nous avons d'ailleurs constaté au chapitre précédent que les rapports réflexion/irréfléchi et moi/autrui étaient liés : « Entre les deux problèmes, il y a plus qu'une analogie vague, il s'agit ici et là de savoir comment je peux faire une pointe hors de moi-même et vivre l'irréfléchi comme tel⁵². » La réflexion radicale est donc une façon de *vivre* l'irréfléchi comme tel, et la psychanalyse nous donne l'occasion de le faire à travers la relation qui s'instaure avec l'analyste, avec cet autre qui doit devenir Autre, précisément afin de me rappeler

⁵⁰ S-II, p. 108.

⁵¹ PhP, p. 519.

⁵² PhP, p. 413.

l'aspect imaginaire de ma parole vide, parlée. Nous comprenons mieux à présent pourquoi l'inconscient est le discours de l'autre : l'atteindre, c'est faire cette « pointe hors de moi-même », c'est « atteindre » ceux qui sont *derrière* le mur du langage – l'irréfléchi, l'Autre –, ne serait-ce que pour un moment.

Aussi Lacan affirme-t-il : « Ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire, – c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de "tournants" historiques⁵³. » L'inconscient est ce qui me transcende : c'est mon passé, c'est autrui, c'est l'irréfléchi. C'est en reconnaissant cette altérité, c'est-à-dire en comprenant qu'elle ne pourrait jamais être connue par moi⁵⁴, que je peux l'inventer et que je peux ainsi me réapproprier ma vie en vivant ce qui me transcende et me détermine en même temps. Et c'est cette réflexion radicale, cette pointe hors de moi-même que nous enseigne également la phénoménologie.

On nous reprochera peut-être d'avoir emmené la théorie de Merleau-Ponty un peu trop loin. Mais comment, autrement, pourrions-nous comprendre ces lignes qui précèdent les derniers mots 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 de nous réapprendre à les voir bien, et il est vrai de dire qu'elle se réalise en se détruisant comme philosophie séparée⁵⁵. » La réflexion radicale n'est plus digne du nom de « philosophie », car c'est une réflexion qui est déjà une perception *du* monde et *dans* le monde. Elle saisit les phénomènes, elle perçoit les choses comme elles sont, et ouvre en tant que telle les chemins de la liberté : au philosophe même, mais aussi à tous ceux qui veulent s'engager dans cette entreprise, pour réapprendre à voir le monde.

Relisons à présent la citation de Merleau-Ponty dont nous proposons au lecteur, au tout début de cet ouvrage, d'apprendre, ou de réapprendre, à voir le sens profond. En espérant que l'objectif est atteint. « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire

⁵³ E, p. 261.

⁵⁴ Lacan dit de l'Autre absolu : « Absolu, c'est-à-dire qu'il est reconnu, mais qu'il n'est pas connu » (S-III, p. 48).

⁵⁵ PhP, p. 520.

racontée peut signifier le monde avec autant de “profondeur” qu’un traité de philosophie. Nous prenons en main 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’exerçant⁵⁶.»

⁵⁶ PhP, p. XVI.

ANNEXE

LA CHAIR DU MONDE

*Et quand je me retrouve dans mon lit, j'ai
les idées toutes brouillées et je pense, avant
de sombrer dans le sommeil, confusément :
il y a la réalité et il y a les rêves ; et puis il
y a une seconde réalité.*

(Gide, *Si le grain ne meurt*)

Même si notre étude avait moins pour but d'offrir un commentaire de la philosophie merleau-pontienne qu'un examen des enjeux de la phénoménologie comme apprentissage perceptif, il nous semble indispensable de présenter ici, ne serait-ce que très brièvement, le développement de la pensée de Merleau-Ponty dans les travaux postérieurs à la *Phénoménologie de la perception*, et notamment dans l'ouvrage posthume et inachevé qui fut publié sous le titre *Le Visible et l'invisible*.

Cet ultime ouvrage est surtout connu aujourd'hui grâce à la célèbre notion de Chair, avec sa «réversibilité» et son «chiasme». Il s'ouvre pourtant sur la notion de *foi perceptive*, que Merleau-Ponty définit ainsi, dès les premières lignes : «Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d'"opinions" muettes impliquées dans notre vie¹.» La foi perceptive et l'*attitude naturelle* seraient-elles une seule et même chose ? Dans ce cas, comment le philosophe peut-il

¹ VI, p. 17.

la partager avec l'«homme naturel», le sujet empirique? N'est-il pas censé *suspendre* l'attitude naturelle, la dépasser, même si c'est pour mieux la voir?

Nous avons montré la différence qui existe entre l'*Urdoxa* et la *doxa*, l'attitude naturelle originaire et silencieuse et l'attitude naturelle parlante et objectivante. A laquelle de ces deux attitudes naturelles Merleau-Ponty pense-t-il quand il parle de la foi perceptive? Il nous semble clair qu'il s'agit bien de l'*Urdoxa*², comme l'indique déjà la *Phénoménologie de la perception* : «La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est "l'opinion" ou la "foi originaire" qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée³.» La foi perceptive est donc une *Urdoxa* portant sur le monde pré-objectif, vivant dans ce monde et s'y reliant par un contact naïf. Ce monde pré-objectif où vit l'*Urdoxa* est «l'être du perçu», caractérisé dans *Le Visible et l'invisible* comme «être brut ou sauvage⁴».

Mais s'il en est ainsi, qu'est-ce que la *doxa*? Correspond-elle à l'attitude personnaliste? A l'attitude naturaliste? Comme nous l'avons vu dans notre introduction, c'est à Husserl que Merleau-Ponty emprunte la distinction entre les deux (ou trois) attitudes naturelles. Il développe ce thème dans un texte de 1959 consacré au père de la phénoménologie, «Le philosophe et son ombre» :

Avant toute réflexion, dans la conversation, dans l'usage de la vie, nous tenons une «attitude personnaliste» dont le naturalisme ne peut rendre compte, et les choses sont alors pour nous, non pas nature en soi, mais «notre entourage». Notre vie d'hommes la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi, et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui. [...] L'attitude naturelle ne devient vraiment une attitude, – un tissu d'actes judicatoires et propositionnels, – que quand elle se fait thèse naturaliste. Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est «avant toute thèse», parce qu'elle est le mystère d'une *Weltthesis* avant toutes les thèses, – d'une foi primordiale, d'une opinion

² Cf. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988, pp. 156–157.

³ PhP, pp. 371–372.

⁴ Cf., entre autres, VI, p. 139. Notons que les «pensées barbares du premier âge», évoquées par la *Phénoménologie de la perception* (PhP, p. 408), deviennent «cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes» dans *Le Visible et l'invisible* (VI, p. 51).

originaires (*Urglaube*, *Urdoxa*), dit ailleurs Husserl, qui donc ne sont pas, même en droit, traduisibles en termes de savoir clair et distinct, et qui, plus vieilles que toute « attitude », tout « point de vue », nous donnent, non pas une représentation du monde, mais le monde même. Cette ouverture au monde, la réflexion ne peut la « dépasser », sinon en usant des pouvoirs qu'elle lui doit⁵.

En plaçant ainsi l'attitude personnaliste du côté de l'*Urdoxa*, Merleau-Ponty en fait une attitude irréfléchie et quasi passive. Il évoque la distinction husserlienne entre l'« attitude » naturelle (*natürliche Einstellung*), qui n'est nullement une attitude mais une croyance, et l'attitude naturaliste ou « de nature » (*natürliche Einstellung*) pratiquée par la science⁶, en précisant que seule la première doit être saisie et thématisée par la phénoménologie comme son point d'ancrage : « la doxa de l'attitude naturelle est une *Urdoxa*, elle oppose à l'originnaire de la conscience théorique l'originnaire de notre existence⁷. » Mais que devient l'attitude personnaliste, active ? N'est-ce pas elle qui objective son monde sans devenir objectiviste, c'est-à-dire sans arrêter cette activité et ce mouvement ? L'attitude naturaliste ne serait-elle pas une *doxa* personnaliste en blocage ?

La *Phénoménologie de la perception* tente d'accéder à l'*Urdoxa*, de la thématiser comme contact naïf avec le monde pré-objectif. Mais elle ne le fait que par une confrontation constante avec la *doxa* et avec son blocage dans le monde objectif : blocage de la science, de la méthode, de la pathologie et enfin du sujet empirique. Le chemin vers l'*Urdoxa* et son monde pré-objectif nous semblait devoir passer par la *doxa* et son monde objectif. Le passage de la *Phénoménologie de la perception* au *Visible et l'invisible* consacre-t-il donc l'abandon définitif et brutal de la *doxa* et de l'attitude naturaliste du sujet empirique au profit de l'*Urdoxa* du sujet primordial ? Si oui, comment accéder au monde primordial ? Et que faire de tout ce qui reste à l'« extérieur » de ce monde, notamment le sujet empirique, avec son blocage qui semble pourtant, comme Lacan nous l'a appris, inhérent à la vie subjective en tant que telle ?

