THEODORE F. GERAETS

Vers une nouvelle philosophie transcendantale

La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception

Préface par

EMMANUEL LEVINAS

MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PHAENOMENOLOGICA

COLLECTION PUBLIÉE SOUS LE PATRONAGE DES CENTRES D'ARCHIVES-HUSSERL

39

THEODORE F. GERAETS

Vers une nouvelle philosophie transcendantale

Comité de rédaction de la collection;
Président: H. L. Van Breda (Louvain):
Members: M. Farber (Buffalo), E. Fink (Fribourg en Brisgau),
A. Gurwitsch (New York), J. Hyppolite† (Paris), L. Landgrebe (Cologne),
M. Merleau-Ponty† (Paris), P. Ricoeur (Paris),
K. H. Volkmann-Schluck (Cologne), J. Wahl (Paris);
Sécretaire: J. Taminiaux, (Louvain).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

THEODORE F. GERAETS

Vers une nouvelle philosophie transcendantale

La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception

PRÉFACE PAR

EMMANUEL LEVINAS

MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE / 1971

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

© 1971 by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands
Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1971
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

ISBN-13: 978-94-010-2986-5 e-ISBN-13: 978-94-010-2984-1
DOI: 10.1007/978-94-010-2984-1

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Aux
RR. PP. Jacques Croteau et
Clemens Stroick en signe d'amitié et
de reconnaissance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TABLE DES MATIERES

PREFACE PAR EMMANUEL LEVINAS ix

AVANT-PROPOS 1

CHAPITRE I LES ANNEES DE FORMATION

1. L'étudiant 4
2. Les premières publications 13
3. Eloignements et rapprochements 24
4. Le problème fondamental 31

CHAPITRE II LA PENSEE DU SPECTATEUR ETRANGER

1. Le comportement vu du dehors 38
2. La notion de structure 47
3. Vers une pensée purement structurale? 54
4. La notion de conscience (I) 67

CHAPITRE III ENTRE LA PENSEE NATUREE ET LA PENSEE NATURANTE

1. La position du problème; l'hésitation de Descartes 78
2. L'analyse de l'acte de connaître 87
3. Le sens de l'attitude transcendantale 92
4. La notion de conscience (II) 103
5. Merleau-Ponty en 1938 130

CHAPITRE IV VERS UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE

1. Etudes husserliennes 135
2. Le préjugé fondamental 150
3. Le vrai transcendantal 160
4. Jalons pour une «archéologie» 171

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION 182

APPENDICE La Nature de la Perception 188

BIBLIOGRAPHIE Liste des ouvrages, articles, etc. de Merleau-Ponty 200
Liste des ouvrages et des articles cités 209

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PREFACE

Depuis la vigoureuse monographie que, en 1951, Alphonse de Waelhens consacra, sous le titre de «Une philosophie de l'Ambiguité» à la pensée de Maurice Merleau-Ponty, la réflexion et les études sur les divers aspects de cette pensée se multiplièrent en France et dans le monde. La mort prématurée du philosophe en 1961, n'a pas diminué l'intérêt qu'avaient suscité ses écrits et son enseignement. Des notes et des résumés de cours, des manuscrits inédits pieusement réunis par des disciples, furent publiés depuis lors. «Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail», paru en 1964, révéla les perspectives nouvelles d'une oeuvre qui apparaît ainsi comme la plus riche en possibilités, parmi toutes celles que, même sur sa terre natale, inspira la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. La philosophie de Merleau-Ponty ne se limite cependant à aucune école. Elle reste ouverte sur les problèmes de son temps et notamment sur ceux que, dès avant la pénétration de la phénoménologie en France, posaient, en Allemagne et en Amérique, les sciences humaines: la psychologie dite de la *Gestalt*, le behaviourisme, la psychanalyse. Et il suffit de lire les articles qu'en 1960, Merleau-Ponty réunit en un volume intitulé «Signes», pour se convaincre de l'attention avec laquelle il suivait les recherches commencées sous l'influence de la linguistique et qui, appelées structuralistes, prirent progressivement en France l'importance que l'on sait, depuis l'oeuvre magistrale de Claude Levi-Strauss. Si elles entament certaines positions du mouvement dit existentialiste, elles touchent, il est vrai, moins à Merleau-Ponty, comme d'ailleurs elles épargnent le dernier Heidegger, secrètement adoré dans bien des chapelles structuralistes.

Comment – devant le développement des sciences humaines, qui risquent de disperser dans la nature la fameuse humanité de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme – l'homme, prétendue exception dans l'être, présente à elle-même par la «voie courte» de la réflexion sur soi, peut-il conserver quelque consistance et quelque sens? C'est, sans doute, préoccupé par ce problème où se joue toute la cause de la philosophie et de l'humanisme en cette fin du 20e siècle, que M. Théodore F. Geraets, jeune philosophe canadien, interroge Merleau-Ponty. Merleau-Ponty répond, en effet à ce problème de deux façons qui s'expriment, l'une, dans «La Structure du Comportement» de 1942 et l'autre dans La «Phénoménologie de la perception» de 1945. M. Geraets pense que le second livre marque un progrès sur le premier. Il pense que Merleau-Ponty en était conscient, puisque «La Structure du Comportement» rappelle la date de sa rédaction, 1938, comme si le livre appartenait à une époque révolue. M. Geraets, en analysant ce livre, révèle des hésitations de Merleau-Ponty, surmontées dans la «Phénoménologie de la perception». Il attribue le progrès au contact qu'eut Merleau-Ponty avec une partie de l'oeuvre husserlienne, encore de lui ignorée, et sur laquelle un numéro spécial de la Revue Internationale de Philosophie de Bruxelles de 1939 – et notamment l'article d'Eugène Fink – auraient appelé son attention: la *Krisis*, l'*Erfahrung und Urteil*, *Ideen II* – textes réintroduisant dans l'idéalisme transcendantal des *Ideen I* et des *Méditations Cartésiennes* de Husserl – les seules que Merleau-Ponty ait lues jusque alors – le sujet-au-monde et non seulement un sujet survolant le monde ou placé devant lui.

Quoi qu'il en soit, en étudiant génétiquement Merleau-Ponty, M. Geraets arrive, sous les apparences d'une recherche historique, – menée avec un scrupule extrême, – à étaler dans le temps et à rendre plus visible, toute la complexité d'un problème qu'on ne savait pas si ancien. Ce problème ne commence donc pas avec la promotion de la linguistique au rang d'archétype scientifique, ni avec la pénétration des mathématiques non-quantitatives et du formalisme dans les sciences humaines! Mais le mérite de la méthode de M. Geraets consiste aussi à attester l'état d'avancement des études merleaupontiennes, puisqu'elles exigent et supportent aisément un point de vue historique.

Peut-on retrouver une subjectivité humaine en abordant l'humanité du dehors? «La Structure du Comportement» s'inspire du behaviourisme américain et de la psychologie de la forme alle-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mande. Elle adopte, pour l'étude du réel – naturel et humain – le point de vue de l'*observateur étranger*. Elle trouve les divers ordres du réel dominés par des traits se constituant, d'emblée, avant toute élaboration par un sujet transcendantal, en ensembles que Merleau-Ponty appelle structures et qui sont la source de tout ce qui est *sens pensable*. Déjà la nature – la légalité naturelle – ne se montre que dans *une structure*. Mais la structure qui rend intelligible l'organique et le comportement animal, intègre les structures de la nature. La structure du comportement humain est la plus intégrante – elle intègre l'organique. Elle est aussi celle qui, en vertu d'une dialectique des traits qui la constituent, impose à l'*observateur étranger* la notion de la subjectivité. Notion qui ne vient donc pas de la réflexion de la conscience sur soi, mais qui apparaît à un observateur étranger et est liée à l'organique. Le problème du rapport entre l'âme et le corps n'est insoluble que quand il est posé en fonction de notions, comme âme et corps, isolées des structures où commence légitimement tout sens et toute intelligibilité.

La notion de structure telle que M. Geraets la présente à partir de Merleau-Ponty n'a certes pas la signification qu'elle revêt dans le structuralisme d'aujourd'hui où son intelligibilité tient, non pas à l'unité de sens qui anime un contenu, mais à la simplicité mathématique de l'ordre formel dominant les contenus et dont l'ordonnanceméme permet le rapprochement de phénomènes d'ordres très différents. Ce qui reste cependant commun, c'est le désir de substituer à l'activité d'une subjectivité transcendentale et constituante l'ordre des structures, *épuré de toute trace subjective* et où la subjectivité apparaît, à la rigueur, à partir du non-Moi, comme structure parmi les structures ou comme voie empruntée par les structures pour s'enchaîner et pour paraître. Et il est évident, d'autre part, que le caractère non-subjectif des structures chez Merleau-Ponty – par lequel notamment corps et âme cessent de s'exclure – ne se réduit pas à l'objectivité pure et simple de la vision scientifique.

Comment dire positivement le non-subjectif des structures? Ne risque-t-on pas à en chercher le sens dans une conscience transcendantale, dans un ordre subjectif fondant le non-subjectif? C'est l'originalité de la conscience perceptive – à la fois sujet du monde et *incorporé* au monde, telle qu'elle est vécue dans l'expéri-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rience ex-ceptionnelle du corps propre et décrite dans la «Lebenswelt» de la *Krisis* husserlienne et dans certaines pages de ses *Ideen II* – qui permet à Merleau-Ponty de résoudre sans hésitation l'antagonisme de la subjectivité irréductible au monde et de l'homme apparaissant comme partie du monde. Terre, langage, lumière, corps, outils, art – jusqu'alors concomitants empiriques de l'exercice désincarné de la pensée – sont à la fois, *monde* et *ouverture sur le monde* dans «l'historicité fondamentale» dont parlera plus tard *L'Oeil et l'Esprit*. Comme le sujet surgissait dans «La Structure» du «Comportement», la conscience se trouve *au monde* dans la «Phénoménologie de la Perception». Il est cependant évident que le monde et la corporéité, auxquels est redevable la nouvelle intelligibilité, ne sont pas l'objectivité au sens scientifique.

Ne s'agit-il pas dans tout cela que de l'aspect heideggerien de l'husserlianisme? On aimerait que M. Geraets posât cette question. Il nous rappelle le mot de Merleau-Ponty disant que dans son attachement à Husserl le divorce a commencé très tôt. M. Geraets nous dit aussi combien, dans la notion d'existence vers laquelle Merleau-Ponty s'oriente, celui-ci a le souci de rompre avec l'idéalisme: non seulement avec celui qui ramène l'être à un état de conscience, selon la tradition de Berkeley, mais aussi avec celui qui, selon la tradition allant de Descartes à Hegel, ramène toute conscience d'objet à une conscience de soi, c'est-à-dire, tout événement à un événement de connaissance: la connaissance ne pouvant en fin de compte être que connaissance de la connaissance. M. Geraets sait aussi mieux que quiconque que, derrière la «Lebenswelt» de la *Krisis*, revient la Réduction transcendentale de l'idéalisme; que dans la *Krisis* même, il est dit que le *sujet absolu se fait lui-même son propre terrain*, que, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl enseigne que rien ne saurait percer ou surprendre la conscience, éveillée pour toutes choses, «secura adversus deos», que rien ne peut pénétrer en elle sans être par elle constitué. Mais d'autre part, dans les «Méditations cartésiennes», le livre où la Réduction phénoménologique s'accomplit dans la voie même qui est indiquée par les *Ideen I* et où la conscience transcendantale est radicalement séparée du monde et rigoureusement constituante – livre qui, d'après M. Geraets, avait été lu de bonne heure par Merleau-Ponty – quelque chose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tranche sur cette essence transcendantale et pénètre dans cette conscience comme «par contrebande». Merleau-Ponty n'a-t-il pas vu dans la 5e Méditation cartésienne de Husserl où se constitue, à partir de la sphère égologique la conscience intersubjective, la possibilité *authentiquement husserlienne* de sortir de l'idéalisme? Que dans cette méditation V qui, initialement, ne s'occupe que de la constitution d'Autrui dans la conscience égologique, réduite au primordial, le corps ne soit pas posé comme simple objet; que l'aperception du corps ne soit pas simple objectivation; que le corps ne soit pas non plus simplement corrélatif des intentions analogues à l'objectivation comme le sont, pour Husserl, toujours les intentions volitives et affectives; que, d'autre part, cette relation nouvelle avec le corps soit susceptible d'une association appelée «accouplement originel» de mon corps avec le corps d'Autrui, – tout cela peut, certes, paraître, à un lecteur hâtif attendant de la 5e méditation une preuve de l'existence d'autrui, une indication que la pensée husserlienne se perd ici dans une espèce d'empirisme transcendental. A moins de pressentir dans ces «inconséquences» l'affirmation, au niveau de la conscience transcendantale, de relations irréductibles à la conscience intentionnelle fondée sur l'acte objectivant ou sur des actes dont se laisse dégager une «thèse doxique». L'*Einfühlung* dont toute la 5e Méditation est la description phénoménologique, loin de se présenter comme une connaissance par sympathie, n'est-elle pas l'*événement non constitué* de la substitution et de la proximité et que la «connaissance d'autrui» déjà présuppose? Du moins Merleau-Ponty a-t-il été spécialement attentif à la 5e Méditation, – nous le savons par ses oeuvres ultérieures.

C'est donc sur toute une problématique fondamentale pour le destin même de la philosophie que débouche le thème en apparence historique auquel est consacré le beau livre que nous présentons. Mais indépendamment de son intérêt rigoureusement philosophique, il est, pour M. Geraets, l'occasion de dérouler devant le lecteur ce qu'on pourrait appeler le printemps de la phénoménologie – husserlienne et heideggerienne – qui a fleuri il y a quelque quarante ans en France. Sommes-nous à l'automne de cette floraison? Grâce à la curiosité intellectuelle des uns, à l'alliance ou à la neutralité bienveillante des autres – de Jean Wahl, de Gabriel Marcel, d'Alexandre Koyré et de Georges Gurvitch;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

grâce à Gaston Bachelard un peu aussi; grâce à des maîtres plus jeunes comme, aux Archives Husserl de Louvain, de Waelhens et le Père Van Breda et, en France, Kojève, Jean Hyppolite et Maurice de Gandillac; avec les textes, souvent comme anticipa sur le dernier Heidegger, dans l'oeuvre de Blanchot, les livres de Merleau-Ponty et de Sartre, l'enseignement de Beaufret et de son groupe; avec aussi, un peu plus tard, les travaux de Paul Ricoeur, de Mikel Dufrenne et de Suzanne Bachelard et, dans la génération suivante, ceux de Birault, de Michel Henry, de Derrida et de Granel, – selon diverses tendances et sous des étiquettes différentes (dont l'existentialisme fut la plus célèbre), la phénoménologie a pris racine en France comme un produit du sol. Peut-être à cause de la générosité de ce sol et de l'atmosphère d'universalité – absolument transparente – qui l'envelopde. Peut-être à cause de l'indifférence que, généreuse, la Pensée manifeste aux différences du terroir.

Dans le livre qu'on va lire, ce printemps apparaît avec toutes ses couleurs, c'est-à-dire avec toutes les contigences de la vie, les hasards de lectures et de rencontres, à travers lesquels – le sait-on assez? – se propage un mouvement d'idées: tel article paru dans *Esprit* sur la signification du religieux, telle relation avec Emmanuel Mounier, tel compte-rendu d'un livre de Gabriel Marcel, telle déception, telle séparation avec un tel ou avec un autre, dans la recherche de nouvelles voies, d'une nouvelle rigueur, d'un nouveau vocabulaire, l'éclat encore originel et plein du mot *existence*, les premiers articles et livres sur Husserl et Heidegger. Et puis, dans le fond, les figures d'autres maîtres, plus anciens, «innocents» de toute phénoménologie, les hauts profils d'un Bergson, d'un Léon Brunschvicg, d'un Emile Bréhier dont la voix conserve pour Merleau-Ponty, comme pour ses contemporains – quelle qu'ait été depuis lors leur évolution – des accents et des inflexions inoubliables et offre comme un recours... Le caractère de documentaire que revêt involontairement le livre de M. Geraets par le témoignage qu'il rend d'une époque, n'enlève rien à sa rigueur. Merleau-Ponty est suivi, dès sa classe de philosophie au lycée. Rien n'est oublié des premières publications dispersées dans les revues. Un aperçu est donné de ses lectures en cette période de formation, qui est aussi la période de la transformation du climat philosophique en France. Les noms des chefs de file de la psycho-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logie de la *Gestalt* – Wertheimer, Koffka, Köhler, sont au premier plan; et déjà très tôt le nom de Goldstein dont on connaît la place dans la pensée de Merleau-Ponty. Il faut lire aussi les textes où se formulent ses projets de recherche assez clairement orientés (malgré tout ce qui y modifiera le temps, malgré les étapes d'évolution sur lesquelles M. Geraets a raison d'insister) vers ce que vont être les grands livres. Très remarquable est aussi le texte reproduisant au cours d'une discussion à la Société française de philosophie portant sur la réforme de l'Agrégation, l'intervention de Merleau-Ponty sur les tendances de la nouvelle jeunesse philosophique (de celle qui allait lire Sartre et Merleau-Ponty, Husserl et Heidegger), sur son indifférence à l'égard du mathématisme de l'épistémologie criticiste de la Sorbonne d'avant 1930, sur l'intérêt qu'elle manifeste à la signification des «contenus» de l'affectif et de tout ce qui, jusqu'alors, passait pour empirique. Peut-être faut-il laisser le lecteur sur les sentiments divers qu'inspire ce rapport au contact de la jeunesse universitaire d'aujourd'hui qui, elle aussi, semble assurer une relève, mais qui, comme obéissant à un retour du pendule, soupçonnerait de quelque idéologie antiscientifique, ces «curiosités malsaines» pour la subjectivité et pour les implications latentes de ses intentions.