Merleau-Ponty termine son cours de 1956–1957 par des questions bien proches de celles que nous venons de poser : « Doit-on passer de la *doxa* à l'*épistémè*, ou de la *doxa* à l'*Urdoxa*, à la *doxa* primordiale ? Si la

⁵ S, pp. 206–207.

⁶ Cf. E. Husserl, *Idées II*, op. cit., §§34, 49.

⁷ S, p. 207.

philosophie commence par l'attitude naturelle, en sortira-t-elle jamais et, si elle en sort, pourquoi en sort-elle ? Telles sont les questions qui agitent Husserl, et qui expliquent les positions contradictoires qu'il prend sur la constitution de la Nature⁸. »

Hélas, le philosophe laisse ces questions ouvertes. C'est à nous qu'il revient d'en éclairer les enjeux, sinon d'y répondre. Ces questions s'appuient sur la terminologie husserlienne, terminologie qui agit constamment sur la pensée de Merleau-Ponty, pendant qu'il s'efforce inlassablement de reformuler les grandes questions de la phénoménologie. Dès la *Phénoménologie de la perception*, c'est la pensée tardive de Husserl – celle des *Idées II*, *Expérience et jugement* et de la *Krisis* – qui séduit Merleau-Ponty, contre la pensée du premier Husserl, celui des *Recherches logiques* et surtout des *Idées I*. Ainsi, dans son texte « Sur la phénoménologie du langage », daté de 1951, Merleau-Ponty explique que le retour aux choses mêmes n'est pas un retour au sujet transcendantal, mais plutôt au monde de la vie ou au monde vécu, à la *Lebenswelt* :

Si le sujet philosophique était une conscience constituante transparente devant laquelle le monde et le langage fussent entièrement explicites comme ses significations et ses objets, n'importe quelle expérience, phénoménologique ou non, suffirait à motiver le passage à la philosophie, et l'exploration systématique du *Lebenswelt* ne serait pas nécessaire. Si le retour au *Lebenswelt*, et en particulier le retour du langage objectivé à la parole, est considéré comme absolument nécessaire, c'est que la philosophie doit réfléchir sur le mode de présence de l'objet au sujet, la conception de l'objet et la conception du sujet tels qu'ils apparaissent à la révélation phénoménologique au lieu de leur substituer le rapport de l'objet au sujet tel qu'il est conçu dans une philosophie idéaliste de la réflexion totale⁹.

Nous comprenons mieux ainsi le sens du passage de la *doxa* à l'*Urdoxa* : il s'agit d'un *retour*, c'est-à-dire d'un chemin débutant par autre chose que la *Lebenswelt* : par le *langage objectivé* qui sert de point de départ pour la recherche phénoménologique, afin d'arriver – graduellement ? – à la *parole*. Mais il ne s'agit pas, là encore, de n'importe quelle parole : il s'agit de la parole *parlante*, à savoir la parole originaire, primordiale. Le langage objectivé est le langage institué, celui de tous les jours, celui du blocage, où l'acte expressif, créatif, « la parole à l'état naissant », est oublié et refoulé au profit de l'illusion d'une présence éternelle et

⁸ Na, pp. 112–113.

⁹ S, p. 116. Cf. aussi PhP, p. 419n.

totale. C'est précisément pour dévoiler cette illusion qu'on a besoin de la «révélation phénoménologique», et c'est ainsi que la phénoménologie découvre l'expérience vécue de la *Lebenswelt*. Mais nous devons poser ces questions apparemment naïves : de quel monde s'agit-il ? *Par qui* cette expérience vécue est-elle vécue ? Certes, Merleau-Ponty n'oppose pas ici la phénoménologie à la vie quotidienne, mais à une philosophie idéaliste et intellectualiste, à la philosophie de la «réflexion totale». Il n'en reste pas moins que l'expérience «naturelle» que la phénoménologie est censée décrire a besoin d'être d'abord révélée, réveillée, ressuscitée. Ce n'est pas un simple *retour* à l'expérience vécue, c'est en même temps sa *création*. De même, cette parole parlante à laquelle il faut retourner n'est pas une parole courante, facile d'accès, mais une parole particulière, rare. C'est, rappelons-le, la parole de l'enfant, de l'amoureux, de l'artiste, de l'écrivain et, enfin, du philosophe.

Et notre parole ? Quelle est-elle ? La *Phénoménologie de la perception* le dit clairement : «Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*¹⁰.» Ce monde de la parole parlée est le monde dans lequel nous *vivons*, et non celui que, par la science, nous *connaissons*. Ce monde parlé est lui aussi un monde de la vie, mais une vie dotée d'une toute autre énergie et d'une toute autre intensité. C'est le monde de notre *doxa*, de notre blocage dans une représentation objectivée, où nous nous contentons des objets figés, oubliant la nécessité de les re-constituer sans cesse. A cette attitude de blocage s'oppose l'*Urdoxa*, la foi perceptive originaire qui vit, spontanément et sans conflit, dans les choses mêmes. Si la *Phénoménologie de la perception* trace implicitement un chemin entre les deux attitudes, entre celle du blocage et celle de l'ouverture, et si les écrits intermédiaires de Merleau-Ponty oscillent encore entre les deux¹¹, *Le Visible et l'invisible*, nous semble-t-il, accomplit le pas décisif : celui du «retour» définitif à la *Lebenswelt* et à l'*Urdoxa*¹².

* * *

¹⁰ PhP, p. 214.

¹¹ Notamment *La prose du monde*, où Merleau-Ponty oppose le langage parlé au langage parlant, s'efforçant de montrer comment l'écrivain et l'artiste nous mènent du premier au second.

¹² Comme le remarque A. Green, évoquant «cet ultime bout de route qui l'aura conduit sur la "voie royale" du Silence» (A. Green, «Du comportement à la chair», *op. cit.*, p. 1018).

Les choses ne sont toutefois pas si simples. Certes, il serait tentant d'assimiler l'*Urdoxa* à la vie dans un monde pré-objectif, et la *doxa* à la vie objective figée. Mais l'*Urdoxa* nous semble, elle aussi, prise dans le double mouvement de va-et-vient entre le pôle pré-objectif et le pôle objectif. Seulement, ce mouvement est toujours spontané, naïf, débordant d'énergie et de vie. C'est un mouvement *sans halte*¹³, et c'est justement parce qu'il ne s'arrête jamais qu'il reste en deçà de la vie objective, celle-ci nécessitant un certain arrêt, une certaine fixation pour regarder les choses et pas seulement les *vivre*¹⁴. La foi perceptive serait alors un regard qui ne s'attarde sur aucune partie de son champ perceptif, une interrogation constante, un mouvement continu entre pré-constitution et constitution qui reste toutefois inconscient et non thématisé : « [...] le monde existant existe sur le mode interrogatif. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. [...] Ce n'est pas seulement la philosophie, c'est d'abord le regard qui interroge

¹³ Ce n'est pas par hasard que nous trouvons dans *Le Visible et l'invisible* une nouvelle version du « mouvement de l'existence », transformé en mouvement de la Chair : « Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases » (VI, p. 182). Dans ce mouvement de la Chair, aucun pôle, ni pré-objectif ni objectif, n'est évoqué, car on peut penser que ces pôles présupposent déjà une halte du mouvement, halte qui ici n'a plus lieu. Mais dès lors, il n'y pas non plus de *sédimentation* dans ce monde, ni d'*histoire*, comme le remarque à juste titre M. Haar dans « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty » (in NOG, p. 127).

¹⁴ Merleau-Ponty donne sa préférence au verbe « vivre » sur le verbe « penser », comme si vivre dans les choses sans les penser nous y donnait accès. A un regard et à une parole trop « pensants » s'opposent une vision et une parole vivantes, spontanées. Merleau-Ponty cherche ainsi à élaborer « une théorie de l'esprit sauvage, qui est esprit de praxis » (VI, p. 230). Ou encore : « Que ce soit dans la discussion ou dans le monologue, l'essence à l'état vivant et actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur "autre côté", inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elles » (VI, p. 159). Mais quel serait le sens d'une vision et d'une parole qui ne s'arrêtent jamais, qui ne « pensent » jamais à ce qu'elles voient, à ce dont elles parlent ? Ne sommes-nous pas ici en présence de ce que Haar appelle « cette nostalgie de l'originaire » ? Cf. M. Haar : « Peinture, perception, affectivité », in M. Richir et E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble : J. Millon, 1992, pp. 101-122.

les choses¹⁵. » La philosophie ne serait donc rien d'autre que le même mouvement interrogatif de la foi perceptive, mais cette fois-ci *conscient* de lui-même, *thématisé*. La philosophie serait « comme reconquête de l'être brut ou sauvage¹⁶ ».