Emmanuel LEVINAS

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

AVANT-PROPOS

Le travail présenté ici s'est détaché spontanément d'une étude, de plus grande envergure, portant sur l'intention fondamentale de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Nous avons toujours été frappé par l'unité de cette pensée, et notre but était de décrire cette unité en l'articulant, dans une étude thématique, autour de l'intention fondamentale qui l'anime. Mais un chapitre sur «Les années de formation» devait servir d'introduction à cette étude. Ce chapitre s'est développé jusqu'à atteindre les dimensions du présent travail, qui constitue toujours une introduction à l'étude thématique de la pensée de Merleau-Ponty, mais qui a lui-même un caractère proprement historique.

En étudiant les années de jeunesse de notre auteur et ses premiers écrits, nous avons constaté à la fois la continuité d'inspiration profonde et une certaine fluctuation de la langue. Cette fluctuation nous a paru significative, et dès lors nous doutions qu'Alphonse de Waelhans eut raison en affirmant:

> Au contraire de ce qui se produit pour la plupart, la pensée de Merleau-Ponty est indemne de toute phase initiale de tâtonnement, de toute lutte équivoque contre une influence dominante qu'on ne surmonte qu'apparemment et pour lui avoir emprunté ses meilleures armes.[1]

Merleau-Ponty a pris soin de noter qu'il a achevé la rédaction du texte de *La structure du comportement* en 1938.[2] Est-ce un pur constat, ou est-ce que l'auteur veut indiquer qu'au moment de la publication, en 1942, son premier travail date déjà sous certains

[1] «Situation de Merleau-Ponty», dans *Les Temps Modernes*, 1961–'62 (17), no 184–185 (oct. 1961), p. 377.

[2] Cf. *La structure du comportement*, 3e édition, p. 241. Nous utiliserons, pour indiquer ce livre, le sigle SC.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aspects, sans qu'il fût nécessaire ou opportun de le modifier ou de le rédiger à nouveau. La différence entre *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*[3] était peut-être plus profonde qu'on ne pensait et, dans ce cas, le changement d'attitude qui expliquerait cette différence aurait eu lieu au début de l'année 1939.

Merleau-Ponty a effectivement été confronté, dans les premiers mois de cette année, avec des études sur Husserl et avec des textes de Husserl lui-même qui lui ont permis de franchir un seuil important et de trouver l'attitude philosophique fondamentale à laquelle il restera fidèle jusqu'à la fin de sa vie. *La structure du comportement* manifeste, au lecteur qui se débarrasse de la mauvaise habitude de lire ce livre à travers la *Phénoménologie de la perception*, une hésitation fondamentale. Le premier livre reste, en dépit de la limpidité des descriptions, assez obscur pour celui justement qui n'a pas reconnu cette hésitation.

En étudiant *La structure du comportement*, nous y décelons comme deux couches distinctes: une description des comportements, animaux et humains, et une réflexion sur certaines notions clef. La description des comportements a été souvent résumée par des commentateurs, mais la réflexion du niveau plus profond leur aura, dans une large mesure, échappée.[4] Dans le chapitre III notamment, les paragraphes sur «la structure en physique», sur «les structures vitales» et sur «l'ordre humain» constituent aussi, et plus fondamentalement, une réflexion sur, respectivement, la notion de forme ou de structure, celle de sens et celle de conscience. Et il est impossible de dégager le vrai sens de ce chapitre sans se poser la question de la signification de ces notions. Dans le chapitre IV, la question, sousjacente à celle, plus explicitement posée, des relations de l'âme et du corps, et de la conscience perceptive, concerne la nature même de la réflexion philosophique. C'est ici que se manifeste l'hésitation de Merleau-Ponty qui ne veut ni renoncer à toute philosophie transcendantale, ni assumer définitivement le point de vue de la conscience transcendantale constituante, conçue sur le modèle du spectateur étranger *devant* qui le monde entier, y compris nous-même, se trouve étalé.[5]

[3] Nous citerons ce livre en utilisant, dans les notes, le sigle PP.

[4] Pour montrer comment se développe cette réflexion il nous a fallu suivre, de très près, le texte des deux derniers chapitres de *La structure du comportement.*

[5] Le terme «devant» nous a souvent servi de fil conducteur dans notre recherche.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous soutenons que cette hésitation a pu être surmontée grâce aux lectures faites au début de 1939 (v.s.) et nous essaierons de cerner, le mieux possible, l'attitude fondamentale qu'assume alors Merleau-Ponty et qui régit et rend compréhensible l'ensemble de son oeuvre ultérieure, en commençant par la *Phénoménologie de la perception.*

Il convient de préciser les limites de notre étude, en en expliquant le titre: *La genèse de la pensée de Merleau-Ponty jusqu'à la «Phénoménologie de la perception»*. Comme nous l'avons laissé entendre, notre travail consiste à retracer cette genèse jusqu'au moment où notre auteur a trouvé son attitude philosophique fondamentale, et nous situons ce moment en 1939. Certes, nous devrons citer des textes de la *Phénoménologie de la perception*,[6] sans prétendre pouvoir préciser la date de leur rédaction, mais ces citations ne servent qu'à mettre en relief l'attitude fondamentale qui s'exprime dans ce livre.

Nous sommes pleinement conscients des lacunes que notre travail comporte, même à l'intérieur de la limitation que nous venons d'indiquer.[7] Nous avons cru bon toutefois ne pas attendre avant de communiquer les résultats de nos recherches. Nous espérons compléter celles-ci, et peut-être corriger ceux-là, dès que les manuscrits de Merleau-Ponty et sa bibliothèque personnelle seront rendus accessibles aux chercheurs.

Nous tenons à exprimer notre vive reconnaissance envers Madame Maurice Merleau-Ponty pour l'excellent accueil qu'elle nous a réservé à plusieurs reprises et pour la permission de citer le manuscrit «Titres et Travaux». Nous remercions également Monsieur le Directeur Administratif et Financier du Centre National de la Recherche Scientifique pour l'autorisation de publier les manuscrits figurant aux dossiers de M. Merleau-Ponty et intitulés «Projet de travail sur la nature de la perception» et «La Nature de la Perception». Nous remercions enfin Monsieur le Directeur Général des Presses Universitaires de France pour l'autorisation de citer de très nombreux passages de *La Structure du Comportement.*

[6] Nous éviterons toutefois de nous appuyer trop sur l'Avant-propos que Merleau-Ponty semble avoir rédigé en tout dernier lieu, à la demande de M. Brunschvicg qui voulait que le candidat au doctorat expliquât ce qu'il entendait par «phénoménologie».

[7] Il conviendrait notamment d'étudier de plus près l'influence de Max Scheler sur le développement de la pensée de Merleau-Ponty.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE I

LES ANNEES DE FORMATION

La réflexion même sur une doctrine ne sera totale que si elle réussit à faire sa jonction avec l'histoire de la doctrine et avec ses explications externes et à replacer les causes et le sens de la doctrine dans une structure d'existence .(*Phénoménologie de la perception*, p. xiv)

1. *L'étudiant*

Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty est né le 14 mars 1908, à Rochefort-sur-Mer, Charente-Maritime, «dans un milieu de médecins et d'officiers, lié d'un côté au Béarn, de l'autre à la Guyenne et à l'Aunis».[1] Ayant perdu son père à la veille de la première guerre mondiale, il grandissait, entre sa mère, son frère et sa soeur, dans une intimité soigneusement défendue et entretenue. Il a été un enfant heureux; un jour, en 1947, il dit à Jean-Paul Sartre qu'il ne s'était jamais guéri d'une incomparable enfance.[2] Il fit de brillantes études secondaires au lycée du Havre, à Janson de Sailly et à Louis-le-Grand.[3] Très tôt, il découvrit sa vocation de philosophe. A Madeleine Chapsal qui lui demanda, vers 1960, comment il était entré dans la vie philosophique et si ce fut pour des raisons intellectuelles ou morales, il répondit: «A la question biographique, je réponds que le jour où je suis entré en classe de philosophie, j'ai compris que c'était de la philosophie que je voulais faire. Alors, ni depuis, je n'ai jamais eu la moindre hésitation là-dessus.»[4]

Il se prépara au concours d'entrée à l'Ecole Normale Supérieure de 1924 à 1926. En Première-Vétérans, il eut, comme professeur

[1] Maurice de Gandillac, «In Memoriam», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1962 (87), p. 104.

[2] Jean-Paul Sartre, «Merleau-Ponty vivant», *Les Temps Modernes*, 1961–'62 (17), no 184–185 (oct. 1961), p. 305. Ce numéro spécial consacré à Merleau-Ponty sera cité sous le sigle TM.

[3] Merleau-Ponty a été élève du lycée du Havre jusqu'à la seconde, puis du lycée Janson, où il passa son baccalauréat, la première partie en 1923, la deuxième partie en 1924.

[4] Entretien avec Merleau-Ponty, dans *Les écrivains en personne*, Julliard, Paris, 1960, p. 148.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de philosophie, M. Marcel Bernès, et en Première-Supérieure M. Beaulavon.[5] Au concours d'entrée, il ne fut que 22ème, mais quatre ans plus tard il devait être reçu second à l'agrégation. Pour préparer la licence de philosophie, il passa ses certificats de psychologie et de morale et sociologie en mars 1927, ceux de logique et de philosophie générale en juillet 1927, et finalement le certificat d'histoire de la philosophie en mars 1928. Pendant l'année 1928-'29, il travailla à un mémoire sur *La notion du multiple intelligible chez Plotin*.[6] Ayant accompli ce travail sous la direction de M. Emile Bréhier, il obtint le Diplôme d'Etudes Supérieures. C'est sous la direction de M. Jean Laporte que Merleau-Ponty prépara, pendant l'année 1929–'30, l'agrégation de philosophie.

De sa vie d'étudiant nous ne pouvons donner que très peu de détails. Fidèle à l'ambiance familiale, il pratiquait la religion, mais avec une extrême réserve et une grande pudeur. Ni alors, ni plus tard, il n'aimait être embrigadé le moins du monde. Toutefois, il ne craignait pas, à l'occasion, de se battre pour ses convictions. C'est ainsi, qu'il fit la connaissance de Jean-Paul Sartre, qui était entré à l'Ecole Normale avant lui.[7] En commençant sa défense de cet «auteur scandaleux», dans *Le Figaro littéraire* du 6 décembre 1947, Merleau-Ponty décrit lui-même l'incident:

> Je l'ai connu il y a vingt ans, un jour que l'Ecole Normale se dechaînait contre un de mes camarades et moi parce que nous avions sifflé les chansons traditionnelles, trop grossières à notre gré. Il se glissa entre nos persécuteurs et nous, et, dans la situation héroïque et ridicule où nous nous étions mis, nous ménagea une sortie sans concessions et sans dommages.[8]

Depuis, ils se rencontraient dans un groupe de camarades, à l'intérieur duquel Simone de Beauvoir était, au début, bien plus proche de Merleau-Ponty que de Sartre, qui, lui, était beaucoup

[5] En Première-Supérieure, Merleau-Ponty fut un lecteur très assidu de Bergson. Il suivit des leçons particulières de philosophie chez M. Pierre Tisserand, qui avait commencé déjà à éditer les *Oeuvres de Maine de Biran* (14 vol., Paris, Alcan et P.U.F., 1920–'49). – Témoignage de M. Alquié.

[6] Malheureusement ce texte ne se trouve ni parmi les papiers de Merleau-Ponty, ni à la Sorbonne, ni au Centre Censier.

[7] Sartre y fut pensionnaire, tandis que Merleau-Ponty continuait à habiter, rue de la Tour, avec sa mère et sa soeur.

[8] Article repris dans *Sens et non-sens*, p. 73. Ce livre sera cité sous le sigle SN. En réalité, il s'agissait de chansons violemment anti-militaristes, comme nous l'a dit M. de Gandillac qui fut le camarade mentionné.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus lié avec René Maheu et avec Nizan qu'avec Merleau-Ponty.[9]

Tout en estimant ses maîtres, surtout Léon Brunschvicg,[10] Merleau-Ponty ne pouvait pas être d'accord avec eux quand ils disaient que «l'homme et la nature font l'objet de concepts universels».[11] Sartre le voyait s'agacer de «ces braves gens qui se prenaient pour des aviettes et pratiquaient la 'pensée de survol' en oubliant notre enlisement natal».[12] Il est en effet fort probable que s'étaient ancrées en lui, dès cette époque, une profonde méfiance à l'égard de ce qu'il appellera plus tard «la pensée classique», ce qui veut dire «une pensée pour laquelle la rationalité du monde va de soi»,[13] et une préférence indestructible pour l'originaire, pour le primordial, – en somme pour l'expérience vécue. Ainsi le *projet* philosophique de Bergson, qui reçut en 1928 le prix Nobel de littérature, devait gagner très tôt son adhésion. Nous n'avons aucune raison de douter que son admiration, maintes fois exprimée, pour le premier chapitre de *Matière et mémoire* n'ait commencé dès les premières années de ses études philosophiques.[14] Mais surtout le programme esquissé dans des conférences comme celle sur *L'intuition philosophique*,[15] et comme celles sur *La perception du changement*,[16] a dû attirer ce jeune philosophe à la recherche d'une philosophie vraie, c'est-à-dire concrète, non pas coupée de la science, mais retrouvant, au-dessous d'elle, la vie même de notre expérience, non pas en vue d'une action, mais pour voir enfin ce qui est, non pas ce qui est tout fait, mais ce qui se fait.

Cette orientation bergsonienne allait déterminer, en grande partie, la lecture très sélective que Merleau-Ponty a faite de Husserl. En 1928, 1929 et 1930, Georges Gurvitch donna à la

[9] Cf. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958, et «Merleau-Ponty vivant», TM, p. 304.

[10] L'influence de Brunschvicg est décrite par Merleau-Ponty dans sa conférence de 1959 sur «La philosophie de l'existence», *Dialogue*, 1966, pp. 308–310.

[11] *Merleau-Ponty vivant*, TM 306.

[12] L.c. Il n'est pas impossible que Sartre exagère quelque peu (v.i. pp. 50–51, 131).

[13] *Signes*, p. 243. Ce livre sera cité sous le sigle S.

[14] v.i. p. 28.

[15] *Revue de métaphysique et de morale*, 1911 (19), pp. 809–827, reproduite dans *La pensée et le mouvant* (1934).

[16] Clarendon Press, Oxford, 1911; dans *La pensée et le mouvant* le texte est très remanié. A une amie qui, en 1929, voulut s'initier à la philosophie, Merleau-Ponty recommanda *Le bergsonisme* par A. Thibaudet, paru en 1922 (NRF). Il semble qu'en minimisant, dans sa conférence sur *La philosophie de l'existence*, l'influence de Bergson, Merleau-Ponty parle davantage pour ses contemporains que pour lui-même. (A.c., pp. 310–311) Cf. *supra* p. 5, n. 5, *infra* pp. 11, 28.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sorbonne une série de cours libres sur la philosophie allemande contemporaine, c'est-à-dire sur Husserl, Lask et Heidegger.[17] Husserl lui-même prononça, les 23 et 25 février 1929, quatre conférences sur *L'introduction à la phénoménologie transcendantale.* Merleau-Ponty a assisté à ces conférences ,[18]données en allemand, en dépit de son ignorance de cette langue. Développées et remaniées par l'auteur, elles furent publiées, dans une traduction française, en 1931.[19] Une phrase de ces célèbres *Méditations cartésiennes* servira de *Leitmotiv* à tout l'effort philosophique de Merleau-Ponty: «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens[20].» Cette phrase, toujours écourtée de la même façon, se trouve dans la *Phénoménologie de la perception,*[21] dans une discussion avec A. De Waelhens à Royaumont, en 1957,[22] et dans *Le visible et l'invisible.*[23] Dans *L'oeil et l'esprit* nous en trouvons cet écho: «C'est donc l'Etre muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens.»[24]

Il nous a paru utile d'indiquer le moment où Merleau-Ponty a fait connaissance avec la phénoménologie de Husserl, mais il semble bien que l'influence qu'a exercé sur lui la pensée de Husserl ait été assez limitée jusqu'en 1933.[25]

Après avoir été admis à l'agrégation de philosophie en juillet 1930, Merleau-Ponty accomplit son service militaire légal du 16 octobre 1930 au 16 octobre 1931. Nommé, à titre provisoire, Professeur agrégé de philosophie au lycée mixte de Beauvais, il y fut installé le 12 octobre 1931. Dès cette époque, il avait une idée

[17] Il est probable que Merleau-Ponty a fréquenté ces cours. Dès 1928–'29, l'expression «observateur impartial» était utilisée dans le groupe d'amis de Simone de Beauvoir dont Merleau-Ponty faisait partie. Un résumé du cours sur Husserl fut publié, sous le titre «La philosophie phénoménologique en Allemagne, I, Edmund Husserl», dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1928, pp. 553–597. Dans *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (Vrin, Paris, 1930) nous retrouvons cette étude, mais complétée par l'analyse de la *Formale und Transzendentale Logik*, parue en 1929. S'y trouvent ajoutés les résumés des cours sur Lask et Heidegger ainsi qu'une longue étude de la pensée de Max Scheler.