Mais l'analogie entre philosophie et foi perceptive ne transforme-t-elle pas notre compréhension de la seconde ? Car aussi naïve qu'elle soit, l'*Urdoxa* vise déjà sa thématization dans la réflexion, et son existence n'est pas indépendante de sa fixation « ultérieure ». Sans cette « halte » du mouvement, sans la cristallisation de ce quelque chose qui pourra s'appeler par la suite « objet », ce mouvement serait complètement inaccessible. Dès lors, la question est plutôt de savoir comment effectuer cette halte sans complètement paralyser le mouvement, comment saisir son sens tout en y participant de l'intérieur :

Toute l'analyse réflexive est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que préconstitué et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même. On répondra peut-être que les grandes philosophies réflexives le savent bien, comme le montrent, chez Spinoza, la référence à l'idée vraie donnée, ou, chez Kant, la référence très consciente à une expérience pré-critique du monde, mais que le cercle de l'irréfléchi et de la réflexion est en elles délibéré, qu'on commence par l'irréfléchi, parce qu'il faut bien commencer, mais que l'univers de pensée qui est ouvert par la réflexion contient tout ce qu'il faut pour rendre compte de la pensée mutilée du début, qui n'est que l'échelle que l'on tire à soi après avoir grimpé ... Mais s'il est ainsi, il n'y a plus de philosophie réflexive, car il n'y a plus d'originaire et de dérivé, il y a une pensée en cercle où la condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une relation réciproque, sinon symétrique, et où la fin est dans le commencement tout autant que le commencement dans la fin. Nous ne disons pas autre chose. Les remarques que nous faisons sur la réflexion n'étaient nullement destinées à la disqualifier au profit de l'irréfléchi ou de l'immédiat (que nous ne connaissons qu'à travers elle). Il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion, mais, au contraire, de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre. Ce qui est donné ce n'est pas un monde massif et opaque, ou un univers de pensée adéquate, c'est une réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière¹⁷.

Le Visible et l'invisible serait donc ce cercle, ces relations symétriques et réciproques, ce chiasme entre transparence et opacité, réflexion et

¹⁵ VI, pp. 139–140.

¹⁶ VI, p. 139.

¹⁷ VI, pp. 56–57.

irrfléchi, perception élaborée et perception brute. Cercle qui existe déjà dans chaque perception, chez chaque sujet percevant, la philosophie ayant la seule particularité d'être consciente d'elle-même comme étant ce mouvement, puisqu'elle n'est rien d'autre que « l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question¹⁸ ».

Comment la philosophie conduit-elle ce questionnement ? D'après Merleau-Ponty, la faute de la philosophie réflexive, à l'instar de Descartes, de Kant et du premier Husserl, a été d'oublier que, loin d'être dans la position du spectateur absolu et indifférent, elle fait déjà partie du mouvement de l'existence. La philosophie réflexive prétend n'occuper aucune place dans le monde, d'être comme en survol au-dessus de lui, et de porter sur lui un regard qui ne change rien à l'objet de ses observations. Or, « ces opérations secondes de re-constitution ou de restauration ne peuvent par principe être l'image en miroir de sa constitution interne et de son instauration, comme le chemin de l'Etoile à Notre-Dame est l'inverse du chemin de Notre-Dame à l'Etoile : la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle¹⁹ ».

De même que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty opposait à la réflexion intellectualiste une réflexion *radicale*, réflexion qui garderait le contact avec son origine tout en la créant, de même il propose ici une *surréflexion* qui serait consciente de ses propres actes :

En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites²⁰.

A l'instar de la réflexion radicale, la surréflexion semble n'être rien d'autre que la *parole parlante*, à savoir une parole qui fait dire au monde

¹⁸ VI, p. 47.

¹⁹ VI, p. 55.

²⁰ VI, p. 61.

«ce que dans son silence *il veut dire*», au-delà du «langage donné²¹». Mais la philosophie, comme parole parlante, est-elle ultérieure à la foi perceptive silencieuse, ou est-elle au contraire sa seule manière d'apparaître? La philosophie est-elle une attitude théorique qui ne fait que décrire l'*Urdoxa*, ou une *activité* qui laisse parler l'*Urdoxa* tout en la *créant*? Nous avons tenté de montrer, dans notre chapitre sur la liberté, que la réflexion radicale, loin d'être une réflexion uniquement théorique et détachée, faisait déjà partie de la perception *libre*. Il nous semble que cela reste valable pour la surréflexion. La critique merleau-pontienne de la philosophie réflexive souligne encore l'inhérence de la philosophie à la vie même : l'auteur nous appelle à renoncer au mythe du spectateur absolu au profit du philosophe comme figure active, modifiant le monde qu'il décrit et agissant sur lui par la description qu'il nous en offre.

Nous voici revenus à la tension qui existe entre les deux conceptions possibles de la phénoménologie : la phénoménologie comme description théorique neutre et la phénoménologie comme pratique impliquée dans le monde. Cette tension entre théorie et pratique, réflexion et irréflecti, semble inhérente au travail phénoménologique, et marque tout le parcours de Merleau-Ponty. Elle est annoncée dès *La Structure du comportement*, ouvrage dont l'ultime question, rappelons-le, est la suivante : «Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle²²?» Nous avons retrouvé la même hésitation, la même ambiguïté, dans la *Phénoménologie de la perception*, et elle est toujours présente dans *Le Visible et l'invisible*.

²¹ *Ibid.* Merleau-Ponty pose à maintes reprises au cours du *Visible et l'invisible* le problème du langage philosophique, de la nécessité de *parler* de ce que l'on *voit*. Il affirme par exemple que «si la philosophie peut parler, c'est parce que le langage n'est pas seulement le conservatoire des significations fixées et acquises [...]. Mais il résulte de là que les paroles les plus chargées de philosophie ne sont pas nécessairement celles qui enferment ce qu'elles disent, ce sont plutôt celles qui ouvrent le plus énergiquement sur l'Être, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles» (VI, p. 139). Nous retrouvons ici la parole parlante opposée à la perception «habituelle», empirique, qu'elle vient *ébranler*. Mais par là même, la parole parlante de la philosophie rejoint l'*Urdoxa* tout en «chassant» la *doxa*. Cf. aussi VI, pp. 167–168.

²² SC, p. 241.

Ainsi, Merleau-Ponty affirme, d'une part, que la philosophie « reste question, elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur cristallisation devant nous²³ », mais, d'autre part, que « la philosophie ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en références idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais elle y discerne des articulations, elle y réveille des rapports réglés de prépossession, de récapitulation, d'enjambement, qui sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsistent plus que sous forme de traces, et qui, pourtant, continuent d'y fonctionner, d'y instituer du nouveau²⁴ ».

Une philosophie qui « répète et imite » face à une philosophie qui « réveille » et qui reconstitue à partir des *traces* : voilà l'ambivalence que nous trouvons chez Merleau-Ponty. Cette tension reflète toute la problématique du passage de la *doxa* à l'*Urdoxa* : d'un côté, la foi perceptive est toujours là, déjà donnée comme *Urdoxa*, mais de l'autre, elle est endormie, oubliée, refoulée et remplacée par sa forme « défaillante » qui est la *doxa* en tant qu'attitude naturaliste. Pour imiter l'*Urdoxa*, la phénoménologie doit d'abord la tirer de son sommeil au chevet de la *doxa*, par cette démarche qu'on appelle *réduction phénoménologique*.

Ainsi comprise, la réduction consisterait en la rupture du blocage, le regain de l'étonnement devant le monde. Mais une fois cet étonnement retrouvé, l'est-il pour de bon ? Comment le préserver face à une vie quotidienne tellement marquée par la *doxa* ? Faut-il voir en lui une rupture de la vie quotidienne, ou, au contraire, son approfondissement, sa réanimation ? Quelle position doit-on adopter vis-à-vis de soi, du monde, d'autrui, enfin de l'Être, si l'on veut les libérer, les laisser être ce qu'ils sont originellement ? Rien de plus simple, semble nous dire *Le Visible et l'invisible* :

L'être effectif, présent, ultime et premier, la chose même, sont par principe saisis par transparence à travers leurs perspectives, ne s'offrent donc qu'à quelqu'un qui veut, non les avoir, mais les voir, non les tenir comme entre des pinces, ou les immobiliser comme sous l'objectif d'un microscope, mais les laisser être et assister à leur être continué, qui donc se borne à leur rendre le creux, l'espace libre qu'ils redemandent, la résonance qu'ils exigent, qui suit leur propre mouvement, qui donc est, non pas un néant que l'être plein viendrait obturer, mais question accordée à l'être poreux qu'elle

²³ VI, p. 136.

²⁴ VI, p. 137.

questionne et de qui elle n'obtient pas *réponse*, mais confirmation de son étonnement. Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non²⁵.

Ce passage, inspiré de Bergson, dont Merleau-Ponty critique toutefois l'idée d'une intuition vue comme coïncidence²⁶, met en garde contre l'immobilisation du mouvement de l'Être par le trop d'action de la réflexion. Merleau-Ponty nous invite en effet, tout simplement, à « voir » la chose, à la « laisser être », à la « suivre ». S'agit-il pour autant d'être un spectateur indifférent, *uninteressierten Zuschauer*²⁷, se bornant à décrire ce qu'il voit sans participer à ce mouvement ? Nullement. Le « spectateur » doit entrer dans ce mouvement même : « A l'égard de l'essence comme du fait, il n'est que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors, ou bien, *ce qui revient au même*, il n'est que de le remettre dans le tissu de notre vie, d'assister du dedans à la déhiscence, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui, et qui, s'agissant de l'essence, est celle du parler et du penser²⁸. »

Suffirait-il de rentrer *dans* l'être tout en suivant passivement son mouvement ? Mais si le mouvement même, l'Être même, la perception même, sont une *question* que le « spectateur » ne fait qu'incarner par sa réflexion, par sa « pensée interrogative », enfin par sa perception même en tant que telle, quel avantage le philosophe aurait-il sur le sujet percevant naïf ? Le « spectateur » doit, nous l'avons vu, *rendre* à la chose le « creux », l'« espace libre » et la « résonance » qu'elle redemande et exige. C'est là, précisément, que réside la vraie *activité* du spectateur, sa *participation* au mouvement qu'il décrit. Mais en quoi consiste exactement cette action ? La « vraie » réflexion philosophique, nous l'avons vu, est *surréflexion*, et c'est de cela que la philosophie tire sa spécificité, son avantage sur la perception habituelle : « C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée. Rien

²⁵ VI, p. 138.

²⁶ Cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris : PUF, 1938, p. 4, ainsi que VI, pp. 170, 247.

²⁷ Cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, *op. cit.*, §69.

²⁸ VI, p. 157.

ne pourra plus être désormais comme s'il n'y avait jamais eu question. L'oubli de la question, le retour au positif, ne seraient possibles que si l'interrogation était simple absence du sens, recul dans le néant qui n'est rien. Mais celui qui questionne n'est pas rien, il est, – c'est tout autre chose, – un être qui s'interroge [...]»²⁹.

Par la question indélébile, inoubliable qu'il pose, «celui qui questionne» se trouve lui-même, en même temps qu'il crée le creux, l'espace libre et la résonance qui seuls rendent possible le réveil du mouvement de l'Être, endormi depuis l'oubli de la question. C'est en effet contre l'oubli qui caractérise la perception quotidienne que le philosophe se bat. La perception habituelle veut une réponse *positive*, concrète. Elle veut mettre *fin* à la question³⁰, et elle ne comprend pas que «l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une *question-savoir*, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou "réponse", peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet et réticent de nos questions³¹».

Merleau-Ponty invoque alors la formule de Claudel : «*Où suis-je ?* et, *Quelle heure est-il ?* Telle est de nous au monde la question inépuisable³².» Si ces questions prennent leur sens «existentiel», c'est parce que, en fin de compte, «nous-même sommes une seule question continuée³³». La philosophie doit donc avoir pour tâche de nous (ré)enseigner cette leçon très simple et pourtant si difficile à appliquer, sur la nécessité d'*accepter* ce mode interrogatoire de l'Être, sans tenter de s'y soustraire par «un enseignement positif, un énoncé quel qu'il soit», qui ne feraient «que différer cette question-là et tromper notre faim³⁴».

²⁹ VI, p. 160.

³⁰ C'est à vrai dire aussi l'aspiration de la philosophie, car «tout philosophe a songé à une parole qui les terminerait toutes» (PhP, p. 222). Lorsque Merleau-Ponty parle de la philosophie comme interrogation, il faut donc comprendre : la *vraie* philosophie, la philosophie comme commencement perpétuel, comme *phénoménologie*.

³¹ VI, p. 171.

³² VI, p. 140.

³³ *Ibid.*

³⁴ VI, p. 162.

Mais pourquoi percevoir l'Etre sur le mode interrogatif? Le retour aux choses mêmes ne devait-il pas justement apporter le comblement, la *réponse* à la question? C'est toujours contre la volonté illusoire d'accéder à la coïncidence avec l'Etre que Merleau-Ponty met en garde : «Nos questions ordinaires, – “où suis-je?”, “quelle heure est-il?” –, sont le manque et l'absence provisoire d'un fait ou d'un énoncé positif, trous dans un tissu de choses ou d'indicatifs dont nous sommes sûrs qu'il est continu [...]»³⁵. C'est parce que la coïncidence est impossible – malgré l'illusion de la présence sans faille que crée la positivité – que le mode interrogatif s'impose comme unique façon de se rapprocher des choses : «Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose comme une “bonne erreur”»³⁶.

C'est cet *écart* indispensable, ce «creux», cet «espace libre» et cette «résonance» que le philosophe peut rendre aux choses par son questionnement. Et c'est à travers la notion de la Chair que Merleau-Ponty croit pouvoir effectuer cette restitution, contre l'oubli de l'Etre : «Que tout être se présente dans une distance qui n'est pas un empêchement pour le savoir, qui en est au contraire la garantie, c'est ce qu'on n'examine pas. Que justement la présence du monde soit présence de sa chair à ma chair, que j'"en sois" et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié : la métaphysique reste coïncidence»³⁷.

C'est dans le célèbre chapitre intitulé «L'entrelacs – le chiasme» que Merleau-Ponty présente la Chair comme «ce domaine étrange auquel l'interrogation proprement dite donne accès»³⁸. Ce domaine est-il le lieu de l'interrogation primordiale, de la foi perceptive, ou est-ce l'interrogation philosophique qui nous y conduit, nous laissant au *seuil* d'un monde où il n'y a que *foi*, et pas de place pour le doute ou le

³⁵ VI, p. 142.

³⁶ VI, p. 166.

³⁷ VI, p. 169.

³⁸ VI, p. 185.

questionnement³⁹ ? Tout, dans ce chapitre, tend à valider la deuxième option. Car le monde de la Chair est régi par cet entrelacs de passivité et d'activité qui élimine toute problématique : « Le regard, disions-nous, enveloppe, palpe, épouse les choses visibles. Comme s'il était avec elles dans un rapport d'harmonie préétablie, comme s'il les savait avant de les savoir [...] »⁴⁰. » Toute discordance, dans ce monde, n'est que temporaire, secondaire : « [...] cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée. Toute vision ou tout visible partiel qui y ferait définitivement échec est, par avance, non pas annulé, ce qui y laisserait une lacune, – bien mieux : remplacé par une vision et un visible plus exacts, selon le principe de la visibilité, qui, comme par une sorte d'horreur du vide, appelle déjà la vision et le visible vrais, non seulement comme substituts de leurs erreurs, mais encore comme leur explication, leur relative justification, de telle sorte qu'elles sont, comme dit si bien Husserl, non pas effacées mais "barrées"⁴¹. »

Dans ce monde règne donc l'harmonie entre moi et moi-même, entre moi et autrui, entre moi et le monde, les trois s'entrelaçant dans « une magie⁴² » de la vision et du toucher, où « on ne sait plus qui voit et qui est vu⁴³ ». Car la Chair est la Visibilité même, « cet anonymat inné de Moi-même⁴⁴ ».

Nous n'avons pas ici l'intention d'analyser en détail la notion de Chair chez Merleau-Ponty et les diverses interprétations qu'elle appelle. Notre but est plutôt d'examiner les rapports entre la Chair et l'interrogation philosophique qui est censée y donner accès. Car si nous avons cru comprendre que la philosophie était elle-même « la foi perceptive

³⁹ Merleau-Ponty affirme pourtant que la foi perceptive est « à chaque instant menacée par la non-foi. La croyance et l'incrédulité sont ici si étroitement liées qu'on trouve toujours l'une dans l'autre » (VI, p. 48). C'est cette non-foi qui semble faire de la foi perceptive une *interrogation*, mais ce thème n'est pas repris par la suite. Il nous semble qu'il revient au philosophe de rappeler cette non-foi, sans laquelle l'*Urdoxa* se fige. Nous retrouvons ici toute la problématique du « laisser être les choses », par lequel on oublie la nécessité d'une philosophie *active*.

⁴⁰ VI, p. 175.

⁴¹ VI, p. 184.

⁴² VI, p. 181.

⁴³ VI, p. 183.