[18] Témoignage de Monsieur de Gandillac.

[19] *Méditations cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie* par Edmond Husserl, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Colin, Paris, 1931, réédition chez Vrin, en 1953.

[20] *Méditations cartésiennes*, p. 33.

[21] PP x, 253–254, cf. 338.

[22] *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Ed. de Minuit, Paris, 1959, p. 157.

[23] p. 171. Ce livre sera cité sous le sigle VI.

[24] éd. de 1964, p. 87; TM 225.

[25] Dans le projet de travail sur la nature de la perception que nous publions ci-dessous, aucune allusion n'est faite à la phénoménologie husserlienne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

assez nette du travail qu'il allait préparer en vue du doctorat ès lettres. Il s'agirait d'une thèse de doctorat sur la nature de la perception.[26] Si, dès avant son agrégation, il avait appris l'existence de nouvelles écoles psychologiques, qui tendaient à dépasser aussi bien l'associationisme que la psychologie réflexive, ce n'est qu'après son service militaire que Merleau-Ponty a commencé à étudier de façon systématique la «théorie de la forme»,[27] et encore plus tard le «behaviorisme»[28] et la psychanalyse.[29]

A Beauvais, Merleau-Ponty ne put avoir à sa disposition les ouvrages ou périodiques anglais et allemands qu'il voulait consulter. Comme professeur, il manquait de temps pour se mettre au courant des recherches de psychologie expérimentale et de

[26] La date de l'inscription officielle de cette thèse est le 3 février 1934. Monsieur André Lalande accepta d'en être le rapporteur.

[27] Il a pu, toutefois, prendre connaissance de l'article de Paul Guillaume sur «La théorie de la forme», *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1925 (22), pp. 768–800, où nous trouvons un résumé des résultats principaux de la *Gestaltpsychologie*, dont Merleau-Ponty se servira plus tard. Dans la même revue 1928, (25) pp. 828–48, H. Prinzhorn publia une chronique (traduite par P. Guillaume) sur «Les courants principaux de la psychologie allemande contemporaine», où il était question de la psychologie de la Forme, de la phénoménologie de Husserl, de la psychanalyse, de la caractérologie et de la psychologie de Klages.

[28] Surtout en vue de la préparation de *La structure du comportement.*

[29] Dans un cours sur *Les fondements de la psychologie*, fait à la Faculté des lettres de Lyon en 1945–'46, cours dont le contenu nous est connu par les notes de M. Albert Lachièze-Rey, Merleau-Ponty indique comment ces trois écoles mènent vers une *nouvelle notion de la conscience et de la signification.* Freud nous montre que tous les phénomènes psychiques ont un sens, – que le sujet d'ailleurs saisit rarement. Cette signification n'est pas le résultat d'un acte intellectuel et conscient. Le behaviorisme montre que conscience n'est pas connaissance. La psychologie de la forme fait voir que tous nos actes ont une structure, qui ne nous est pas toujours consciente. On voit l'idée commune qui se dégage, et nous pouvons supposer que Merleau-Ponty n'a pas tardé à prendre conscience de cette convergence. Ce cours nous confirme le rôle important qu'a joué, dans le développement de la pensée psychologique de Merleau-Ponty, un livre de Politzer qui est aussi mentionné dans *La structure du comportement* (SC 192–3). Il s'agit de la *Critique des fondements de la psychologie, I. La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, Paris, 1928. Merleau-Ponty fait remarquer dans son cours que Politzer distingue les découvertes concrètes de Freud et les notions théoriques par lesquelles il essaie de les interpréter. Selon Politzer, le tort de Freud est de croire que le contenu latent du rêve préexistait à titre de représentations inconscientes. En réalité, le rêveur est dans le confus, l'ambivalent, l'équivoque. C'est pourquoi Politzer refuse l'idée de l'inconscient comme le conçoit Freud. En réalité l'inconscient, c'est simplement le vécu: on peut vivre plus de choses qu'on ne se représente. Les explications «en troisième personne» que donne Freud, ne sont pas exigées par les phénomènes que découvre la psychanalyse. Du moment que nous trouvons par la technique psychanalytique un sens nouveau à telle ou telle attitude, la tentation est grande de supposer que ce «second récit» préexistait au fond du sujet avant que l'analyse intervienne, et que, par conséquent, ce sens était inconscient. Pour Politzer, il est arbitraire de réaliser dans le sujet, comme représentation déterminée, ce qui est découvert après coup. C'est postuler que tout ce qui est en nous, l'est nécessairement sous forme de représentation déterminée consciente ou inconsciente.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologie pathologique, qui concernaient le sujet de son travail. C'est pourquoi, le 8 avril 1933, il sollicita l'octroi d'une subvention de la Caisse nationale des Sciences. Cette sollicitation était accompagnée d'un projet de travail que nous reproduisons ici intégralement:

«*Projet de travail sur la nature de la Perception*

Il m'a semblé que, dans l'état présent de la neurologie, de la psychologie expérimentale (particulièrement de la psychopathologie) et de la philosophie, il serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre.

Une doctrine d'inspiration criticiste traite la perception comme une opération intellectuelle par laquelle des données inextensives (les «sensations») sont mises en relation et expliquées de telle sorte qu'elles finissent par constituer un univers objectif. – La perception ainsi considérée est comme une science incomplète, c'est une opération médiate.

Or les recherches expérimentales poursuivies en Allemagne par l'Ecole de la «Gestalttheorie» semblent montrer au contraire que la perception n'est pas une opération intellectuelle, – qu'il est impossible d'y distinguer une matière incohérente et une forme intellectuelle; la «forme» serait présente dans la connaissance sensible elle-même et les «sensations» incohérentes de la psychologie traditionnelle seraient une hypothèse gratuite.

Le développement de la neurologie a d'autre part précisé le rôle du système nerveux dont la fonction de plus en plus semble être une fonction de «conduction» de l'influx nerveux, et non plus une fonction d'«élaboration de la pensée». En même temps qu'elle dispense les neurologues de chercher dans des localisations anatomiques un décalque des fonctions mentales, et, en ce sens, libère la psychologie du «parallèlisme», cette conception met en évidence le rôle des «mouvements naissants» que le système nerveux a pour fonction de provoquer et qui doivent accompagner toute perception: la perception se trouve ainsi replacée dans un «cadre moteur». La corrélation entre les données visuelles et celles du toucher ou du sens musculaire, établie par une activité intellectuelle, mémoire et jugement, selon la conception d'inspiration criticiste, semble au contraire ici assurée par le fonctionnement même du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

système nerveux. Et ici encore, le psychologue devrait peut-être renoncer à l'imagination d'un univers de sensations inextensives que l'«éducation des sens» convertirait en un espace volumineux par l'association progressive des données visuelles aux données tactiles.

Il y aurait lieu d'étudier plus particulièrement la littérature récente de la «perception du corps propre». – Si d'une manière générale, il semble difficile de distinguer une matière et une forme de la connaissance sensible, la difficulté est plus grande encore et l'extensivité, semble-t-il, cohère manifestement à la sensation, lorsqu'il s'agit de la perception du corps propre. Le problème de l'illusion des amputés, parmi beaucoup d'autres problèmes que pose la psychopathologie, serait à reprendre.

Ces remarques et d'autres semblables, si une étude précise des documents les confirme, obligeraient donc à revenir sur les postulats de la conception classique de la perception. Précisément les philosophies réalistes d'Angleterre et d'Amérique insistent souvent sur ce qu'il y a, dans le sensible et le concret, d'irréductible aux relations intellectuelles. L'univers de la perception ne serait pas assimilable à l'univers de la science.

En résumé, dans l'état présent de la philosophie, il y aurait lieu de tenter une synthèse des résultats de la psychologie expérimentale et de la neurologie touchant le problème de la perception, d'en déterminer par la réflexion la signification exacte et peut-être de refondre certaines notions psychologiques et philosophiques en usage.»

Il est frappant que ce texte ne fait aucune allusion à la phénoménologie, et nous croyons effectivement que Merleau-Ponty n'avait pas encore vraiment commencé à approfondir Husserl. La philosophie qu'il s'agit de dépasser en est une «d'inspiration criticiste» et il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty vise ici surtout Lachelier, Lagneau et Alain, dont il est question dans le rapport de l'année suivante.[30] Les courants de pensée dont Merleau-Ponty entend s'inspirer sont, outre la *Gestalttheorie* qui est explicitement mentionnée, des études neurologiques et psychologiques récentes, en particulier celles sur la perception du corps propre. Merleau-Ponty a certainement pensé aux études de H. Wallon dans le

[30] Voir l'appendice, pp. 188–198.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Journal de psychologie normale et pathologique.[31] Il fait clairement allusion à Bergson en utilisant les termes «mouvements naissants» et «cadre moteur»[32] et la phrase sur les philosophes réalistes d'Angleterre et d'Amérique contient une allusion à peine voilée au livre de Jean Wahl, *Vers le concret*, dont la préface sera citée plusieurs fois dans les années qui viennent.[33] Ce livre groupe trois études, sur William James, sur Whitehead et sur le *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel. On peut penser que les deux premiers figurent parmi les philosophes réalistes dont parle Merleau-Ponty. Quant à «la littérature récente de la 'perception du corps propre'», il doit s'agir du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel, mais aussi de certaines études psychologiques, comme celle de H. Wallon.[34]

Il est clair que, selon Merleau-Ponty, la philosophie, essentiellement comprise comme une «réflexion», a beaucoup à apprendre du développement des sciences et qu'il y a lieu de mettre en question le contenu même de certaines notions fondamentales communément acceptées.

Le 21 Avril 1934, Merleau-Ponty sollicita le renouvellement de la subvention, en indiquant que, pendant l'année 1933–'34, il avait pu prendre connaissance des ouvrages récents, parus en français, concernant la psychologie et la pathologie de la perception, – et des principaux ouvrages concernant la perception normale chez l'adulte et chez l'enfant. En outre, il avait étudié chez Husserl les principes du mouvement phénoménologique, et amorcé l'étude des applications expérimentales auxquelles ils ont donné lieu en Allemagne. Finalement il avait pu étudier les principes de la *Gestaltpsychologie* et commencer le dépouillement des très nombreux travaux expérimentaux de cette école.[35]

Il avoue avoir été retardé au début de cette année par son ignorance de l'allemand, et il exprime son désir de poursuivre le dépouillement des recherches expérimentales appartenant aux deux

[31] «Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre,» 1931, pp. 705–748. «La conscience de soi (chez l'enfant), ses degrés et ses mécanismes de 3 mois à 3 ans,» 1932, pp. 744–783.

[32] Cf. *L'énergie spirituelle*, pp. 44 sqq et 57.

[33] Vrin, Paris, 1932. V.i. pp. 16, 51, n. 94.

[34] V.s., n. 31.

[35] Surtout publiés dans la revue *Psychologische Forschung*. Cf. la bibliographie de la *Phénoménologie de la perception*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvements qu'il vient de nommer.[36] A ce résumé se trouva joint un rapport manuscrit de huit pages, qui donne un tableau détaillé de ses lectures psychologiques et philosophiques pendant l'année 1933–'34, et que nous publions en annexe.[37] Pendant cette même année, Merleau-Ponty fit inscrire officiellement les sujets de ses deux thèses: *La nature de la perception*, le 3 février 1934, – et *Le problème de la perception dans la phénoménologie et dans la «Gestalt-psychologie»*, le 27 juin 1934. Par des lectures faites à partir de cette année, et que nous indiquerons dans un instant, ce dernier travail devait se transformer profondément, sans cesser de porter fondamentalement sur la perception.

Le renouvellement de la subvention ayant été refusé, Merleau-Ponty fut nommé de nouveau professeur de lycée, mais à Chartres, d'où les ressources parisiennes lui étaient quand même plus accessibles qu'à Beauvais. Et en 1935 il put revenir habiter en permanence à Paris: il fut, en effet, nommé agrégé-répétiteur à l'Ecole Normale Supérieure, fonction qu'il garda jusqu'à la mobilisation de 1939. Pendant ces années, il poursuivit la préparation de ses thèses, surtout de *La structure du comportement*, dont la rédaction fut achevée en 1938. Il se familiarisa davantage avec les études des *«behavioristes»* et commença à étudier plus systématiquement la psychologie animale. Il prit connaissance de la *Psychologie des animaux* du professeur F. J. J. Buytendijk[38] et dépista plusieurs articles de ce grand savant hollandais dans diverses revues spécialisées. Il a certainement travaillé sur *Principles of Gestaltpsychology* de Koffka, dès la parution de ce livre en 1935. Mais l'événement capital dans la poursuite de ses recherches a été la lecture du livre de K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, publié à La Haye en 1934.[39] Il suffit de noter les multiples références à cet

[36] Merleau-Ponty exprime aussi l'intention de prendre connaissance des travaux de l'école de Schumann et de ceux de l'école de Jaensch. De ces dernières, il dit qu'ils lui paraissent moins importantes. Merleau-Ponty ne semble pas avoir poussé ses recherches très loin dans des deux directions.

[37] V.i. pp. 188sqq.

[38] La traduction française de cet ouvrage avait été publiée en 1928, chez Payot.

[39] Traduit en français, sous le titre *La structure de l'organisme*, Gallimard, Paris, 1951: le premier volume publié dans la *Bibliothèque de philosophie* dirigée par Maurice Merleau-Ponty et Jean Paul-Sartre. Il est intéressant de lire le jugement sur ce livre qui se trouve sur la couverture de la traduction et qui a été rédigé sans doute par Merleau-Ponty lui-même. Ce jugement se résume dans la phrase suivante: «On verra ici ce que peut être – appliquée en toute rigueur au savoir positif – une méthode 'phénoménologique' plus souvent célébrée que pratiquée.»

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ouvrage dans *La structure du comportement* pour s'apercevoir du rôle déterminant qu'il a joué. Attirons simplement l'attention sur la critique à laquelle Goldstein soumet la théorie des formes physiques, proposée par Köhler,[40] critique souvent reprise par Merleau-Ponty et qui constitue sa principale objection contre la psychologie de la forme.[41]

2. *Premières publications*

Grâce à ces études psychologiques, Merleau-Ponty fut en mesure d'aider A. Gurwitsch à préparer la publication d'un long article sur *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme.*[42] La publication de cet article, en 1936, fut précédée par les toutes premières publications de Merleau-Ponty lui-même: *Christianisme et ressentiment*, paru dans *La vie intellectuelle*,[43] et *Etre et avoir*, compte rendu du livre de Gabriel Marcel, dans la même revue.[44] Ces articles écrits à la demande du R. P. Maydieu, ont été rarement signalés;[45] c'est pourquoi nous croyons devoir nous y arrêter un instant.

Le premier de ces articles fut écrit à l'occasion de la publication, en traduction française, de *L'homme du ressentiment*, de Scheler. L'exposé est dominé par la question de l'authenticité des valeurs supra-terrestres: «La *seule* volonté d'aller au-delà des valeurs terrestres ne suppose-t-elle pas un 'taedium vitae', – comme on dirait maintenant un relâchement de la 'fonction du réel' et en fin de compte une dévalorisation de la terre?[46]» Merleau-Ponty s'était-il aperçu que sa foi religieuse ne tenait qu'à sa propre volonté? Avait-il vécu, pendant un certain temps, dans une sorte de «taedium vitae»? Maintenant il entend se poser, en toute

[40] *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Erlangen, 1920, et *Gestaltpsychology*, New York, 1929; cf. «La perception humaine», conférence faite au Collège de France, le 19 novembre 1929, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1930, pp. 5–30.

[41] V.i. pp. 48 sqq.

[42] *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1936 (33), pp. 413–71.

[43] 7e année, nouvelle série, 1935, T. XXXVI, pp. 278–308.

[44] 8e année, nouvelle série, 1936, T. XLV, pp. 98–109.

[45] J. F. Bannan, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, New York 1967, p. 7. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague, 1965, vol. II, p. 517, n. 2. Seul le premier article est mentionné, sous le titre «Christianisme et socialisme»!

[46] *Christianisme et Ressentiment*, p. 286–7; nous utiliserons, pour désigner cet article, le sigle CR.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

clarté, la question cruciale: «Il s'agit très précisément de savoir si l'affirmation de valeurs qui dépassent la psychophysiologie humaine, et auxquelles, s'il le faut, elle doit être sacrifiée, peut être, *en réalité*, autre chose qu'un épiphénomène de la vie, le produit aberrant d'une dégénerescence vitale[47].» La réponse, négative, de Nietzsche ne saurait convaincre, dans la mesure justement où elle implique une réduction arbitraire de la variété originelle de l'expérience humaine.[48] Merleau-Ponty met ici en parallèle la critique de Nietzsche par Scheler et celle de l'empirisme par Husserl: «Admettre, comme le fait Nietzsche, que tout ce qui se manifeste à la conscience est le produit direct ou indirect d'une causalité physiologique et vitale, c'est pour Scheler un postulat injustifié, – comme pour Husserl l'empirisme est un préjugé[49].» Et il décrit ainsi cette dernière critique et le programme philosophique qui en est la conséquence:

> Prendre pour accordé qu'il n'y a pas d'autre mode d'être que l'existence sensible, sans même avoir exploré le contenu effectif de la pensée, c'est, malgré toutes ses prétentions au radicalisme, un préjugé dans l'empirisme. La première tâche de la réflexion est de faire un inventaire, une description de la conscience, sans donner à l'existence sensible la priorité que le naturalisme lui octroie subrepticement... Il nous faudra décrire sans préjugé la conscience comme elle apparaît immédiatement, le «phénomène» de la conscience dans toute sa variété originelle.[50]

Merleau-Ponty approuve donc Scheler, cherchant à connaître «par un commerce direct avec le monde et les choses»,[51] et il semble bien vouloir reprendre à son compte «l'attitude constante de Scheler», qui «se précise comme une 'profonde confiance en tout ce qui est donné immédiatement'», qui «n'est pas une volonté

[47] CR 287.