⁴⁴ *Ibid.*

s'interrogeant sur elle-même⁴⁵ », la seule trace de cette interrogation qui subsiste dans le monde de la Chair est la réflexivité et la réversibilité qui en sont le principe : « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté, selon laquelle ils ne sont pas seulement, comme les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel, mais l'initiation et l'ouverture à un monde tactile. [...] Il n'en va pas autrement de la vision [...] »⁴⁶. » L'interrogation devient donc une ouverture corporelle, une synergie⁴⁷, une déhiscence⁴⁸, une expérience qui est « toute hors d'elle-même », bien en deçà de l'ordre de la connaissance⁴⁹. Il s'agit alors peut-être d'une interrogation, mais d'une interrogation qui s'exprime presque passivement, sur un fond anonyme et général. Ce n'est pas l'interrogation du sujet percevant, mais l'interrogation de la Chair même. Ce qui soulève la question : le mot « interrogation », dans le cas de la Chair, est-il vraiment approprié⁵⁰ ?

Le problème posé par l'anonymat du monde de la Chair s'accroît quand Merleau-Ponty admet que le monde perceptif est un monde encore *muet*, que la réflexivité de ce monde est une « sourde réflexion du corps sur lui-même », avant d'ajouter : « Il nous faudra suivre de plus près ce passage du monde muet au monde parlant⁵¹. » Mais comment suivre ce passage sans sujet percevant d'une part, et si, d'autre part, « nul locuteur ne parle qu'en se faisant par avance allocutaire⁵² » ? La parole, plus encore que la perception, nécessite un sujet, un locuteur. Merleau-Ponty tente de résoudre ce « problème » par le recours à la

⁴⁵ VI, p. 139.

⁴⁶ VI, p. 176.

⁴⁷ VI, p. 187.

⁴⁸ VI, p. 201.

⁴⁹ VI, p. 180.

⁵⁰ Notons que cette interrogation reçoit une forme plus concrète dans *L'œil et l'esprit*, où il est question du regard interrogatif du *peintre*. Rappelons toutefois que ce dernier appartient au petit groupe des figures phénoménologiques que nous avons rencontrées dans la description de la parole parlante. Mais qu'en est-il de cette interrogation dans la perception du sujet « normal » ou « empirique » ?

⁵¹ VI, p. 202.

⁵² *Ibid.*

notion de « Parole universelle⁵³ » ou de « sublimation de la chair⁵⁴ ». Pour terminer ce chapitre, il tente de réconcilier la priorité du sens (sauvage) sur le langage d'après Husserl avec l'affirmation suivante, signée Paul Valéry : « le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois⁵⁵. » Ces deux vues ne sont que « deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime⁵⁶ », ce qui finalement n'a rien de surprenant : dans les deux cas il y a langage, il y a sens, il y a choses, ondes et bois. Et l'homme⁵⁷ ?

Nous avons essayé de montrer que l'accès à l'origine phénoménale devait toujours passer par le truchement de ses traces empiriques, et que le sujet de la phénoménologie était un sujet en mouvement d'un pôle à l'autre. L'accès *direct* à l'*Urdoxa* que nous propose *Le Visible et l'invisible* peut-il se substituer à cette conception de la phénoménologie ? Mais avant cela, peut-on avec certitude parler d'un accès direct ? Cette question fait l'objet de plusieurs traitements dans les *Notes de travail* qui ont accompagné la rédaction du *Visible et l'invisible*.

Merleau-Ponty s'interroge sur le sens du retour à la *Lebenswelt*, au monde vécu originaire que la Chair est censée être : « nous faisons une philosophie du *Lebenswelt*, notre construction (dans le mode de la "logique") nous fait retrouver ce monde du silence. Retrouver en quel sens ? Était-il déjà là ? Comment dire qu'il était là puisque personne ne le savait avant que le philosophe l'eût dit ? – Mais il est vrai qu'il était là : tout ce que nous disions et disons l'impliquait et l'implique. Il était là précisément comme *Lebenswelt* non thématisé⁵⁸. » La description de la

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ VI, p. 203.

⁵⁵ VI, p. 204.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ C'est toujours chez M. Haar que nous trouvons la critique la plus véhémente de la Chair, et en particulier du « sujet » que la Chair est censée incorporer : « Mais qui est ce "nous" ? C'est de toute évidence un autre homme, une espèce différente d'humanité, autrement reliée à l'Être-chair. Mais ainsi présenté, dans l'inversion brutale de l'activité en passivité, ce "nous" serait une marionnette, un jouet ou un *médium* de la Puissance qui l'habite, et il ne lui resterait plus aucun attribut propre » (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 136).

⁵⁸ VI, p. 224.

Lebenswelt se heurte donc au paradoxe de la réflexion dans ses rapports avec l'irréfléchi, au paradoxe de la phénoménologie comme thématisation qui veut saisir ce qu'elle thématise sans toutefois le modifier : « La philosophie comme création (*Gebilde*), reposant sur elle-même, – cela ne peut pas être la vérité dernière. Car ce serait une création qui se donne pour but d'exprimer en *Gebilde* ce qui est *von selbst* (le *Lebenswelt*), qui donc se nie elle-même comme pure création. [...] Il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne⁵⁹. » La philosophie et la *Lebenswelt* entretiennent donc un rapport de *prolongement* et de *témoignage*, dans lequel la philosophie est « création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation⁶⁰ ». La philosophie s'adapte au monde de la Chair, elle le décrit comme il est, mais en même temps c'est par elle, et par elle *seule*, que nous pouvons y accéder : « L'essentiel, décrire l'Être vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes pour avoir *notre* temps. C'est la philosophie seule qui le donne⁶¹. »

Nous avons pourtant constaté le décalage qui existe entre, d'une part, l'interrogation qu'est la philosophie comme réflexion donnant accès au monde de la Chair, et, d'autre part, l'interrogation qu'est la Chair même, comme réflexivité harmonieuse et anonyme. Merleau-Ponty précise en effet qu'« une fois entré dans cet étrange domaine, on ne voit pas comment il pourrait être question d'en *sortir*⁶² ». L'interrogation philosophique et réflexive « active » devient-elle superflue dès lors qu'elle parvient à entrer dans le monde de la Chair ? Et dans ce cas, quel contact peut établir le monde pré-objectif avec le monde objectif, s'il lui reste extérieur ? Le monde de la Chair ne devient-il pas une prison, un monde étouffant comme celui dans lequel s'enferme le *schizophrène*, captif du monde pré-objectif appauvri⁶³ ?

⁵⁹ VI, pp. 227–228.

⁶⁰ VI, p. 251.

⁶¹ VI, p. 257.

⁶² VI, p. 199.

⁶³ M. Haar se demande lui aussi si le monde de la Chair n'est pas un monde schizophrénique (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 131).

C'est la philosophie comme réflexion, comme thématization et lien entre pré-objectif et objectif, qui est en mesure d'introduire dans le monde de la Chair cet extérieur dont il a besoin pour s'ex-primer. Mais pour ce faire, doit-elle y entrer, entièrement et définitivement? «[...] le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est *par définition* progressif, incomplet. Cela à comprendre non comme une imperfection [...] mais comme *thème* philosophique : l'incomplétude de la réduction [...] n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical⁶⁴.» Nous voici revenus à l'idée de la réduction phénoménologique comme commencement perpétuel. Mais si les descriptions de la Chair semblent se situer bien au-delà de ce commencement, il s'agit désormais pour Merleau-Ponty moins de *phénoménologie* que d'*ontologie* : «Ce déchirement de la réflexion (qui *sort de soi* voulant rentrer en soi) peut-il finir? [...] *On ne peut pas faire de l'ontologie directe*. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – " ϕ négative" comme "théologie négative"⁶⁵.»

Cette ontologie négative, cette philosophie de la Chair, doit-elle être considérée comme une manière plus radicale de faire de la phénoménologie, de procéder à la réduction, ou se présente-t-elle en *rupture* avec la phénoménologie? La critique formulée par le «dernier» Merleau-Ponty à l'encontre de la démarche du «premier» est bien connue : «Les problèmes posés dans *Ph. P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet"⁶⁶.» C'est cette distinction que les notions de Chair, de réversibilité, de chiasme, viennent dissoudre. Notre étude avait pourtant pour but de montrer que cette distinction, relevant de l'attitude naturelle, ne pouvait jamais être *complètement* dépassée. L'attitude naturelle refuse de rester entre les parenthèses où on aura essayé de l'enfermer une fois pour toutes. Elle essaye sans cesse d'en sortir, et ceci ne témoigne pas d'un quelconque «échec» de la méthode, mais de *l'essence même* du sujet. Par le passage de la *doxa* à l'*Urdoxa*, Merleau-Ponty croit pouvoir dépasser la distinction conscience-objet. Mais que reste-t-il alors du caractère perpétuel de l'interrogation, si l'accès «indirect»

⁶⁴ VI, p. 232.

⁶⁵ VI, p. 233.