[48] L'interprétation de la pensée de Nietzsche comme un «monisme biologique» (CR 292) est discutable, voire injustifiée. Cf. Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, surtout pp. 404–410.

[49] CR 288. Merleau-Ponty se réfère, ici et à la page 290, à *Ideen zu einer reinen Phènomenologie*, Livre I, Section I, ch. II, paragr. 19, sur «L'identification empiriste de l'expérience et des actes donateurs originaires».

[50] *L.c.* A deux reprises, Merleau-Ponty se prononce dans ce même article contre toute réduction arbitraire: «L'objet d'un 'relativisme moral' aurait dû être de décrire dans toute sa vérité l'émergence successive des valeurs dans l'histoire. (CR 291–2.)» De Max Scheler: «Son attitude philosophique pourrait être définie en général comme un effort pour restituer à la conscience la variété, les intentionnalités diverses que le ressentiment lui a ôtées. Une philosophie du ressentiment explique en réduisant.(CR 292.)» Cf. CR 305, cité p. 16.

[51] CR 294. Cf. SC 204, cité p. 81, n. 15.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de dominer le monde, mais un élan de joie de son existence, de salutation envers l'épanouissement de la plénitude vitale».[52]

Dès ce premier article sont combattus ensemble l'empirisme et l'idéalisme subjectif, qui, tous les deux, «interprètent la conscience comme un composé d'impressions». Ici déjà commence à transparaître la critique fondamentale et unique que Merleau-Ponty adresse à ces deux ontologies rivales:[53] «Ces philosophies 'pathétiques' nient qu'un contenu puisse avoir naturellement un sens; la conscience est faite d'états qui reçoivent secondairement une signification, spatiale par exemple, par le moyen de l'association des idées.» La perception d'autrui devient reconstitution intellectuelle:

> L'amour, la haine, la sympathie, ne seront plus des actes orientés mais des états de plaisir ou de douleur fermés sur soi, *accompagnés* seulement, comme dit Spinoza, de l'idée d'une cause extérieure. La perception d'autrui comme tel, très souvent inhérente à ces actes, est ramenée à une reconstitution intérieure des états de conscience d'autrui à l'aide de ma propre expérience.

Le résultat est toujours une réduction arbitraire de l'expérience: «Comme la région du vital était réduite à celle du mécanique, la région du spirituel est réduite à celle du vital, pour tout ce qui n'est pas l'intelligence.»[54]

Refusant de se plier à l'expérience, l'intellectualisme s'enferme dans l'univers objectif de la science:

> L'acte effectif de l'intelligence exclut par principe ce qui la gêne ou l'étonne; comprendre, ce n'est jamais saisir l'objet de pensée comme il est, c'est constituer un chaos en monde, et le sujet pensant est en droit d'imposer au donné ses règles, parce que sans elles il n'y aurait pas d'objet, mais seulement le rêve incohérent du «divers sensible». Ainsi les normes de la Physique deviennent les lois de l'être. L'Univers de la Perception, celui de l'art, celui des sentiments, celui des actes religieux, sont considérés comme des ébauches ou des dégradations de l'Univers de la science.[55]

Le développement de la réflexion sur les sciences elles-mêmes semble pourtant mener vers une conception moins objectiviste de

[52] *L.c.*
[53] V.i. pp. 116 sqq.
[54] CR 293–294.
[55] CR 304–305.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la réalité: «La philosophie des sciences a bien montré qu'on ne saurait concevoir une analyse scientifique qui épuise ce qui est donné ici et maintenant et qu'en ce sens l'*objet* de science, même à l'avenir, ne saurait être coextensif à ce qui *existe*.» Mais l'intellectualisme ne se laisse pas ébranler si facilement: «Le criticisme de M. Brunschvicg l'accordera sans peine, mais répondra que, de ce qui n'a pas été réduit en objet de science, nous ne pouvons rien dire, rien penser, même pas qu'il existe.»[56]

A la suite de M. Wahl et de Gabriel Marcel, Merleau-Ponty refuse d'accepter une telle limitation de la parole et de la pensée:

> Si la coordination scientifique du donné ne nous montre pas comment les choses «sont faites»,[57] si l'objectivité ne peut épuiser l'existence, ne sera-ce pas l'acte même du philosophe de tenter une reconnaissance, une description de l'existence sous toutes ses formes?... L'acte constitutif de la philosophie ne serait pas de prendre conscience de l'activité créatrice du sujet, mais de prendre connaissance des objets de pensée et de suivre les articulations qu'ils nous imposent, par exemple de décrire la vie des sentiments telle qu'elle est.[58]

La pensée objectiviste a manqué la véritable objectivité:

> Si l'analyse classique des sentiments, des actes religieux, n'avait fait disparaître que des nuées, c'eût été son droit même de les dissoudre. En réalité elle ne rend pas compte de leur nature intentionnelle, constatable avec évidence, elle manque donc au premier devoir d'une analyse correcte qui est d'expliquer l'apparence même comme telle.[59]

Comme il ne cessera de répéter: la transparence de la pensée n'est pas sa vérité. «Donner comme essentielle à la philosophie une définition de l'intelligence qui la ferme sur soi, c'est peut-être lui assurer une sorte de transparence et comme une atmosphère protégée, mais c'est aussi renoncer à connaître ce qui est.»[60]

Ce premier article, qui ne prétend pas résoudre la «question d'ordre religieux» que posent «les rapports concrets de la 'personne spirituelle' et de la conscience sensible»,[61] contient, toutefois, une profession de foi, dont la netteté a étonné jusqu'aux amis les plus

[56] CR 305.
[57] Jean Wahl, *Vers le concret*, préface. (Vrin, Paris, 1932.)
[58] CR 305.
[59] CR 306.
[60] *L.c.*
[61] CR 304.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

proches de Merleau-Ponty.[62] Il affirme en effet «l'unité de l'amour de Dieu, de l'amour du prochain et de l'amour de soi», unité que nous «ne réussirons pas à expliquer directement», mais qui «devient évident par la contre-épreuve de l'humanitarisme».[63] L'engagement temporel pour la promotion de la justice sociale n'est pas contraire à la foi chrétienne:

> Cette société nouvelle que crée l'amour sans paroles n'est pas... loin de la terre. Il ne doit pas être conçu comme une négation de la terre, comme un renversement de la vie terrestre, une toile de fond contrastant avec elle. Jamais le Royaume de Dieu, aux époques de grande foi, n'a été le lieu des compensations. *Parce qu'*il n'est pas un monde renversé, – mais *autre chose*, – *parce qu'*il est transcendant justement, il n'est pas un moyen de faire différer la justice jusqu'après la mort, un moyen de faire patienter les pauvres...[64]

La transcendance même du royaume de Dieu garantit ici à l'histoire humaine son caractère original et irremplaçable, et c'est pourquoi «le Christianisme doit rendre ceux qui en vivent plus exigeants, plus aigus, plus conscients en matière de politique sociale...».[65] Et l'auteur va jusqu'à déclarer que «retranché de Dieu, l'amour est du même coup retranché du monde» et «se retire aussi du prochain».[66]

Ce qui frappe d'abord quand nous lisons son compte rendu d'*Etre et avoir*, c'est que Merleau-Ponty voit dans les premiers essais de Gabriel Marcel une protestation contre une réduction

[62] Témoignage de Monsieur de Gandillac.

[63] CR 299.

[64] CR 297.

[65] CR 298. Merleau-Ponty se défend, dans une note, contre le lecteur qui «trouverait peut-être que nous tirons sa pensée [de Scheler] 'vers la gauche'» (CR 297). La seule critique de Scheler concerne le fait que celui-ci «donne à penser que le pur christianisme ne tend pas à se développer en une régulation de la vie, à combattre la guerre, valeur vitale.» Selon Merleau-Ponty, le christianisme n'est pas une pure morale de l'intention: «Quelle que soit l'importance décisive de l'intention, et même si la justification n'est jamais 'sentie', c'est tout de même le propre du Christianisme d'admettre qu'il y a des actes qui affectent la 'personne spirituelle', même quand elle s'est tenue à l'écart, – un lien entre ce que nous faisons et ce que nous valons, une connivence substantielle de la 'personne spirituelle' et de la conscience sensible. En ce sens. le Christianisme dans toute sa pureté 'milite contre' le meurtre, comme il milite pour arracher les pauvres à leur misère.» Et si la guerre ne doit pas être combattue, pourquoi combattre le meurtre, «si ce meurtre est 'chevaleresque', si la haine n'y est pas impliquée?» (CR 303–4.)

[66] CR 299. Sartre écrit de Merleau-Ponty: «Chrétien à 20 ans, il cessa de l'être parce que, disait-il: 'on croit qu'on croit mais on ne croit pas'.» («Merleau-Ponty vivant», TM 315.) L'article de 1935 prouve qu'il n'a pas renoncé si tôt à ces croyances que la phrase de Sartre semble suggérer. V.i. p. 26.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

arbitraire de la connaissance humaine. Cette protestation est décrite sans références explicites aux textes de Marcel, et il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty la prend à son compte: «Tout se passe comme si le sens commun et les philosophes avaient longtemps pris pour type et idéal de la connaissance humaine notre contemplation d'objets inanimés, des choses indifférentes, et qui ne nous touchent pas.»[67] Il cite le texte de Descartes, regardant par la fenêtre et voyant d'en haut les hommes dans la rue.[68] Selon cette conception de la perception, seul le jugement peut conférer une signification vivante à l'ensemble de taches colorées et de lignes perçues: «en face de ces données, de ce spectacle, on pose un sujet qui les interprète, les comprend, qui n'est par suite qu'une pure 'puissance de juger', un 'Cogito'».[69] Mais il s'agit là d'une forme particulière de perception qui n'en révèle pas la pleine potentialité:

> Les hommes que, d'un oeil distrait, je regarde passer dans la rue, peut-être ne m'apparaissent-ils pas autrement que des mannequins vêtus; mais c'est aussi que, par une sorte de «spéculation à la baisse» (Scheler), on a pris ici pour modèle de la perception d'autrui une connaissance distraite, où, en effet, je ne perçois pas des hommes, mais des formes humaines qui bougent vaguement.[70]

Pour vraiment percevoir quelqu'un, il faut que, d'une façon ou d'une autre, je sois près de lui: «L'homme qui m'est *présent*, celui à qui je m'adresse, et qui est vraiment devant moi une deuxième personne, ce *toi* n'est pas réductible à un ensemble de *caractères* dont paisiblement je ferais l'inventaire.»[71]

La perception de mon propre corps ne saurait, elle non plus, être réduite à une telle opération. Mon corps n'est pas «un ensemble de sensations visuelles, tactiles, qui se distingue des corps étrangers par plusieurs *caractères*»[72] qui me permettraient de juger

[67] «Etre et Avoir», compte rendu du livre de Gabriel Marcel, p. 98. Nous désignerons cet article par le sigle EA.

[68] *IIème Méditation*, Adam et Tannery, Cerf, Paris, 1897–1913, T. IX, p. 25. Cf. SN 89.

[69] EA 99.

[70] *L.c.* En 1960, Merleau-Ponty notera que, même si je regarde attentivement, mais de très haut, par exemple des tours de Notre-Dame, ma vision reste déficiente: «Le regard domine, il ne peut dominer que des choses et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts.» (VI 109) Cf. encore SN 69.

[71] EA 99.

[72] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que ce corps est mien; mon corps «ne m'apparaît pas comme un objet, comme un ensemble de qualités et de caractères qu'il s'agirait de coordonner et de comprendre; les rapports que j'ai avec lui ne sont pas ceux du *cogito* et du *cogitatum*, du 'sujet épistémologique' et de l'objet.» Gabriel Marcel l'a définitivement montré: «Je fais cause commune avec lui, et, d'une certaine manière, je *suis* mon corps.»[73] Le tort des philosophes, c'est de s'être établis

dans une «attitude spectaculaire»[74] qui dépouillait l'objet de son aspect humain, de ses prises sur nous, en même temps qu'elle dégageait le sujet de situations telles que l'espérance, le désespoir, la promesse, l'invocation, où il est si tendu vers l'autre qu'il en devient inséparable.[75]

Dans les affirmations qui suivent, on mesure, si on les compare avec l'article de Sartre sur *La transcendance de l'ego*,[76] l'abîme qui a séparé, dès le début les deux penseurs.

Pour se saisir comme pur Je sans attaches, il a fallu que le philosophe se traitât lui-même comme un objet, qu'il adoptât envers lui-même cette attitude spectaculaire que nous apprenons d'abord à prendre en face des autres. En ce sens, le *Cogito* est bien loin d'être la première vérité, la condition de toute certitude valable. La racine de l'affirmation ingénue, c'est plutôt la conscience de mon corps qui soustend peut-être toute affirmation d'existence touchant les choses.[77]

[73] EA 100.

[74] Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, Montaigne, Paris, 1935, p. 25.

[75] EA 100.

[76] Publié dans les *Recherches philosophiques* de 1936, et réédité par Sylvie Le Bon, Vrin, Paris, 1965, cet essai «fut ecrit en 1934, en partie pendant le séjour que fit Sartre à Berlin afin d'étudier la phénoménologie de Husserl». (Introduction à la réédition, p. 7.) Il est certain que Sartre parla à Merleau-Ponty de ces recherches peu de temps après son retour en France. Nous devrons revenir sur cet article, en rapport avec les dernières pages de *La structure du comportement*. V.i. pp. 118 sqq.

[77] EA 100–1. C'est justement l'attitude spectaculaire qui est à la racine de l'ontologie de l'en soi et du pour soi chez Sartre. Celui-ci explique dans *Les Mots* (Gallimard, Paris, 1965, pp. 46–47) comment il s'est installé dans un «regard de surplomb»: «J'avais trouvé ma religion: rien ne me parut plus important qu'un livre. La bibliothèque, j'y voyais un temple. Petit-fils de prêtre, je vivais sur le toit du monde, au sixième étage, perché sur la plus haute branche de l'Arbre Central: le trône, c'était la cage de l'ascenseur. J'allais, je venais sur le balcon, je jetais sur les passants un regard de surplomb, je saluais, à travers la grille, Lucette Moreau, ma voisine, qui avait mon âge, mes boucles blondes et ma jeune féminité, je rentrais dans la *cella* ou dans le *pronaos*, je n'en descendais jamais *en personne*: quand ma mère m'emmenait au Luxembourg – c'est-à-dire: quotidiennement – je prêtais ma guenille aux basses contrées mais mon corps glorieux ne quittait pas son perchoir, je crois qu'il y est encore. Tout homme a son lieu naturel; ni l'orgueil ni la valeur n'en fixent l'altitude: l'enfance décide. Le mien, c'est un sixième étage parisien avec vue sur les toits. Longtemps j'étouffai dans les vallées, les plaines m'accablèrent: je me traînais sur la planète Mars, la pesanteur m'écrasait; il me suffisait de gravir une taupinière pour retrouver la joie: je regagnais mon sixième symbolique, j'y respirais de nouveau l'air

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En effet, même à l'égard des objets étrangers, il y a un rapport qui ressemble fort à notre rapport au corps propre:

Dans la mesure où je crois vraiment aux objets, où j'appréhende plutôt que leurs «caractères» leur physionomie, leur présence plutôt que leur essence, ils deviennent quelque chose comme le prolongement de mon corps.[78]

Ainsi l'intention de Gabriel Marcel n'est pas seulement de soustraire le corps propre et le toi à leur annexation par le monde physique et par l'univers de la science, – ses travaux récents (à l'époque) montrent que, pour lui, «les analyses du corps propre et du toi étaient les premiers essais d'une méthode générale, les premiers exemples d'un type nouveau de connaissance».[79] Cette méthode générale est phénoménologique, dans ce sens qu'elle repose entièrement sur le fait fondamental de l'intentionnalité:

En même temps qu'elle rapproche l'être du sujet, pour cette simple raison que le seul être dont nous puissions parler est celui que nous connaissons, fût-ce d'une manière inadéquate, une méthode phénoménologique relie le sujet à l'être, en le définissant comme une tension ou intention orientée vers un terme.[80]

Aucun type d'intention, aucune forme d'«engagement» de l'âme, ne devra être laissé de côté:

Avec *Etre et Avoir*, la philosophie de M. Marcel... tend à devenir une compréhension de la vie, de l'ensemble des situations vécues par l'homme, avec leur ambiance propre... On prendra pour thème d'analyse l'homme percevant, pensant, voulant, espérant, aimant, priant, et les êtres perçus, connus, voulus, aimés, adorés, invoqués *tels qu'ils sont visés ou du moins pressentis dans ces actes mêmes*.[81]

raréfié des Belles-Lettres, l'Univers s'étageait à mes pieds et toute chose humblement sollicitait un nom, le lui donner c'était à la fois la créer et la prendre. Sans cette illusion capitale, je n'eusse jamais écrit.»

[78] EA 100.

[79] EA 101. L'analogie est frappante entre cette phrase et l'explication que Merleau-Ponty donne de son propre projet philosophique (cf. «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», *Bulletin de la société française de philosophie*, 1947, p. 133). Chez lui aussi, c'est le corps qui «en se retirant du monde objectif, entraînera les fils intentionnels qui le relient à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu» (PP 86, cf. 239). Mais la différence entre Merleau-Ponty et Marcel est grande: chez le premier l'analyse du toi, comme personne aimée, manque presque totalement.

[80] EA 102.

[81] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En réalisant cette analyse, nous serons obligés de refondre nos catégories:[82] «Il s'agit ici de penser ce que la plupart des philosophes ont tenu pour produit de rebut. Car nous ne sommes pas 'équipés' pour penser l'existence, et tout le travail reste à faire.»[83] Merleau-Ponty résume ainsi l'idée que G. Marcel se fait de ce travail:

> Quand il s'agit de ce qui existe le plus véritablement, la réflexion consiste moins à en chercher la *nature* qu'à expliciter les raisons pour lesquelles il n'y a pas là de nature à connaître. Elle répérera les frontières qui séparent les problèmes, où l'on détermine une inconnue par ses relations avec des termes connus, et les mystères, où l'énigme (par exemple le sens de la souffrance) ne peut être résolue par une combinaison de notions, mais seulement par des actes de sacrifice ou de désespoir.[84]

Ce qui existe le plus véritablement, pour Gabriel Marcel, c'est la personne humaine, et c'est pourquoi, dans le développement de sa pensée, «de plus en plus, le centre de perspective s'éloigne du corps et s'approche de l'âme».[83] Dans ce domaine, où il n'y a plus de problèmes, la démonstration, la preuve, est déclassée: «Le philosophe... désigne seulement une expérience irremplaçable, en montrant pourquoi elle l'est.»[86]

Quelle forme prendra cette désignation, à quelle certitude pourra aboutir une telle philosophie «deiktique»? «Si la preuve est seconde, la certitude ne s'articule pas nécessairement en jugements explicites et en notions circonscrites.»[87] C'est dans ce sens que Merleau-Ponty interprète ici le mot de Marcel: «Je ne sais pas moi-même ce que je crois.»[88] Y aura-t-il encore un critère de vérité? Une vérification, – dans le sens d'une élimination de «ce

[82] EA 104.
[83] EA 103.
[84] EA 104.
[85] Mais qu'est-ce que c'est que *l'âme*? Marcel, en effet, critique la tentative séculaire «d'analyser l'existence de l'âme chrétienne à l'aide de notions aristotéliciennes" (EA 103). Il paraît douteux qu'on puisse «penser la Révélation à l'aide des notions élaborées par la philosophie grecque» (EA 103 n. 2). En se référant à une page d'*Etre et avoir*, Merleau-Ponty insiste sur la différence essentielle entre l'âme dont parle la Révélation et l'âme «forme du corps»: «Dans le christianisme il est essentiel à la vie d'être un enjeu, à l'âme de pouvoir être perdue ou sauvée. Entre cette âme et l'âme 'forme du corps' d'Aristote, on ne voit pas comment peut se faire la jonction. 'La forme est éternellement sauve, elle ne peut même pas être menacée' (EA 103; *Etre et avoir*, p. 32).»
[86] EA 104.
[87] EA 104.
[88] *Etre et avoir*, p. 177.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que notre première observation pouvait avoir de *personnel*», – «perd toute signification dès qu'il s'agit de voir ce qui, par hypothèse, est inacessible à un regard indifférent et ne se révèle qu'au prix d'un engagement personnel».[89] Dans le domaine du personnel, où Marcel situe le centre de gravité ontologique (v.s.), «la certitude se confond... avec une sorte d''intuition efficiente'».[90] Cette intuition est une attestation[91] qui ne saurait être confirmée que si l'on montre «que par essence elle vaut mieux que toute confirmation».[92]

Merleau-Ponty a bien vu l'insuffisance philosophique d'une telle pensée (et, sans doute, la précarité d'une foi religieuse si peu fondée en raison): «Il lui manque en quelque sorte une force *obligatoire*».[93] Il cite Marcel disant: «Il y a une chose qui s'appelle vivre, il y a une autre chose qui s'appelle exister: j'ai choisi d'exister.»[94] En effet toute cette philosophie est fondée sur une option, dont on peut se demander si elle est suffisamment justifiée. Il nous semble que les lignes suivantes, où Merleau-Ponty nous livre ses propres réflexions sur cette option et sur les exigences de la raison, sont trop intéressantes pour ne pas les reproduire intégralement:

C'est là une option et il ne saurait en être autrement. Mais on doit se demander si la réflexion ne peut pas contrôler de plus près cette option. Caractériser, découvrir des critères qui résistent au doute, faire l'inventaire des objets de pensée, ces opérations favories des philosophes sont loin de défenir l'intelligence même. Il s'agit là d'un certain usage de l'intelligence, rien de plus, M. Marcel le sait bien, et jamais sa philosophie ne rend un son «anti-intellectualiste». Rien n'est plus conforme à la raison que ce désaveu d'une certaine raison. Mais l'intelligence, une fois «rééquipée», ne pourrait-elle servir qu'à renverser les obstacles qui s'opposent à l'intuition décisive? «On ne peut procéder ici que par appels, comme Karl Jaspers dans sa *Philosophie de l'existence*; si, comme j'ai eu l'occasion de le constater, certaines consciences répondent... c'est qu'il y a vraiment un chemin. Mais... ce chemin ne peut être décelé que par l'amour, il n'est visible que pour lui seul.»[95] L'auteur sent mieux que personne comme la place faite ici à la philosophie proprement dite est étroite. Et dès lors, si

[89] EA 105.
[90] *Etre et avoir*, p. 177.
[91] Cf. *Etre et avoir*, p. 143.
[92] EA 105.
[93] EA 107.
[94] *Etre et avoir*, p. 162.
[95] «Position et approches concrètes du mystère ontologique», dans *Le monde cassé* Desclée De Brouwer, Paris, 1933, p. 298.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le «j'ai vu» est un argument dernier, cette philosophie n'autorise-t-elle pas aussi bien n'importe quelle pseudo-intuition ? Comment distinguerons-nous l'intuition authentique de l'illusion ? Question que l'auteur écarte, car nous demandons un critère pour ce qui, n'étant pas de l'ordre du «lui», ne saurait en comporter. Pourtant nous *savons* bien distinguer, par exemple, le lyrisme vrai du délire ; et, quand il arrive que les paroles d'un enfant ou d'un fou rendent le son de la poésie véritable, notre surprise et cette sorte de choc que nous éprouvons, nous avertissent assez qu'il y a là deux registres absolument différents. Nous sommes donc invités à éclaircir cette distinction immédiate de ce qui est au-dessus de la raison et de ce qui est au-dessous d'elle. Si toute intuition se suffisait, s'il n'y avait pas de chemin, pas de dialectique qui conduise de la connaissance inadéquate à une connaissance plus adéquate, comment chaque être enfermé dans ses intuitions imparfaites sentirait-il le besoin d'aller plus loin, de passer à plus de réalité ? Les existences avec lesquelles nous faisons connaissance n'ont-elles pas elles-mêmes une certaine structure, ne nous présentent-elles pas des aspects partiels et sentis comme tels, des côtés, dont chacun est une invitation à aller plus loin ? M. Marcel le croit sans doute, puisque, quelque part dans son ouvrage, il maintient la possibilité d'une dialectique et parle d'une méthode «hyper-phénoménologique».[96] C'est que nous n'avons pas affaire à une philosophie achevée. Il nous est arrivé de présenter comme thèse ce qui, dans l'ouvrage, est «proposition». Rien ne serait plus téméraire et aussi plus injuste que d'opposer des «réfutations» à des suggestions.[97]

Ainsi s'achève l'article : sur l'exigence clairement affirmée, d'une interrogation dialectique et critique de l'intuition, c'est-à-dire de l'expérience irremplaçable[98] désignée par le philosophe, et sur laquelle il fonde son option ontologique. La grande question est de savoir si G. Marcel a eu raison d'accorder un primat ontologique absolu au monde proprement personnel.[99] Pouvons-nous dire «qu'un ami perdu qui est présent à ma pensée vit plus véritablement qu'un vivant que je n'aime pas» ?[100] Marcel lui-même «objecte que le vivant que je n'aime pas ne vit pas pour moi, mais vit pour soi», et cette objection «ramène la distinction de contenu de pensée et du réel, et oblige à un certain réalisme du temps».[101]

[96] *Etre et avoir*, pp. 206–7.

[97] EA 107–109.

[98] Cf. EA 104.

[99] «Les analyses de la promesse, de l'engagement, de l'avoir, loin de décrire quelques 'états de conscience' portés par un organisme qui repose lui-même sur le monde physique, nous introduisent dans un monde nouveau qui comprend l'autre et n'en est pas compris (EA 105) »

[100] EA 106.

[101] Selon la perspective adoptée par G. Marcel, «la tentation, la fidélité ne sont plus des 'événements intérieurs' qui auraient leur siège dans une conscience enfermée dans l'espace et le temps ; mais inversement l'espace et le temps sont les 'formes de la tentation', des cas limites de l'absence, comme l'être est le 'lieu des fidélités', le cas limite

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En effet, «ce mouvement entre l'avoir et l'être, cet entre-deux qui définissent la condition humaine»,[102] semble interdire toute affirmation définitive de priorité.

3. *Eloignements et rapprochements*

Nous nous sommes arrêtés longuement à rendre compte de ces deux premiers articles de Merleau-Ponty, non pas seulement parce qu'ils sont peu connus, mais aussi parce que nous y trouvons comme la préhistoire de sa pensée, à un moment où celle-ci était encore comme en symbiose avec celle des philosophes dont il parle, et où, pour notre regard rétrospectif, apparaissent déjà des thèmes, des préférences, des intentions qui caractériseront toute sa vie de penseur. Certes, ces deux articles sont en grande partie dominés par *la question religieuse*: le premier explicitement, car il s'agit de l'authenticité des valeurs supra-terrestres, le second implicitement, dans la mesure où la foi est liée à un certain primat du personnel. Mais, même quant à cette question, ne serait-on pas aussi infidèle à sa pensée profonde en niant catégoriquement qu'elle cessa d'animer sa vie de penseur, que si l'on prétendait qu'elle la domina entièrement?

Même avant 1936, la foi chrétienne de Merleau-Ponty avait été rudement secouée par certains événements extérieurs. Dollfuss avait fait de l'Autriche un «Etat corporatif chrétien», en s'inspirant à la fois du fascisme italien et des encycliques de Léon XIII. Devant l'agitation provoquée par Hitler, il avait interdit le parti national-socialiste, mais, poussé par les conservateurs et par son allié Mussolini, il s'attaqua aussi à la démocratie sociale et brisa par les armes, en février 1934, les milices ouvrières de Vienne et de la banlieue. Ecoutons Merleau-Ponty raconter ce qui lui arriva alors:

> Il était une fois un jeune catholique que les exigences de sa foi conduisaient «à gauche». C'était au temps où Dollfuss inaugurait le premier gouvernement chrétien-social d'Europe en bombardant les cités ouvrières de Vienne. Une revue d'inspiration chrétienne avait adressé une protestation au Pré-

de la présence...» EA 105. «En un sens, de même que tout le passé redevient présent dès l'instant qu'il m'est présent, toute promesse est comme tenue dès l'instant qu'elle est sincère...»EA 107.

[102] EA 107.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sident Miklas.[103] Le plus avancé de nos grands ordres soutenait, disait-on, la protestation. Le jeune homme fut reçu à la table de quelques religieux de cet ordre. Au milieu du déjeuner, il eut la surprise d'entendre qu'après tout le gouvernement Dollfuss était le pouvoir établi, que, comme gouvernement régulier, il avait droit de police, et que, libres de le blâmer comme citoyens, les catholiques, comme catholiques, n'avaient rien à lui reprocher. En vieillissant, le jeune homme n'a jamais oublié ce moment. Il se tourna vers le Père qui venait de tenir ce language, – homme généraux et hardi, on l'a vu plus tard, – et lui dit simplement que ceci justifiait l'opinion des ouvriers sur les catholiques: dans la question sociale, on ne peut jamais compter sur eux jusqu'au bout.[104]

Mais à l'époque, ce jeune catholique, épris de justice sociale, ne devait pas encore avoir perdu tout espoir: deux publications françaises, d'inspiration chrétienne, exprimaient des opinions dans lesquelles il pouvait se reconnaître. C'étaient l'hebdomadaire *Sept*, dont le premier numéro date du 3 mars 1934, et la revue *Esprit*, fondée par Emmanuel Mounier en 1932. Merleau-Ponty a sympathisé avec la première publication, mais il a eu un contact plus suivi avec l'équipe d'*Esprit*. De février 1935 à février 1936, nous trouvons dans la liste des correspondants auxquels pouvaient s'adresser ceux qui s'intéressaient au travail des *Amis d'Esprit*: «Chartres. Maurice Merleau-Ponty, Hôtel de France».[105] Le nom de Merleau-Ponty figure parmi ceux de «nos amis de Paris» qui participèrent aux journées d'études, organisées par la revue à l'Auberge de la Jeunesse du Plessis Robinson, les 26 et 27 septembre 1936.[106] A la même époque, il fréquenta le groupe d'amis qui se réunissaient régulièrement chez Marcel Moré.[107] Du 28 juillet au 1er août 1937, un *Congrès d'Esprit* eut lieu à l'école du Montcel de Jouy-en-Josas. Le *Journal intérieur* donna la liste des participants: «... nos collaborateurs: ... Lacroix, Landsberg, Merleau-Ponty, Mounier, ...»[108] Emmanuel Mounier écrit, dans son

[103] Il s'agit d'une «Declaration», publiée dans la revue *Esprit*, mars 1934, pp. 1060–1. Parmi les signataires figuraient: Mgr Beaupin, secrétaire du groupe français de l'Union d'Etudes Catholiques Internationales, Maurice de Gandillac, Olivier Lacombe, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Dans le numéro suivant y adhéraient: Don Luigi Sturzo, Etienne Borne, Pierre-Henri Simon.

[104] *Foi et bonne foi*, 1946, SN 305–6.

[105] Dans le *Journal intérieur*, mensuel des groupes d'Amis d'*Esprit*, de décembre 1935, E. Mounier note: «*Chartres*, un correspondant isolé. Mais Chartres, mérite-t-elle sa cathédrale (p. 6)?»

[106] *Journal intérieur*, octobre 1936, p. 1.

[107] On y discuta longuement thèse de M. A. Cornu, *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Alcan, 1934. Témoignage de Monsieur de Gandillac.

[108] *Journal intérieur*, août-septembre 1937, p. 2.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compte rendu du congrès, *Programme pour quelques années*: «Nous mènerons une série de procès, dont la convergence fera la force: de la psychologie, par MERLEAU-PONTY et J. LEFRANCQ, de l'ethnographie..., de l'histoire et de la géographie humaine...»[109]

Après ce congrès eut lieu la conversation à laquelle Jean Lacroix fait allusion dans l'article qu'il publia quelques jours après la mort de Merleau-Ponty:

> C'est sans doute en revenant de Jouy-en-Josas... que j'eus avec lui la conversation la plus intime, comme il arrive entre jeunes qui ne se connaissaient pas la veille et se révèlent l'un à l'autre moins dans ce qu'ils sont que dans ce qu'ils tendent à être. Il me fit part de ses doutes, de ses recherches. Une sorte d'humanisme athée perçait déjà dans ses propos et l'on sentait que pour lui la phénoménologie allait devenir toute la philosophie.[110]

A peine quelques semaines plus tard, la revue *Sept* dut cesser de paraître, sur ordre de Rome. Ce fut, sans aucun doute, un nouveau coup dur porté à la foi déjà ébranlée de Merleau-Ponty.

C'est au même moment que Merleau-Ponty renonça à tout contact avec Emmanuel Mounier et sa revue. Celui-ci écrit dans le *Journal intérieur* du ler décembre 1937: «On est prié de rechercher sur toutes les routes frontières notre camarade Merleau-Ponty qui ne donne plus signe de sa psychologie ni de lui-même.»[111] C'est probablement pendant les mois qui suivirent le *Congrès d'Esprit* que Merleau-Ponty renonça définitivement à ses croyances religieuses.

Depuis son retour à Paris en 1935, Merleau-Ponty suivit les leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, données par Alexandre Kojève à l'Ecole des Hautes Etudes.[112] Ces cours

[109] *Esprit*, 1 sept. 1937, p. 694. Dans le *Journal intérieur* (août-sept. 1937, p. 3) nous lisons: «En psychologie on relève que le personnalisme se réintroduit actuellement par la psychanalyse et par la voie paradoxale de la psychologie expérimentale. On se mettra en rapport avec Minkowski, Dalbiez, Lhermite, ... Rédacteur responsable: J. Lefrancq...» Le nom de Merleau-Ponty n'y figure pas. V.i. n. 111.