⁶⁶ VI, p. 253.

au champ de la recherche, au lieu d'*empêcher* l'entrée dans le monde de la Chair, *pénètre lui-même* dans ce monde et devient l'analogon de sa « négativité » intérieure ? Que reste-t-il de la réflexion radicale, *chemin infini* qui conduit vers ce monde ? Et quel lien entre ce monde et ce qui reste en dehors de lui, cette confusion obstinée du sujet qui *oublie* son inhérence au monde, qui se veut « conscience » en face des « objets » ? Que reste-t-il du combat contre l'oubli de l'origine que la philosophie doit livrer, si elle s'installe confortablement à l'intérieur de cette même origine⁶⁷ ?

Merleau-Ponty, même s'il passe de la *phénoménologie* indirecte (conscience/objets) à l'*ontologie* « indirecte » (la Chair), n'abandonne pas pour autant la problématique de l'oubli de l'*Urdoxa* par la *doxa* : « Quel droit ai-je donc d'appeler immédiat cet originel qui peut être oublié à ce point ? Décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne. [...] Avec la vie, la perception naturelle (avec l'esprit sauvage) nous est donné perpétuellement de quoi mettre en place l'univers de l'immanence – Et pourtant, cet univers tend de soi à s'autonomiser, réalise de soi un refoulement de la transcendance – *La clé est dans cette idée que la perception est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception*, tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à* – Même problème : comment toute ϕ est langage et consiste cependant à retrouver le silence⁶⁸. »

C'est le monde objectif qui s'autonomise, qui se déracine, qui oublie son origine dans le monde pré-objectif, sauvage et vertical de l'*Urdoxa*. Mais si l'oubli est le propre de la perception, pourquoi ne pas s'en rendre compte, comment ne pas admettre que la perception est toujours déjà marquée par cette objectivité, par cette *doxa*, de sorte que cette dernière ne peut plus se distinguer artificiellement de son « origine », l'*Urdoxa* ? Le philosophe n'oublie-t-il pas la leçon qu'il nous a lui-même apprise dans la *Phénoménologie de la perception*, n'oublie-t-il pas que ce n'est pas contre l'*acte* même de l'objectivation mais contre sa *stagnation* que la philosophie

⁶⁷ « La non-coïncidence du corps ou hypothétiquement de la chair est sans doute la figure du néant la plus bénigne et la moins redoutable de toute l'histoire de la philosophie ! » (M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger », *op. cit.*, p. 145).

⁶⁸ VI, pp. 266–267.

doit lutter ? N'oublie-t-il pas la force de la parole philosophique, la parole parlante, au profit d'un prétendu silence originaire ?

Merleau-Ponty admet pourtant la *cécité essentielle* de la conscience. Il met certes le terme « conscience » entre guillemets, mais il n'en reste pas moins que l'entreprise qui vise à dépasser cette notion échoue par principe, car c'est la « fausseté » de la « conscience » qui constitue sa vérité, de même que c'est sa cécité qui constitue sa vision : « *Ce qu'elle ne voit pas, c'est pour des raisons de principe qu'elle ne le voit pas, c'est parce qu'elle est conscience qu'elle ne le voit pas. [...] Ce qu'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît l'objet. Il est inévitable que la conscience soit mystifiée, inversée, indirecte, par principe elle voit les choses par l'autre bout, par principe elle méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu [...]*⁶⁹. »

Comment retrouver le contact avec l'Être sans rompre les liens avec l'être qui est censé retrouver cette attache, à savoir le *sujet* ? Que reste-t-il de la subjectivité si la Chair brouille la distinction classique entre « sujet » et « objet » ? Pas grand chose en effet : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à *qui* tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*. Mais est-ce là *celui qui pense*, raisonne, parle, argumente, souffre, jouit, etc. ? Non évidemment, puisque ce n'est *rien* – Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde⁷⁰. »

Merleau-Ponty distingue ici trois « sujets » : le premier, originaire, tout négatif, n'est rien. Le deuxième, objectivation de cette origine, est un objet. Et à mi-chemin, le « vrai » sujet au sens courant du terme. Si la négativité caractérise ce troisième sujet, c'est toujours sous la forme d'une *ouverture*. Pour le comprendre, il nous semble utile de faire appel à la distinction lacanienne entre l'imaginaire, le symbolique et le réel.

⁶⁹ VI, pp. 301–302.

⁷⁰ VI, p. 299.

Le sujet comme ouverture correspondrait au sujet symbolique. Le sujet objectivé, quant à lui, correspondrait au sujet imaginaire, bloqué dans une image captivante, complète, indépendante d'aspect. Et le sujet premier et originaire correspondrait au sujet réel, puisque le réel, nous le savons, est ce qui reste négatif par principe, ce qui n'est pas accessible.

Le Visible et l'invisible représenterait-il donc une tentative de franchir le mur du langage, d'atteindre le sujet «réel» qui ne peut, par définition, être atteint? Sans doute. Mais il faut ajouter que la *Phénoménologie de la perception* effectue la même tentative. Seulement, elle le fait par un autre biais que celui de la Chair. C'est par le recours fréquent aux expériences scientifiques, aux cas cliniques et pathologiques, aux interprétations erronées de la perception, que Merleau-Ponty parvient à «décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne⁷¹». C'est cette confrontation constante entre la perception empirique et la perception phénoménale, entre le sujet empirique et le sujet transcendantal ou phénoménologique, qui fait tout l'intérêt de la *Phénoménologie de la perception*, toute sa spécificité, toute sa force interrogative. Dans *Le Visible et l'invisible*, l'interrogation semble s'insérer vite, trop vite, au cœur même de son but cherché : l'*Urdoxa*.

Afin de préciser cette différence entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le Visible et l'invisible*, prenons comme exemple la question de la visibilité du corps propre. Nous avons constaté, dans la *Phénoménologie de la perception*, le décalage qui existe entre l'impossibilité *de droit* de voir le corps propre, et la possibilité *de fait* de le voir dans le miroir. L'image spéculaire offre donc une occasion archétypique d'objectiver le corps, de sorte qu'avec le corps, la perception se fige et le mouvement de l'existence se ralentit.

Dans *Le Visible et l'invisible*, en revanche, la visibilité du corps ne fait plus obstacle à la constitution. Car en se plaçant d'emblée dans l'ordre pré-objectif, le corps n'y est *jamais* un objet. Mon corps regagne alors le droit d'être vu, grâce à la réflexivité de la Chair, grâce à sa réversibilité : mon corps «n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas

⁷¹ VI, p. 266.

mon dos), il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée⁷²». Même si cette vision du corps est toujours différée, à cause du caractère épais de la réflexion de la Chair⁷³, qui fait que «cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment⁷⁴», nous trouvons à présent un autre moyen de voir le corps propre : la vision des *autres* sur moi. Cette vision, loin d'aliéner l'image que j'ai de mon corps, me fournit en effet une vision authentique de moi-même : «Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires⁷⁵.»

La Chair fait ainsi disparaître toute la problématique de la vision de soi, le besoin de combler le manque et la lacune que constituent les yeux : «Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible⁷⁶.» Tandis que dans la *Phénoménologie de la perception*, le regard *extérieur* que je porte sur moi-même en appelle à un regard *intérieur*, dans *Le Visible et l'invisible*, ces relations s'inversent : «Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu⁷⁷.» Parallèlement, même s'il n'est qu'un «faible reflet», le miroir est réhabilité. Car l'image spéculaire devient, avec la mémoire et la ressemblance, l'une des «structures fondamentales»

⁷² VI, p. 181.

⁷³ VI, p. 256.

⁷⁴ VI, p. 24.

⁷⁵ VI, p. 188. La problématique de l'autre comme miroir est développée par Sartre, non seulement en tant que philosophe, mais également en tant que dramaturge : «Là ! là ! Je suis le miroir aux alouettes ; ma petite alouette, je te tiens ! Il n'y a pas de rougeur. Pas la moindre, Hein ? Si le miroir se mettait à mentir ? Ou si je fermais les yeux, si je refusais de te regarder, que ferais-tu de toute cette beauté ?» (J.-P. Sartre, *Huis clos*, Paris : Gallimard (coll. Folio), 1972 [1944], p. 48).

⁷⁶ VI, p. 189.

⁷⁷ VI, p. 177.

auxquelles « toute notre expression et conceptualisation de l'esprit est empruntée⁷⁸ ».

Merleau-Ponty se rapproche donc de la théorie lacanienne du stade du miroir⁷⁹ en même temps qu'il s'en éloigne, échappant à ses implications quant à l'aliénation du sujet. Ceci explique par ailleurs l'attitude ambivalente adoptée par Lacan à l'égard du *Visible et l'invisible*, qu'il analyse dans son séminaire dès sa publication, en 1964. Il qualifie la Chair de « champ scopique », tout en précisant : « Mais ce n'est pas entre l'invisible et le visible que nous allons, nous, avoir à passer. [...] Le regard ne se présente à nous que sous la forme d'une étrange contingence, symbolique de ce que nous trouvons à l'horizon et comme buttée de notre expérience, à savoir le manque constitutif de l'angoisse de la castration. L'œil et le regard, telle est pour nous la schize dans laquelle se manifeste la pulsion au niveau du champ scopique⁸⁰. » Tandis que pour Merleau-Ponty le manque de la Chair est à la fois constitutif et temporaire, pour Lacan il est insurmontable à tous les niveaux. Ainsi, même s'il reconnaît à Merleau-Ponty le mérite d'avoir précisé que « nous sommes des êtres regardés, dans le spectacle du monde⁸¹ », et même si dans la Chair « je me vois me voir⁸² », pour Lacan c'est la *méconnaissance* du sujet qui y est toujours impliquée : « Dès que ce regard, le sujet essaie de s'y accommoder, il devient cet objet punctiforme, ce point d'être évanouissant, avec lequel le sujet confond sa propre défaillance. Aussi, de tous les objets dans lesquels le sujet peut reconnaître la dépendance où il est dans le registre du désir, le regard se spécifie comme insaisissable. C'est pour

⁷⁸ VI, p. 325.

⁷⁹ A vrai dire, c'est davantage à Mélanie Klein que Merleau-Ponty se réfère, notamment dans son cours de 1959–1960 sur la Nature : « Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps » (Na, p. 347). Mais force est de constater que c'est la question du *voir*, plus que celle du *sentir*, qui occupe Merleau-Ponty à la fin de sa vie, de même qu'elle occupe Lacan. La vision est le sens le plus objectivant, le plus proche du langage, le plus théorique, et en tant que tel il incarne plus que tout autre le danger du blocage ; plus que tout autre, il a besoin d'être réveillé par la phénoménologie ou par la psychanalyse. Ce n'est donc pas un hasard si le dernier ouvrage du philosophe s'intitule *Le Visible et l'invisible* et non, par exemple, *La Chair du monde*.

⁸⁰ S-XI, pp. 69–70.

⁸¹ S-XI, p. 71.

⁸² S-XI, p. 76.

cela qu'il est, plus que tout autre objet, méconnu, et c'est peut-être pour cette raison aussi que le sujet trouve si heureusement à symboliser son propre trait évanouissant et punctiforme dans l'illusion de la conscience de *se voir se voir*, où s'élide le regard⁸³.» La réversibilité de la Chair, sa Visibilité, s'avère illusoire, car pour Lacan, il s'agit toujours du *sujet* et non de l'*anonymat*, et qui dit sujet dit aussi méconnaissance. Certes, le regard est l'objet *a*, c'est-à-dire quelque chose de l'ordre du *réel*, mais seulement en tant qu'il *échappe*, et la tentative de le saisir et de le thématiser n'aboutira toujours qu'à une illusion⁸⁴. C'est donc ici, plus que dans tout autre ouvrage, que Merleau-Ponty tente l'impossible : saisir le réel. Ce faisant, il oublie que même s'il n'y a plus de sujet dans la Chair, il faut *quelqu'un* – en l'occurrence le philosophe – pour la décrire, pour y réfléchir⁸⁵.

* * *

La vision extérieure et l'image spéculaire deviennent donc nécessaires à l'identité de soi selon *Le Visible et l'invisible*. Mais ce soi se situe

⁸³ S-XI, p. 79.

⁸⁴ R. Bernet présente les choses sous un angle un peu différent. Il affirme que chez Lacan, «le trajet du regard se bloque en s'arrêtant à la manifestation du non-être authentique de l'inconscient ou du "manque" du sujet désirant. Chez Merleau-Ponty, par contre, ce regard ne fait que traverser le sujet, il s'engouffre dans son écart constitutif pour rebondir plus loin et ailleurs. Dans une telle conception, le regard invisible n'est susceptible ni de se fixer, ni d'être suspendu, parce qu'il enjambe les écarts et qu'il circule dans un univers (celui de la "chair du monde") où, malgré toutes les incompatibilités ou "impossibilités", tout se tient. Chez Lacan, en revanche, rien ne tient à rien sauf par la force arbitraire et conventionnelle de la loi du signifiant» (R. Bernet, *Conscience et existence*, op. cit., p. 245). Ce sont donc les deux thèmes, liés, de la subjectivité et du «discord primordial», qui séparent toujours Merleau-Ponty et Lacan. Pour les rapports entre la Chair et l'objet *a*, cf. B. Baas, «Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie», in J.-C. Beaune (dir.), *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Seyssel : Champ Vallon, 1998, pp. 32–40.

⁸⁵ On comprend mieux pourquoi, quand J.-A. Miller demande à Lacan si le monde sauvage du *Visible et l'invisible* ne l'incite pas à changer quelque chose dans l'article très critique qu'il a publié après la mort de Merleau-Ponty, la réponse de Lacan est très tranchante : «absolument rien» (S-XI, p. 109). De la même manière, il est évident que la «psychanalyse ontologique», celle de la Chair, dont parle Merleau-Ponty (VI, pp. 323–324), est dépourvue de sens aux yeux de Lacan. Car qu'est-ce qu'une psychanalyse sans sujet ?

d'emblée à l'intérieur du tissu protecteur de la Chair. Il s'agit d'un soi anonyme, négatif, ou encore d'un soi envisagé comme ouverture, comme puissance symbolique universelle : « En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage [...] »⁸⁶. » Pour la *Phénoménologie de la perception*, philosopher c'est *réapprendre à voir* le monde. Pour *Le Visible et l'invisible*, c'est *restituer une puissance* de signifier. Mais cette puissance est toujours déjà à l'intérieur du monde de la Chair, elle porte toujours déjà sur un sens sauvage, et ce n'est par conséquent pas la peine de l'apprendre : elle est toujours déjà là.

Quels liens existent entre le sens sauvage et le sens « dérivé » ou « secondaire », entre le monde pré-objectif et le monde objectif, entre le sujet primordial et le sujet empirique ? Ces questions ont nourri notre étude phénoménologique. Mais le monde de la Chair, semble-t-il, n'a pas en face de lui d'autre monde avec lequel communiquer. Il avale tous les problèmes, toutes les questions. Certes, le monde de la Chair présente un intérêt théorique et conceptuel immense. Mais ceux qui, comme nous, envisagent la philosophie comme un questionnement, comme un apprentissage, comme un cheminement *à la fois* théorique et pratique – toujours en dialogue avec ce qui la nie, ce qui la menace⁸⁷ – ceux-là doivent emprunter un autre chemin. Car la notion de Chair n'ouvre aucun *chemin*. Elle n'est qu'une Dimension, un Élément dépourvu de routes, où le regard peut se perdre, mais que nul pied ne peut fouler⁸⁸.

⁸⁶ VI, p. 203.

⁸⁷ Il est vrai que Merleau-Ponty a prévu l'explicitation du monde de la Chair par l'étude de « peinture, musique, langage » (VI, p. 222). La philosophie de la Chair semble donc appeler la non-philosophie. Mais ce « dialogue » ne peut se faire, nous semble-t-il, qu'en *important* l'art ou le langage au sein de la Chair, en les abordant comme expressions parlantes du langage muet et du sens sauvage. Cette philosophie reste dès lors sourde à tout ce qui *refuse* ou *échappe* au monde de la Chair : le langage empirique, un certain art dit « post-moderne », et plus généralement tous les phénomènes culturels et sociaux liés au malheur de la vie *objective*.

⁸⁸ Nous remercions Stéphane Kelil pour cette dernière métaphore.

OUVRAGES CITÉS

- BAAS, B., « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in J.-C. Beaune (dir.), *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Seyssel : Champ Vallon, 1998, pp. 32–40
- BALMES, F., *Ce que Lacan dit de l'être*, PUF : Paris, 1999
- BARBARAS, R., *De l'être du phénomène*, Grenoble : J. Millon, 2001 [1991]
- « Le conscient et l'inconscient », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie I*, Paris : Gallimard (coll. Folio essais), 1995, pp. 489–551
- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, Paris : PUF, 1938
- BEGOUT, B., *La généalogie de la logique*, Paris : J. Vrin, 2000
- « L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne », in J. Benoist and B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris : PUF, 2001, pp. 83–104
- BERNET, R., « La réponse de la Sixième Méditation cartésienne de Fink », in E. Escoubas et M. Richir (dir.), *Husserl*, Grenoble : J. Millon, 1989, pp. 89–116
- *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : PUF, 1994
- *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris : PUF, 2004
- BINSWANGER, L., *Le cas Suzanne Urban*, trad. fr. par J. Verdeaux, Brionne : G. Monfort, 1988
- BLANKENBURG, W., *La perte de l'évidence naturelle*, trad. fr. par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, Paris : PUF, 1991
- BORCH-JACOBSEN, M., *Lacan. Le maître absolu*, Paris : Flammarion (coll. Champs), 1995
- BORRETT, D., KELLY, S., and KWAN, H., « Phenomenology, dynamical neural networks and brain function », in *Philosophical Psychology*, 13 :2, 2000, pp. 213–266
- BUTLER, J., « Sexual ideology and phenomenological description : a feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception* », in J. Allen and I. M. Young, *The Thinking Muse*, Bloomington : Indiana University Press, 1989, pp. 85–100
- *Antigone : la parenté entre vie et mort*, trad. fr. par G. Le Gaufey, Paris : Epel, 2003
- CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1991 [1943]
- DASTUR, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris : PUF, 1995
- *Chair et langage*, Paris : Encre marine, 2001
- DERRIDA, J., « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl, Paris : PUF, 1962, pp. 3–171
- *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967
- *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972
- DILLON, M.C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988
- DORFMAN, E., « La parole qui voit, la vision qui parle. De la question du Logos dans *Etre et Temps* », in *Revue philosophique de Louvain*, 104 :1, 2006, pp. 104–132