[110] *Le Monde*, 6 mai 1961.

[111] p. 2. Il se peut que Mounier ait interprété l'attitude de Merleau-Ponty lors du congrès dans le sens d'un engagement formel de collaboration, sans que celui-ci ait déclaré explicitement que telle était son intention. Merleau-Ponty a dû, dans se cas, être irrité de voir son nom figurer à côté de celui de J. Lefrancq dans le compte rendu du congrès. Il est curieux que, dans le *Journal intérieur*, il ne soit plus question que de M. Lefrancq, qui écrira, en effet, deux articles sur «Le massacre des innocents et l'orientation pédagogique», *Esprit*, 1937, pp. 229 sqq et 386 sqq.

[112] Réunies et publiées par Raymond Quéneau sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, rééditées avec une note additionnelle de M. Kojève en 1962. A ces leçons assistèrent, outre Merleau-Ponty, Eric Weil, Raymond Aron, Jacques Lacan, Georges Bataille, René Maheu, Robert Marjolin, le R. P. Fessard...

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étaient à la fois une introduction, de tendance marxiste, à la lecture de Hegel et une critique dure et vigoureuse du christianisme. Ils n'ont pas pu ne pas contribuer au renoncement dont nous venons de parler. A la même époque, Merleau-Ponty commença à étudier sérieusement la pensée de Karl Marx.[113] La doctrine et la personnalité même de cet athée absolu[114] l'ont certainement influencé, elles aussi, dans le même sens. Sartre écrit: «De quelques entretiens que nous eûmes plus tard j'ai gardé le sentiment qu'il avait été, avant 1939, plus proche du marxisme qu'il ne le fut jamais depuis.»[115] Ce qui empêcha Merleau-Ponty d'y adhérer vraiment, c'était le caractère dogmatique de la doctrine marxiste: «Il n'admettait pas que le matérialisme historique fût l'unique lumière de l'histoire ni que cette lumière émanât d'une source éternelle, soustraite par principe aux vicissitudes de l'événement.»[116] Les procès de Moscou en 1937, dont le compte rendu sténographique fut publié en 1938, ont certainement contribué à éloigner de lui toute idée d'une adhésion officielle au parti.[117]

Les deux premiers articles de Merleau-Ponty nous ont amené à parler du changement de ses convictions entre 1935 et 1938.[118] Il nous faut maintenant revenir un peu en arrière et parler d'une troisième publication. En 1936 parut *L'imagination*, le premier livre de Jean-Paul Sartre[119]; Merleau-Ponty en fit le compte rendu pour le *Journal de psychologie normale et pathologique*.[120] Sartre critique notamment la notion d'image chez Bergson, puis il défend la psychologie eidétique de Husserl et le passage à l'attitude transcendantale, pour ébaucher enfin une nouvelle conception de

[113] En 1934, H. Lefebvre et N. Gutermann publièrent *Karl Marx, Morceaux choisis*, Gallimard, Paris. La même année parut le livre de Auguste Cornu, *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, Alcan, Paris, consacré surtout au jeune Marx.

[114] G. Morel, «Un athée absolu: Karl Marx», *Etudes*, février 1964, pp. 155–170.

[115] «Merleau-Ponty vivant», TM 315.

[116] A.c., TM 311.

[117] Cf. a.c., TM 315.

[118] Dès 1934, Merleau-Ponty, en parlant à Maurice de Gandillac de ses projets de thèses, se disait être «existentialiste», – à l'époque, l'influence de Marcel y était pour une plus grande part que celle de Sartre. Mais les premiers écrits littéraires du dernier (*Le Mur*, 1937, *La Nausée*, 1938) ont vivement impressionné notre auteur et favorisé une réaction contre le puritanisme excessif de sa jeunesse.

[119] Livre demandé par H. Delacroix, qui dirigait la collection *Nouvelle Encyclopédie Philosophique*, chez Alcan.

[120] 33e année, 1936, no 9–10, nov.–déc., pp. 756–761.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'image.[121] Après avoir donné un résumé détaillé de l'ouvrage, Merleau-Ponty adresse, entre deux phrases élogieuses, quelques reproches à l'auteur.[122] Son estime pour Bergson et le jugement nuancé qu'il s'est déjà formé sur la doctrine husserlienne y apparaissent clairement:

> Il est possible, par exemple, de trouver un sens plus profond aux «images» de *Matière et mémoire*. On pourrait penser qu'en présentant le monde comme un ensemble d'«images», Bergson a voulu souligner que la «chose» ne devait être ni résolue en «états de conscience» ni cherchée au delà de ce que nous voyons, dans une réalité substantielle. Ce serait justement, dans un langage beaucoup moins précis, un pressentiment du νοημα de Husserl. De même on peut trouver que Sartre juge sévèrement la distinction de matière et forme dans l'image quand il la trouve chez certains psychologues (pp. 89, 126–7), et accorde trop vite à Husserl (p. 146) sa distinction de hylé et de morphé, – un des points de sa doctrine qui ont été contestés en Allemagne même et offrent en effet le plus de difficultés.[123]

Il est difficile de savoir à quelle époque Merleau-Ponty a commencé à s'intéresser vivement à la pensée de Paul Valéry. Le 10 décembre 1937, celui-ci prononça sa célèbre Leçon inaugurale au Collège de France. Il n'est pas impossible que Merleau-Ponty se soit trouvé parmi ceux qui se battirent à la porte pour entrer. Il a, de toute façon, fait allusion plusieurs fois à cette *Introduction à la poétique*,[124] ainsi qu'à d'autres ouvrages du même auteur,[125] et son langage n'a cessé de prendre de plus en plus une tournure et un style valériens. Mentionnons aussi un livre curieux entre tous qui a hanté Merleau-Ponty jusqu'à la fin: *L'art poétique* de Claudel.[126]

Après avoir achevé rédaction de *La structure du comportement*, en 1938,[127] Merleau-Ponty prit connaissance du numéro spécial

[121] Alcan n'en avait retenu que la première partie, critique et historique; la seconde partie, beaucoup plus originale, ne devait être publiée (remaniée sans doute) qu'en 1940, chez Gallimard, sous le titre *L'imaginaire*. Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'Age*, éd. de 1966 (Livre de Poche, Gallimard), pp. 240 et 244.

[122] «On exagérerait en disant que J.-P. Sartre est toujours équitable...» (a.c., p. 761).

[123] A.c., p. 761, cf. PP 464 et SC 216 (cité p. 90 sq.), 228 (cité p. 106).

[124] PP 39; dans «Le langage indirect et les voix du silence», il retourne la célèbre phrase de Valéry («l'oeuvre de l'esprit n'existe qu'en acte,» éd. de La Pléiade, T. I, p. 1349) en déclarant: «L'expression n'est pas une des curiosités que l'esprit peut se proposer d'examiner,... elle est son existence en acte» (S 98).

[125] Surtout à l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894): PP 171, 414, 458.

[126] Cf. SC 213, PP 469, VI 140, 161, 233 (cf. S 395). La dernière leçon du cours de 1946–'47, à Lyon, sur «L'esthétique de Hegel» a été consacrée à *L'art poétique*.

[127] Cf. SC 241.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la *Revue internationale de philosophie*, consacré à Edmund Husserl, décédé le 27 avril 1938. Dans ce numéro[128] il trouvait un texte inédit de Husserl sur «La question de l'origine de la géométrie comme problème historico-intentionnel», précédé d'une introduction où E. Fink place ce texte dans la problématique générale de la *Krisis*.[129] Ce texte était suivi par un long et très important article de Fink sur «Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl»,[130] par un texte de Max Dessoir sur «La phénoménologie de Husserl»,[131] par un article de Ludwig Landgrebe sur «La phénoménologie de Husserl et les motifs de sa transformation»;[132] ensuite venaient un article par Paul-L. Landsberg, collaborateur à la revue *Esprit* et bien connu de Merleau-Ponty, sur «Husserl et l'idée de la philosophie»,[133] un article d'Antonio Banfi,[134] un article de Gaston Berger sur «Husserl et Hume», l'article de H.-J. Pos sur «Phénoménologie et linguistique» que Merleau-Ponty utilisera plus tard[135] et une collection de souvenirs de Husserl par Jean Héring.[136] La série se terminait par une bibliographie de Husserl par Jan Patocka, aussi complète que possible dans les circonstances.

La lecture de ce numéro a certainement rendu Merleau-Ponty avide de se familiariser davantage avec la dernière pensée de Husserl, et surtout de prendre connaissance du contenu de la *Krisis*. A la même époque, Merleau-Ponty fut chargé par A. Koyré d'un article pour le numéro d'hommage à Husserl que préparaient les *Recherches philosophiques*.[137] Le 20 mars 1939, dans une lettre

[128] Première année, no 2, 15 janvier 1939.

[129] Pp. 203–206 et 207–225. L'introduction et le texte même sont en allemand («Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem»). Seule la première partie du dernier livre de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale phänomenologie*, avait été publiée en 1936 (Philosophia, Beograd). Cette partie devient la première et la seconde parties dans l'édition des *Husserliana*, tome VI, Nijhoff, La Haye, 1954, pp. 1–104. Dans le même volume se trouve le texte original, très différent de celui publié par Fink, de *L'origine de la géométrie*, pp. 365–386. Ce texte a été publié, en traduction française et avec une longue introduction, par J. Derrida, PUF, Paris, 1962.

[130] «Das problem der Phänonenologie Edmund Husserls», pp. 226–270.

[131] Extrait du livre *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart, 1936. Ces pages avaient été particulièrement remarquées par Husserl (pp. 271–276).

[132] «Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung», pp. 277–316.

[133] Pp. 317–325.

[134] «La Fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo», pp. 326–341.

[135] Resp. pp. 342–353, 356–365.

[136] «La phénoménologie de Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909», pp. 366–373.

[137] H. L. van Breda, «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», *Revue de métaphysique et de morale*, oct.–déc. 1962, p. 412. Cé numéro n'a jamais paru.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au R. P. van Breda, il demanda la permission de pouvoir venir consulter les inédits de Husserl à Louvain.[138] Cette demande était motivée par la préparation de cet article et la poursuite de ses études sur la nature de la perception.

Il fut le premier chercheur non-lovaniste à faire une telle démarche.[139] Du ler au 6 avril, il eut l'occasion de lire la partie inédite de la *Krisis*, une partie de *Ideen II* et un autre manuscrit.[140] Il prit connaissance aussi du livre *Erfahrung und Urteil*.[141] Ce bref séjour, ces lectures, – après celle des articles publiés dans la *Revue internationale de philosophie*, – et la conversation qu'il eut avec E. Fink ont déterminé la façon dont Husserl est présent dans l'oeuvre ultérieure de Merleau-Ponty. A ce point de vue, l'année 1939 est d'une importance capitale, et nous aurons l'occasion d'y revenir.[142]

La guerre força Merleau-Ponty à interrompre ses recherches, et il dut reprendre son uniforme de sous-lieutenant. Il fut détaché au 5e Régiment d'infanterie, puis à l'Etat major de la 59e division légère d'infanterie (août 1939 – septembre 1940). Après avoir été démobilisé, il devint professeur de philosophie au lycée Carnot, où il enseigna jusqu'à 1944. En 1941, il rejoignit un de ces «groupes d'intellectuels..., qui prétendaient résister à l'ennemi vainqueur».[143] Ce groupe, qui s'appela «Socialisme et Liberté», eut, comme la plupart des autres, la vie courte, mais Merleau-Ponty s'y lia davantage avec Sartre:

> Les mots essentiels furent dits: phénoménologie, existence; nous découvrîmes notre vrai souci. Trop individualistes pour mettre en commun nos recherches, nous devînmes réciproques en restant séparés. Seul, chacun se fût trop aisément persuadé d'avoir compris l'idée phénoménologique; à deux, nous en incarnions l'un pour l'autre l'ambiguïté: c'est que chacun saisissait comme une déviation inattendue de son propre travail le travail étranger, parfois ennemi, qui se faisait en l'autre. Husserl devenait à la fois notre distance et notre amitié.[144]

[138] A.c., p. 411.
[139] A.c., p. 412.
[140] «Umsturz der kopernikanischen Lehre...» publié dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, edited by Marvin Farber, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1940. pp, 307–325.
[141] Edité par L. Landgrebe, Akademia-Verlag, Prague, 1939. Troisième édition, Claassen Verlag, Hamburg, 1964.
[142] Chap. IV, pp. 135 sqq.
[143] Sartre, «Merleau-Ponty vivant», TM 306–7.
[144] A.c., p. 307.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est Merleau-Ponty qui succéda à Sartre comme professeur de la classe de Première Supérieure au lycée Condorcet en 1944.

En mai 1942, le R. P. van Breda vint à Paris pour discuter sur place de la fondation d'un dépôt d'inédits de Husserl à Paris même.[145] Merleau-Ponty fut, avec le philosophe indochinois Tran-Duc-Thao,[146] celui qui s'intéressait le plus activement à cette entreprise.

Le premier juin, il fit parvenir au R. P. van Breda, qui se trouvait encore à Paris, quelques observations qui sont assez révélatrices de ses relations personnelles du moment, et de l'opinion qu'il s'était formée de la philosophie de Husserl:

> J'ai réfléchi à ce que vous m'avez dit l'autre jour, et, après avoir consulté mes amis Hyppolite et Sartre, je pense que nous aurions ici dès maintenant les éléments nécessaires pour former un centre d'études husserliennes. Il nous serait facile, si vous le souhaitez, d'entrer en rapport avec Le Senne, Lavelle, ou l'un quelconque des professeurs de la génération précédente. Pour ma part j'aurais plus de confiance dans une entreprise de gens de mon âge... A mon avis, ce centre n'a chance de vivre que si nous le formons autour d'un travail précis de traduction et de publication. Après tout, la philosophie de Husserl est presque entièrement contenue dans les inédits, et il faut avouer que, jusqu'à leur diffusion, elle restera beaucoup plus un «style» (pour parler comme la *Krisis*) qu'une philosophie précise....[147]

Au printemps de 1944, M. Tran-Duc-Thao put enfin apporter à Paris une collection importante d'inédits de Husserl. Cette collection resta à Paris jusqu'à la fin de 1948, et Merleau-Ponty a pu s'en servir pour la rédaction finale de la *Phénoménologie de la perception*.[148]

4. *Le problème fondamental*

Avant de commencer l'étude de *La structure du comportement*, il serait utile de pouvoir cerner le problème fondamental, la question centrale à laquelle s'efforce de répondre l'auteur de ce livre

[145] H. L. van Breda, a.c., p. 419.

[146] Auteur de *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Ed. Minh-Tân, Paris, 1951; il est probable que M. Tran-Duc-Thao communiqua à Merleau-Ponty le texte d'un essai sur «Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl», rédigé en 1944, mais publié seulement dans *Vérité et Liberté*, *Deucalion 3*, oct. 1950, pp. 128–41.

[147] H. L. van Breda, a.c., p. 420. Pour savoir le moment exact où Merleau-Ponty a pu prendre connaissance des divers inédits, il faut consulter cet article.

[148] A.c., pp. 424–5.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

difficile. Il nous a renseigné lui-même sur ce point et ce qu'il en a dit plus tard nous aide à mieux saisir le sens, encore en partie implicite, de son premier livre.