- DREYFUS, H. L., «Intelligence without representation», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1 :4, 2002, pp. 367–383
- FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik», in *Kant-Studien* XXXVII, 1933, trad. fr. par D. Franck, «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine», in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, pp. 95–175
- «Re-présentation et image», trad. fr. par D. Franck, in *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974, pp. 15–93
- VI^e méditation cartésienne, trad. fr. par N. Depraz, Grenoble : J. Millon, 1994
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966
- FREUD, S., *Œuvres complètes IV – L'interprétation du rêve*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 2003
- «Au-delà du principe de plaisir», in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, pp. 273–338
- «L'inquiétant», in *Œuvres complètes XV*, trad. fr. (collective), Paris : PUF, 1996, pp. 147–188
- GERAETS, T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971
- GREEN, A., «Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty», in *Critique*, n° 211, 1964, pp. 1017–1042
- HAAR, M., «Peinture, perception, affectivité», in M. Richir et E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble : J. Millon, 1992, pp. 101–122
- «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty», in R. Barbaras (dir.), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1998, pp. 123–145
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 17^e Auflage, Tübingen : Max Niemer, 1993 [1927], trad. fr. par E. Martineau, *Etre et temps*, Paris : Authentica, 1985, et F. Vezin, *Etre et temps*, Paris : Gallimard, 1986
- HUSSERL, E., *Recherches logiques*, trad. fr. par A. Kelkel, Paris : PUF, 1959, 1961, 1963
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. *Husserliana Band X*, Haag : Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : PUF, 1983
- *Die Idee der Phänomenologie*. *Husserliana Band II*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 1990
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – erstes Buch*. *Husserliana Band III*, Haag : Martinus Nijhoff, 1950, trad. fr. par P. Ricœur : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1985
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – zweites Buch*. *Husserliana Band IV*, Haag : Martinus Nijhoff, 1952, trad. fr. par E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF, 1983
- *Méditations cartésiennes*, trad. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris : J. Vrin, 1992 [1947]
- *Erfahrung und Urteil*, Hamburg : Glassen & Goverts, 1948 [1938], trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris : PUF, 1970
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana Band VI*, Haag : Martinus Nijhoff, 1954, trad. fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris : Gallimard, 1976
- *De la synthèse passive*, trad. fr. par B. Bégout et J. Kessler, Grenoble : J. Millon, 1998
- IHDE, D., *Bodies in Technology*, Minneapolis : University of Minnesota, 2002

- JURANVILLE, A., *Lacan et la philosophie*, Paris : PUF, 1984
- LACQUE-LABARTHE, Ph., et NANCY, J.-L., *Le titre de la lettre*, Paris : Galilée, 1973
- MATTHEWS, E., *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Chesham : Acumen, 2002
- PETITOT, J., « Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la phusis phénoménologique de Merleau-Ponty », in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty – Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 15, Paris : Vrin 1993, pp. 291–322
- PHILLIPS, J., « Lacan and Merleau-Ponty : the confrontation of psychoanalysis and phenomenology », in D. Pettigrew and F. Raffoul (ed.), *Disseminating Lacan*, New York : SUNY, 1996, pp. 69–106
- PINTOS, M.-L., « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation », in *Chiasmi international*, n° 6, 2005, pp. 147–171
- PONTALIS, J.-B., « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les temps modernes*, n° 184–185, 1961, pp. 287–303
- RICŒUR, P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 1986
- *Lectures 2*, Paris : Seuil, 1992
- RUDINESCO, E., *Jacques Lacan – Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris : Fayard, 1993
- SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943
- *Situations philosophiques*, Paris : Gallimard (coll. Tel), 1990
- THIERRY, Y., *Du corps parlant*, Bruxelles : Ousia, 1987
- VAN BREDÁ, H. L., « Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain », in *Revue de métaphysique et de morale*, 67 :4, 1962, pp. 410–430
- VAN HAUTE, Ph., *Against Adaptation*, New York : Other press, 2002
- VISKER, R., *Truth and Singularity*, Dordrecht : Kluwer, 1999
- WAELEHENS, A. de, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain : Nauwelaerts, 1968
- WALLON, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris : PUF (coll. Quadrige), 1993 [1949]

INDEX

- Austin, J. L. 209n
- Baas, B. 284n
- Balmès, F. 147n
- Barbaras, R. 46n, 215, 218, 219, 229n
- Bégout, B. 9n, 23n, 132n
- Bergson, H. 74, 271
- Bernet, R. 14, 15, 45n, 284n
- Binswanger, L. 137, 142, 148n, 194
- Blankenburg, W. 241
- Borch-Jacobsen, M. 102n, 209n, 231n
- Borrett, D. 84n
- Boss, M. 148n
- Butler, J. 94n, 185n, 186n
- Canguilhem, G. 117n
- Claudel, P. 272
- Dastur, F. 2n, 254n
- Derrida, J. 54–56, 82
- Descartes, R. 4, 18, 39, 57, 64, 67, 68, 81, 152, 154, 195, 199, 237, 268
- Dillon, M. C. 262n
- Dreyfus, H. L. 33n
- Ey, H. 151, 153
- Fink, E. 4n, 11–16, 20, 241n
- Foucault, M. 218n
- Freud, S. 35, 36, 101n, 102n, 148, 157, 168, 169, 181, 182, 184, 194, 209, 227, 229n–231n, 283n
- Gelb, A. 109, 152
- Geraets, T. F. 31n
- Goldstein, K. 31n, 109, 152
- Green, A. 229n, 265n
- Gurwitsch, A. 31n
- Haar, M. 266n, 276n, 277n, 279n
- Hegel, G. W. F. 31, 34n, 143, 155n, 189, 191, 214
- Heidegger, M. 15, 16, 20, 87–90, 108, 110, 111, 146n, 197, 198, 200, 207, 254
- Hesnard, A. 36n, 148n
- Husserl, E. 2–13, 15–18, 19n, 20–23, 25n, 31, 32, 34, 39, 43–44, 51, 55, 56, 67, 73n, 79, 80, 92n, 104n, 131, 132n, 133, 138, 141, 152, 181, 201, 211, 215, 219, 228, 239, 254, 262–264, 268, 271n, 274, 276, 284
- Ihde, D. 94n
- Juranville, A. 148n
- Kant, I. 18, 21, 44, 68, 201, 237, 267, 268
- Kelly, S. 84n
- Kimura, B. 148n
- Klein, M. 283n
- Kwan, H. 84n
- Lacoue-Labarthe, Ph. 231n
- Lhermitte, J. 84n
- Mallarmé, S. 216, 217n
- Marx, K. 34n, 251
- Matthews, E. 231n
- Miller, J.-A. 284n
- Nancy, J.-L. 231n
- Nietzsche, F. 207
- Petitot, J. 84n
- Phillips, J. 27n
- Pintos, M.-L. 31n
- Pontalis, J.-B. 229n
- Proust, M. 197
- Ricœur, P. 9, 45n
- Rille, R. M. 245n
- Rudinesco, E. 151n

Saint-Exupéry, A. de 93n
Sartre, J.-P. 138, 140n, 143, 189, 200,
214, 215n, 248, 282n
Saussure, F. de 231n
Searl, J. 209n
Spinoza, B. 267

Thierry, Y. 177n, 231n
Thucydide, 182n

Valéry, P. 276
Van Breda, H. L. 4n
Van Haute, Ph. 165n, 233n
Visker, R. 214n

Waelhens, A. de 51, 52n
Wallon, H. 158–164
Wittgenstein, L. 198

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
INTRODUCTION	1

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I : La double ambiguïté de <i>La Structure du comportement</i>	31
CHAPITRE II : Phénoménologie de la perception, perception de la phénoménologie	45
CHAPITRE III : Qui est le sujet pathologique ?	77

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I : L'origine imaginaire	151
CHAPITRE II : L'invention symbolique	171
CHAPITRE III : De l'autre à l'autre	211
CHAPITRE IV : Les chemins de la liberté	237
ANNEXE : La chair du monde	261
OUVRAGES CITÉS	287
INDEX	291