Dans un texte inédit [149] que Merleau-Ponty a envoyé en 1952, à tous les professeurs du Collège de France avant la visite qu'il devait leur faire en vue de son élection, il indique le problème auquel s'attachent ses deux premiers livres:

> Il s'agit de la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement.[150]

La distinction entre ces deux points de vue réapparaît constamment à travers toute l'oeuvre, qui semble un grand effort pour surmonter la discordance entre «le point de vue réflexif» et «le point de vue objectif»,[151] entre ce qu'il appelle dans la *Phénoménologie de la perception* «la perspective idéaliste» et «la perspective réaliste».[152]

Selon la première perspective, l'homme s'apparaît comme source absolue de sens, comme liberté absolue:

> Il ne peut rien connaître pour vrai qu'en tant qu'il en a conscience. C'est donc lui qui donne un sens à tous les faits qui se présentent à lui. Il constitue dans une autonomie absolue tout être et toute valeur, et rien ne peut entrer du dehors dans le sujet pensant.[153]

Une telle philosophie de la conscience accorde un primat absolu à l'intériorité,[154] à la conscience comprise comme «une activité qui pose en pleine autonomie des objets immanents et transparents»;[155] l'homme y apparaît comme «législateur absolu», comme «pur être pour soi»,[156] comme «une liberté acosmique» – justement «en tant qu'il est esprit et construit la représentation des causes mêmes qui sont censées agir sur lui».[157]

[149] *Titres et Travaux*, dont un exemplaire se trouve dans la bibliothèque du Collège de France. En y faisant référence, nous utiliserons le sigle TT.
[150] TT 3.
[151] TT 12.
[152] PP 489.
[153] TT 3.
[154] Cf. «Un inédit de M. Merleau-Ponty», *Revue de métaphysique et de Morale*, oct.–déc. 1962, p. 402.
[155] SN 237.
[156] *L.c.*
[157] SN 124.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette première perspective l'emporte chez la plupart des philosophes. Il s'agit en effet d'une «perspective de l'homme sur lui-même», d'un «contact avec soi» qui, en tant qu'expérience immédiate et irrécusable, semblent à l'abri de toute argumentation contraire.[158] Mais c'est surtout le développement des sciences de l'homme qui a renforcé le point de vue opposé, de façon à mettre le savoir de l'homme sur lui-même et la philosophie dans un véritable état de crise: l'opposition des deux points de vue, jamais absente de l'histoire de la pensée, tend à devenir une barrière infranchissable. En effet,

> ... tout un savoir historique et psychologique de l'homme s'est développé, qui le considère du point de vue du spectateur étranger, et met en lumière sa dépendance à l'égard du milieu physique, organique, social et historique, au point de le faire apparaître comme un objet conditionné.[159]

Loin d'être conçu comme une conscience autonome, l'homme est traité comme «le résultat des influences physiques, physiologiques et sociologiques qui le détermineraient du dehors et feraient de lui une chose entre les choses».[160] L'homme apparaît comme «un produit du milieu»,[161] et la pensée elle-même n'échappe pas à cette explication par l'extériorité:

> Les recherches psychologiques, sociologiques, historiques, à mesure qu'elles se développaient, tendaient à nous présenter toute pensée, toute opinion et en particulier toute philosophie, comme le résultat de l'action combinée des conditions psychologiques, sociales, historiques extérieures.[162]

Selon cette perspective, le primat absolu revient à l'extériorité,[163] à la nature comprise comme «une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité».[164]

La discordance entre ces deux vues «classiques», concernant le rapport entre l'homme et son entourage naturel, social et historique, semble totale:

[158] Cf. TT 3. Merleau-Ponty cite Descartes déclarant: «Sunt quaedam quae quilibet debeat apud se experiri potius quam rationibus persuaderi.»
[159] TT 4.
[160] SN 124.
[163] SN 237.
[162] *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, p. 1. Ce livre sera cité sous le sigle SH.
[163] Cf. «Un inédit...», p. 402.
[164] SC 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'un côté l'homme est une partie du monde, de l'autre il est conscience constituante du monde.[165]

Dans un cours de 1954–1955 sur le problème de la passivité, le même dilemme sert de point de départ:

Comment concevoir que le sujet rencontre jamais des obstacles? S'il les a lui-même posés, ce ne sont pas des obstacles. Et si vraiment ils lui résistent, nous sommes ramenés aux difficultés d'une philosophie qui incorpore le sujet à un ordre cosmique et fait du fonctionnement de l'esprit un cas particulier de la finalité naturelle.[166]

Cependant, chacune de ces deux perspectives contient un élément de vérité, et c'est pourquoi aucune des deux, en tant qu'elle implique l'abandon de l'autre, ne saurait être, en elle-même, satisfaisante. En effet, comment renoncer complètement au point de vue réflexif sans détruire tout savoir, même positif?

Si l'on récusait le témoignage de la conscience, on déracinerait le sujet de toute certitude, et même de celles qu'il pourrait chercher dans la connaissance extérieure de l'homme. Même pour construire un savoir positif, il faut que je m'assure d'avoir accès à mes propres pensées, et d'en pouvoir apprécier la validité intrinsèque. Si je ne suis qu'un produit du milieu et de l'histoire, j'assiste au déroulement de mes événements, sans être capable d'en discerner le sens ni de distinguer en moi le vrai du faux.[167]

On aboutirait ainsi à un savoir qui ne mériterait pas cette appellation, car «tout savoir suppose la première vérité du *cogito*».[168]

Tout effort pour penser la connaissance humaine échoue si l'on s'en tient à une vue exclusivement «objective» ou «réaliste»:

[A une telle vue sur l'homme] on opposera toujours après Descartes[169] que, si l'homme était une chose entre les choses, il ne saurait en connaître aucune, puisqu'il serait, comme cette chaise ou comme cette table, enfermé dans ses limites, *présent* en un certain lieu de l'espace et donc incapable de se les *représenter* tous. Il faut lui reconnaître une manière d'être très particulière, l'être intentionnel, qui consiste à viser toutes choses et à ne demeurer en aucune.[170]

[165] SN 124.

[166] *Annuaire du Collège de France*, 55e année, Imprimerie nationale, Paris, 1955, p. 161. *Résumés de cours*, Gallimard, Paris, 1968, p. 66.

[167] TT 4, cf. PP 113, SH 7.

[168] TT 4.

[169] Sans méconnaître le rôle décisif de Descartes, il conviendrait d'approfondir le sens de l'intentionnalité dans la tradition thomiste.

[170] SN 124.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette reconnaissance doit-elle nous amener à adopter la perspective «réflexive» ou «idéaliste»? Ce serait encore aller trop loin:

Si l'on voulait conclure de là que, par notre fond, nous sommes esprit absolu, on rendrait incompréhensibles nos attaches corporelles et sociales, notre insertion dans le monde, on renoncerait à penser la condition humaine.[171]

Dans son cours sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Merleau-Ponty indique que, selon lui, l'originalité de Husserl a consisté en ceci que, tout en s'opposant au psychologisme et au historicisme, il a refusé de se laisser enfermer dans la position contraire, appelée par lui le «logicisme»:

Le logicisme, c'est l'attitude qui consiste à admettre qu'il existe une sphère de vérité, au delà de la chaîne des causes et des effets psychologiques et sociaux, milieu de la pensée proprement dite, dans lequel le philosophe serait en contact avec une vérité intrinsèque. Le logicisme, élevant ainsi la sphère de la pensée au delà de tout contact avec la vie du philosophe, rend inévitable le retour du psychologisme et du sociologisme, dès qu'on s'aperçoit qu'en effet la pensée philosophique n'est pas sans racines.[172]

Il faut donc maintenir les deux perspectives dans ce qu'elles ont de légitime, et tenter de comprendre l'homme en cherchant à comprendre leur rapport. Les deux premiers livres de Merleau-Ponty se situent tout à fait dans la ligne d'un tel effort:

Il s'agissait pour nous[173] de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. Ou bien enfin, il s'agissait de savoir comment le monde et l'homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives.[174]

[171] SN 124–125.

[172] *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de documentation universitaire, Paris, p. 7.

[173] Merleau-Ponty renvoie ici à l'introduction de *La structure du comportement.*

[174] PP 489–490. Dans une lettre du 18 septembre 1949, à la Direction de l'UNESCO, Merleau-Ponty décrit ainsi le projet philosophique de Husserl: «Quoiqu'ils pensent de tel ou tel des résultats particuliers auxquels Husserl était parvenu, les philosophes contemporains sont probablement d'accord pour penser que sa tentative philosophique mérite dès maintenant le nom de classique, parce qu'elle a voulu situer en son juste lieu tout ce que l'histoire, la psychologie, la sociologie nous ont appris sur l'homme, sans laisser entamer par cette multitude de déterminations extérieures la fonction propre du jugement philosophique et de la raison. Aussi opposé au dogmatisme qu'à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans le texte inédit que nous avons cité au début, Merleau-Ponty indique comment l'exécution d'un tel projet doit entrainer une révision des catégories les plus «élémentaires»:

Il faut donc comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut reviser des catégories qui, si on les maintient, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie, et laisseraient face à face un savoir empirique riche, mais aveugle, et une conscience philosophique qui voit bien le propre de l'homme, mais qui ne sait pas qu'elle est née, et devant laquelle les événements extérieurs qui la concernent le plus directement restent dépourvus de sens.[175]

Par quel problème particulier fallait-il commencer pour que cette entreprise difficile puisse avoir le plus de chances de réussir? A plusieurs reprises, Merleau-Ponty a montré l'importance cruciale du problème de la perception dans ce contexte:

Toute théorie de la perception cherche à surmonter une contradiction bien connue: d'une part la conscience est fonction du corps, elle est donc un événement «intérieur» dépendant de certains événements extérieurs; d'autre part ces événements extérieurs eux-mêmes ne sont connus que par la conscience.[176]

... l'explicitation de l'expérience perceptive doit nous faire faire connaissance avec un genre d'être à l'égard duquel le sujet n'est pas souverain, sans pourtant qu'il y soit inséré.[177]

Cette étude de la perception peut et doit se faire selon deux approches complémentaires, dans chacune desquelles on s'efforce de se poser continuellement la question de son rapport avec l'autre, en espérant qu'il y aura moyen de relier ainsi la perspèctive réaliste à la perspective idéaliste.

Il faut, d'un côté, suivre le développement spontané du savoir positif, en nous demandant s'il réduit vraiment l'homme à la condition d'objet, et par ailleurs réexaminer l'attitude réflexive et philosophique, en recherchant si elle nous autorise vraiment à nous définir comme sujet inconditionné et intemporel. Peut-être ces recherches convergentes finiront-elles

l'irrationalisme, Husserl a vraiment fait face à la crise où entrainent les sciences mathématiques et physiques comme les sciences humaines; par l'effet de leur propre développement il a cherché à fonder à nouveau la raison sans ignorer ce que l'expérience enseigne.» Lettre citée par le R. P. van Breda, a.c., pp. 429–430.

[175] TT 4–5.

[176] SC 232.

[177] *Annuaire du Collège de France*, 55e année, p. 161. *Résumés de cours*, p. 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par mettre en évidence un milieu commun de la philosophie et du savoir positif, et par nous révéler, en deçà du sujet et de l'objet purs, comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires.[178]

Merleau-Ponty a commencé cette «double approche de notre condition» par la première des deux voies indiquées pour laquelle il manifeste, à plusieurs reprises,[179] une préférence très explicite:

... il est manifeste que par les voies courtes de la réflexion, nous n'obtenons le plus souvent de nous-mêmes qu'une connaissance tronquée. Notre intelligence de nous-mêmes doit beaucoup plus à la connaissance extérieure du passé historique, à l'ethnographie, à la pathologie mentale, par exemple, qu'à l'élucidation directe de notre propre vie.[180]

[178] TT 5.
[179] Cf. le début du chapitre suivant.
[180] TT 4.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE II

LA PENSEE DU SPECTATEUR ETRANGER

1. *Le comportement vu du dehors*

Dans une étude du phénomène de la perception, il faut surtout éviter d'introduire la conscience, par la voie courte de la réflexion comme pure conscience, comme conscience transcendantale toute faite. Quiconque fait cela risque fortement de manquer l'essentiel du phénomène qu'il veut étudier, et le caractère original de la forme d'expérience qu'est la perception lui échapperait facilement.[1] C'est pourquoi Merleau-Ponty commence par une étude du comportement, phénomène extérieur plutôt qu'objet de réflexion. Et au lieu d'infléchir cette étude vers une prise de conscience de «mon propre comportement» en tant qu'orienté et doué d'un sens,[2] il s'engage à fond dans une étude véritablement extérieure: en employant les procédés traditionnels de la science, en étudiant les comportements animaux et humains du point de vue d'un spectateur étranger.[3]

Mais en faisant cela, il faudra se garder de toute réduction scientiste du phénomène. En effet, même dans une expérience externe,[4] le vivant apparaît comme «une structure indécomposable de comportements».[5] Les réactions automatiques que nous observons sont obtenues dans des conditions artificielles ou en interrogeant un organisme malade; elles se laissent comprendre comme des dégradations, comme des désintégrations d'un comportement non-automatique.[6] Ce qui est premier et ce qu'il faut

[1] Cf. SC 138, 238.
[2] Cf. SC 5.
[3] SC 175, 199, cf. 198.
[4] Cf. SC 172.
[5] SC 48.
[6] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comprendre d'abord, c'est la totalité intacte du comportement vital. Les parties renvoient à la totalité et ceci se réflète dans les rapports des sciences mêmes: «De même que l'anatomie renvoie à la physiologie, la physiologie renvoie à la biologie»[7] et la biologie à la psychologie.[8]

Quand Merleau-Ponty affirme vouloir partir «du bas»,[9] ceci n'a donc rien à voir avec la règle cartésienne qu'il faut partir des propositions et des choses les plus simples;[10] en effet, «il est impossible de composer l'image de l'organisme à partir des phénomènes physiques et chimiques parcellaires».[11] Partir «du bas» ne signifie donc pas: expliquer le tout par composition à partir de données élémentaires. Partir «du bas» veut dire: commencer au ras des phénomènes extérieures, et non pas par le *cogito*, par une réflexion pour laquelle il n'y aurait que le comportement pensé.[12]

En commençant par l'observation extérieure, par la perception des comportements, Merleau-Ponty a fait de son premier livre une étude doublement concernée avec la perception: d'abord parce que les comportements animaux et humains qui font l'*objet* de cette étude sont, du moins par un côté, des comportements perceptifs, ensuite parce que celui qui effectue cette étude s'y trouve engagé en tant que *sujet* perceptif. Il est évident que, dans la mesure où ce second aspect est explicité, un changement de méthode se produit: d'une étude de la perception comme comportement vu du dehors, on passe à une étude de la perception vécue du dedans.[13] Ce changement de méthode – qui, dans ce premier livre, n'est pas clairement reconnu par l'auteur même – contribue à en faire un livre difficile.

Il faut distinguer le comportement proprement dit du «comportement géographique», c'est-à-dire de «la somme des mouvements effectivement exécutés par l'animal dans leur rapport avec le milieu physique». Le comportement proprement dit, ce sont «ces mêmes mouvements considérés dans leur articulation intérieure et comme une mélodie cinétique douée d'un sens».[14] Dans

[7] *L.c.*
[8] Cf. SC 102.
[9] SC 2.
[10] *Règles pour la direction de l'esprit*, règles V et VI.
[11] SC 165.
[12] Cf. SC 138
[13] Cf. SC 165 et *infra* pp. 66.
[14] SC 140, cf. 171, 173.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le comportement de l'organisme se manifeste une flexibilité qui, pour être comprise, demande la reconnaissance d'une constance et d'une unité qui dépassent la composition anatomique et physico-chimique de l'organisme. Celui-ci tend en effet à maintenir une fonction menacée en improvisant des suppléances approximatives qui ne sont pas l'équivalent exact de la réaction devenue impossible.[15] En plus, la réponse à des stimuli analogues se révèle variable «en rapport avec le sens des situations où ils apparaissent».[16] Cette flexibilité se développe par l'apprentissage qui apparaît comme «une altération générale du comportement qui s'exprime dans une multitude d'actions dont le contenu est variable et la signification constante».[17] L'équilibre visé par l'animal ne se définit pas par rapport à des «conditions présentes et réelles», mais par rapport à des «conditions seulement virtuelles que l'organisme amène lui-même à l'existence».[18]

Ce fait transforme l'idée même de stimulus: l'excitation n'est pas «l'enregistrement passif d'une action extérieure, mais l'élaboration de ces influences qui les soumet en fait aux normes descriptives de l'organisme».[19] Chaque organisme se caractérise par «ses formes d'activité fondamentales», par «un certain type d'action», par une «norme».[20] Ces caractéristiques ne sont pas uniquement spécifiques; en deçà de l'espèce, elles appartiennent à l'individu même. Par les seuils de la perception qui lui sont propres, celui-ci «mesure lui-même l'action des choses sur lui et délimite lui-même son milieu. . .».[21] Les constantes qu'on découvre dans le comportement, expriment «ce qu'on pourrait appeler 'l'essence' de l'individu».[22] La constance et l'unité, qui rendent le comportement animal compréhensible, résident justement dans cette «essence» de l'organisme individuel et dans les rapports de sens que peuvent avoir les diverses situations avec cette essence.

Merleau-Ponty insiste sur l'impossibilité de réduire les rapports entre l'animal et son milieu à ceux qu'on trouve dans le monde

[15] Cf. SC 38.
[16] SC 47.
[17] SC 106.
[18] SC 157.
[19] SC 28.
[20] SC 159, 161, 167, cf. 134.
[21] SC 161.
[22] SC 160; avec une référence à Goldstein, *o.c.* pp. 237 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

physique.[23] L'animal manifeste une certaine attitude envers son milieu, attitude qui est vraiment *sienne*. Pour comprendre ses réactions, il faut les penser «comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel», et pour comprendre tel ou tel animal, il faut savoir discerner ses réactions «adéquates», c'est-à-dire qui sont proprement «*ses* réactions».[24]

Le phénomène de la vie apparaissait... au moment où un morceau d'étendue, par la disposition de ses mouvements et par l'allusion que chacun d'eux fait à tous les autres, se repliait sur lui-même, se mettait à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur.[25]

En faisant apparaître, dans le monde, des significations et des valeurs, cette expression se détache, avec le milieu qu'elle se fait, du monde en soi, du monde conçu comme «une matière pleine de parties juxtaposées».[26] Mais elle ne nous transporte pas pour autant dans l'ordre du pour soi; le comportement animal ne nous révèle pas «comme son envers un être pour soi caché derrière le corps visible».[27]

Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce, ils ne laissent pas transparaître une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d'«être au monde» ou d'«exister». Une conscience est, selon le mot de Hegel, un «trou dans l'être» et nous n'avons encore ici qu'un creux.[28]

Ni la pensée physique, ni la réflexion, ne réussissent à rendre le comportement transparent, – et c'est justement cette impossibilité d'exprimer la réalité du comportement dans des catégories de juxtaposition et de causalité ou dans des catégories d'intériorité et de raison, qui a suscité l'intérêt de Merleau-Ponty. Le behaviorisme ne l'a nullement attiré par l'attitude essentielle qu'il y a discernée, c'est-à-dire «la fuite dans le monde et la résolution d'ig-

[23] SC 161 sqq; v.i. pp. 54 sqq, 67.
«On dit d'un homme ou d'un animal qu'il a un *comportement*, on ne le dit d'un acide, d'un électron, d'un caillou ou d'un nuage que par métaphore.» SC 2, n. 2. V.i. pp. 64 sqq.
[24] SC 164.
[25] SC 175.
[26] SC 136.
[27] *L.c.*
[28] SC 136–7. V.i. p. 68.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

norer l'intériorité ou de ne pas quitter les choses».[29] La notion de comportement lui a paru importante, «parce que, prise en elle-même, elle est neutre à l'egard des distinctions classiques du 'psychique' et du 'physiologique' et peut donc nous donner l'occasion de les définir de nouveau».[30] «Comportement» et «structure», lui ont permis de dépasser l'alternative de l'en soi et du pour soi, – c'est du moins ce qu'il en a espéré. Merleau-Ponty n'a jamais été un philosophe de la ville pour qui il n'y aurait que des hommes et des pierres.[31] Son intérêt pour l'étude des animaux manifeste cette volonté de dépassement et a positivement contribué à lui ouvrir tout le champ de l'expérience naturelle ou prépersonnelle.

La distinction entre le «contenu», e.g. les propriétés matérielles[32] de tel mouvement, et la structure significative qui en fait un geste, permet de classifier les comportements selon la plus ou moins grande indépendance de cette structure significative par rapport à ce «contenu».

Au niveau le plus bas, que Merleau-Ponty appelle «syncrétique», la structure significative est «comme noyée dans le contenu»;[33] les structures des actions vitales y restent «engagées dans la matière de certaines situations concrètes et c'est pourquoi elles ne sont pas utilisables pour un apprentissage véritable».[34] Mais il n'y a pas d'espèce animale dont le comportement ne dépasse jamais ce niveau.[35]

Pour caractériser la structure d'un comportement qui manifeste une indépendance relative par rapport aux matériaux dans lesquels il se réalise, Merleau-Ponty parle de «formes amovibles».[36] Dans ce cas, l'animal adapte son comportement à la structure de certains signaux plutôt qu'à leurs propriétés matérielles.[37] Ce pouvoir d'adaptation et de détachement n'est toutefois pas illimité chez les animaux; ils n'arrivent par exemple pas à détacher

[29] SC 138.
[30] SC 2.
[31] Cf. Eugène T. Gendlin, «The structure of Behaviour», compte rendu de la traduction anglaise, in *The Modern Schoolman*, 42 (1964) p. 90.
[32] Cf. SC 79, 106, 107.
[33] SC 113.
[34] SC 115, cf. 114.
[35] SC 113.
[36] SC 115. Dans un livre sur *Merleau-Ponty, existentialist of the social world* (Columbia University Press, 1967), Albert Rabil Jr. traduit ce terme par «*unmovable forms*»! *O.c.*, p. 10.
[37] SC 118.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la relation «toujours prendre la suivante» de son point d'application matériel qui est différent à chaque épreuve.[38]

Ce que l'animal perçoit, ce sont plutôt des «valeurs fontionnelles» que des objets, – et ces valeurs varient avec la composition effective du champ perceptif.[39] Jamais il n'y a pour lui des «choses» qui, tout en restant foncièrement identiques, puissent servir à des buts différents: «La caisse-siège et la caisse-instrument sont dans le comportement du chimpanzé deux objets distincts et alternatifs, et non deux *aspects* d'une *chose* unique.»[40] Telle position dans le champ perceptif revête la chose d'une valeur qui ne peut changer que si l'animal, en se déplaçant, change cette position; il ne peut pas «adopter à l'égard des objets un point de vue choisi à discrétion.»[41] L'animal n'arrive pas à faire faire un détour à un objet, c'est-à-dire à tracer, par son geste, le symbole du mouvement qu'il aurait à faire s'il était à la place de cet objet. Il fait lui-même le détour, si la situation le permet, mais il ne peut pas échanger son point de vue actuel pour le point de vue «X»:

> Ce qui fait défaut à l'animal, c'est bien le comportement «symbolique» qui lui serait nécessaire pour trouver dans l'objet extérieur, sous la diversité de ses aspects, un invariant comparable à l'invariant immédiatement donné du corps propre, et pour traiter réciproquement son corps propre comme un objet parmi les objets.[42]

L'animal reste pris dans l'actuel et son comportement est «adapté à l'immédiat et non au virtuel, aux valeurs fonctionnelles et non aux choses.»[43] L'homme seul s'élève jusqu'au niveau du comportement symbolique, «où devient possible la structure chose,»[44] où vont ensemble la plus grande flexibilité quant aux transpositions d'un sens à l'autre et la reconnaissance de l'identité de la chose même. D'autre part, un thème identique est reconnu

[38] SC 119.
[39] Cf. SC 127.
[40] SC 127.
[41] *L.c.*
[42] SC 128.
[43] SC 130. Le champ «virtuel» que l'animal, par sa manière d'exister et par ses normes (cf. SC 157, 164 et le paragraphe précédant), amène à l'existence reste pris dans le réseau des relations actuelles, car cette manière d'exister est «courte et pesante» et ces normes sont «têtues» (cf. SC 137).
[44] SC 132.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par l'homme dans des structures expressives matériellement très différentes. Pour le musicien, par exemple, signes musicaux, gestes et sons communiquent intérieurement, en dépit du fait que les correspondances de terme à terme sont fortuites.

L'allure de la mélodie, la configuration graphique du texte musical, le déroulement des gestes participent à une même structure, ont en commun un même noyau de signification.[45]

Ce qu'on peut appeler la signification musicale est une «structure de structures»; en elle, les ensembles expressifs ou exprimés se symbolisent.[46]

Cette variabilité à deux pôles, matière et sens (ou structure), cette «multiplicité perspective», est ce qui rend possible «une conduite cognitive et une conduite libre».[47] L'homme reconnaît la même chose en tant que telle et le même sens (ou la même structure) en tant que tel: c'est pourquoi son comportement peut devenir signification active. L'homme seul peut modifier librement son comportement effectif *pour* exprimer *tel ou tel* sens, l'homme seul peut parler.

Avec les formes symboliques, apparaît une conduite qui exprime le stimulus pour lui-même, qui s'ouvre à la vérité et à la valeur propre des choses, qui tend à l'adéquation du signifiant et du signifié, de l'intention et de ce qu'elle vise. Ici le comportement n'*a* plus seulement une signification, il *est* lui-même signification.[48]

Merleau-Ponty compare, toujours du point de vue du «spectateur étranger»,[49] l'ordre humain à l'ordre physique et à l'ordre vital. De ce point de vue, l'avènement de l'ordre humain ne se montre d'abord que dans «la production de nouvelles structures».[50] Si l'on peut dire déjà de l'organisme vivant qu'il exécute un travail hors de ses propres limites et qu'il se constitue ainsi un milieu propre,[51] l'homme va beaucoup plus loin. En créant des

[45] SC 132.
[46] Cf. SC 133. Nous reviendrons sur cette identification de «signification» et de «structure de structures», cf. pp. 56 sqq.
[47] SC 133.
[48] *L.c.*, cf. PP 103.
[49] SC 175, cf. toutefois *infra* pp. 66 sqq.
[50] SC 175.
[51] SC 157.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

«objets d'usage» et des «objets culturels», qui font «émerger de nouveaux cycles de comportement»,[52] l'homme ne se procure pas seulement de nouveaux moyens, il s'invente de nouveaux thèmes d'action,[53] de nouvelles «fins».[54] Une telle création et une telle nouveauté ne sont accessibles qu'à un comportement symbolique.[55]

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 particulièrement pour en faire d'autres.[56]

Parce qu'il connaît les choses en tant que telles et leurs fonctions en tant que telles, l'homme peut s'orienter par rapport au possible, au médiat. Il est capable d'un travail qui ne transforme pas seulement la nature en créant une «seconde nature, économique, sociale et culturelle, au delà de la nature biologique», mais qui tend à dépasser même les structures ainsi créées, pour en créer d'autres encore.[57] L'homme voit tel objet en lui-même, et non pas seulement dans la fonction qu'il le fait remplir actuellement. Il voit comment le même objet, peut-être transformé légèrement, pourrait remplir d'autres fonctions, ou comment la même fonction pourrait être remplie par un autre objet. Instruments et fonctions, connus en eux-mêmes, ouvrent à l'homme une multitude de perspectives.

La reconnaissance d'un monde de choses, identiques à elles-mêmes, va de pair avec celle d'une multiplicité d'autres[58] pour qui ces mêmes choses existent et qui, tout en reconnaissant leur identité foncière, les voient, les interprètent différemment, sans qu'on puisse fixer une limite au nombre de ces visions et de ces interprétations. Tout ceci se manifeste au spectateur étranger dans le phénomène même du travail humain:

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...[59]

[52] SC 175.
[53] SC 133.
[54] SC 131, n. 2.
[55] *L.c.*
[56] SC 190.
[57] SC 189. «Et ce mouvement est déjà *visible* dans chacun des produits particuliers du travail humain.» (nos italiques).
[58] SC 190, cf. 137.
[59] SC 190.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Loin de se contredire, multiplicité perspective et reconnaissance d'un monde identique à lui-même et le même pour tous, s'impliquent et se conditionnent mutuellement. Elles se rencontrent particulièrement dans l'art, qui est à la fois interprétation libre et révélation d'un univers vrai:

... la perception qui nous est apparue jusqu'ici comme l'insertion de la conscience dans un berceau d'institutions et dans le cercle étroit des «milieux» humains, peut devenir, en particulier par l'art, perception d'un «univers». A l'épreuve d'une réalité immédiate se substitue la connaissance d'une vérité.[60]

Travail humain et perception humaine révèlent la même «essence»: la capacité de reconnaître tout donné en tant que tel et la capacité de le refuser. Cette essence se manifeste dans tous les actes de la dialectique humaine; Merleau-Ponty mentionne la parole, le suicide et l'acte révolutionnaire.[61] Les deux derniers «présupposent la capacité de refuser le milieu donné et de rechercher l'équilibre au delà de tout milieu».[62] Leur tort est peut-être d'objectiver cet «au delà» absolu,[63] justement parce que le dépassement de tout donné, même de tout ce qu'il s'est donné lui-même, définit l'homme.

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.*[64]

Cette ambiguïté se manifeste encore dans «l'acte de la parole ou de l'expression», qui constitue lui-même un dépassement de «l'univers des objets d'usage»:[65]

Le langage est pour la pensée à la fois principe d'esclavage, puisqu'il s'interpose entre les choses et elle, et principe de liberté, puisqu'on se débarrasse d'un préjugé en lui donnant son nom.[66]

[60] SC 190–1.
[61] SC 190.
[62] SC 190, n. 1.
[63] Ne pourrait-on voir dans cet apparentement du phénomène révolutionnaire au suicide le signe d'une méfiance précoce envers toute *idéologie* révolutionnaire?
[64] SC 190.
[65] SC 188.
[66] SC 188, n. 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La parole exprime plus clairement le dépassement d'une adhésion immédiate au milieu qui caractérise toute la dialectique humaine et, en élevant le milieu à la condition de spectacle et en prenant mentalement possession de ce milieu par la connaissance proprement dite,[67] l'acte de la parole n'est pas la fin de tout dépassement, comme le sont, chacun à sa manière, le suicide et l'acte révolutionnaire (v.s.), – mais la pleine manifestation de ce qui porte toute la dialectique humaine qui est, fondamentalement, libération-fixation, fixation-libération.

Merleau-Ponty n'a pas voulu commencer par la voie trop courte de la réflexion et par le comportement pensé, c'est-à-dire réduit à des relations transparentes pour l'entendement réflexif.[68] Toutefois, en développant ce qui était impliqué dans la réprésentation scientifique du comportement,[69] il n'a pas pu s'empêcher de réfléchir sur la notion de structure et sur la conscience même pour laquelle cette structure est.

2. *La notion de structure*

Dès la fin du second chapitre, Merleau-Ponty insiste sur le caractère ambigu de la notion de structure. Elle exprime justement que le comportement n'est ni une chose, ni une idée.[70]

> Spinoza n'aurait pas passé tant de temps à considérer une mouche qui se noie si ce comportement n'avait pas offert au regard autre chose qu'un fragment d'étendue et la théorie des animaux machines est une «résistance» au phénomène du comportement. Ce phénomène reste donc à penser. La structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience et c'est ce qui la rend opaque pour l'intelligence.[71]

Il s'agit donc d'un phénomène qui s'offre à l'expérience *perceptive* du savant ou du philosophe, mais qui est aussi *à penser* en tant que tel. Dans quel sens la structure est-elle alors perçue et dans quel sens est-elle pensée? De toute façon, nous ne pourrons comprendre la notion de structure elle-même sans réflexion et sans qu'elle devienne aussi un objet de pensée. Cette problématique constitue la première rencontre de Merleau-Ponty avec ce

[67] Cf. SC 188.
[68] Cf. SC 138.
[69] C f. SC 199.
[70] C f. SC 138.
[71] S C 137–8.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il appellera plus tard «la lutte de l'expression et de l'exprimé».[72] Pour dégager sans équivoque «la signification philosophique de ce qui précède»,[73] il faut s'engager résolument dans cette réflexion sur la notion même de structure.

Le troisième chapitre de *La structure du comportement* effectue une telle réflexion. En étudiant l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain, Merleau-Ponty dégage la signification ou les significations de la notion de structure. Les notions d'«ordre» et de «structure» y sont rapprochées au point de se confondre:

> ... dans une bulle de savon comme dans un organisme, ce qui se passe en chaque point est déterminé par ce qui se passe dans tous les autres. Or c'est là la définition de l'ordre... Dans l'unité intérieure de ces systèmes [physiques], il est permis de dire que chaque effet local dépend de la fonction qu'il remplit dans l'ensemble, de sa valeur et de sa signification à l'égard de la structure que le système tend à réaliser.[74]

Tout en montrant, dans les pages qui suivent, la différence entre les structures physiques et les structures vitales, et entre celles-ci et les structures proprement humaines, les descriptions de Merleau-Ponty prennent de plus en plus une tournure réflexive: d'abord en dévoilant le caractère noématique de toute structure, ensuite en se demandant pour quelle conscience il saurait y avoir structure.

Dans ces deux démarches, les mouvements effectués vont apparemment en sens inverse: d'une part la structure n'existe pas simplement «dans» le monde physique ou «dans» le corps vivant, – plutôt qu'un élément du monde, elle est un objet de connaissance, – d'autre part elle doit être pensée plutôt comme un objet de perception que comme un objet de pensée. C'est par ces deux mouvements, d'«idéalisation» et de retour à la réalité (perçue), que Merleau-Ponty s'efforce de prolonger la psychologie de la forme en une philosophie de la forme, mieux que ne l'ont fait les «Gestaltistes» eux-mêmes.[75]

Tout en s'inspirant des études effectuées par les psychologues de la forme, Merleau-Ponty dénonce chez eux[76] une certaine im-

[72] «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», p. 138. V.i. pp. 78, 187.
[73] SC 138.
[74] SC 141–2.
[75] Cf. SC 142–3.
[76] V.s. p. 13.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

puissance philosophique. Tant que cette psychologie voudra fonder les structures biologiques et psychiques sur des structures physiques, tant qu'elle n'abandonnera pas la notion du monde physique comme *omnitudo realitatis*,[77] cette pensée restera, en dépit de toutes ses prétentions rénovatrices, enfermée dans les antinomies du matérialisme et du spiritualisme, du matérialisme et du vitalisme. Pour montrer l'impossibilité d'une telle réduction de toutes les structures à des structures physiques, existant dans une nature en soi,[78] il n'y avait pas de méthode plus efficace que de faire voir que *les structures physiques elles-mêmes*, loin d'être simplement des parties d'une telle «nature», présentent une unité qui «ne peut être trouvée que dans un objet de connaissance».[79]

La découverte des lois, en physique, s'appuie inévitablement sur le découpage, dans l'étoffe de l'univers, de «totalités partielles», de «certains ensembles relativement stables».[80] Ainsi la loi de la chute des corps est liée à «un certain état d'équilibre des forces qui déterminent l'histoire du système solaire», – elle perdra sa valeur au moment où disparaîtrait «la structure cosmologique sur laquelle elle est fondée».[81] Au lieu de dire seulement, avec Köhler,[82] que dans la science physique classique, il y a des exemples de forme, il faut reconnaître qu'*aucune* loi physique n'a de sens hors des limites d'une certaine structure dynamique. De sa part, cette structure est prise dans une «histoire de l'univers», ce qui nous empêche d'isoler des séries causales linéaires et de vérifier des lois appartenant à de telles séries: la vérification doit tenir compte d'une série de conditions indépendantes de celles qui font l'objet propre de l'expérience.

> Ce qu'on vérifie à proprement parler, ce n'est donc jamais une loi, mais un système de lois complémentaires.[83]
> ... la loi n'est possible qu'à l'intérieur d'une structure de fait, mais celle-ci à son tour, loin d'être à titre définitif un donné dont l'opacité défierait par principe l'analyse, se laisse insérer dans un tissu continu de relations. Le rapport de structure et loi dans la science est un rapport d'enveloppement réciproque.[84]

[77] SC 144.
[78] Cf. SC 151.
[79] SC 155.
[80] SC 149.
[81] *L.c.*
[82] *Die Physischen Gestalten*, Erlangen, 1920, p. 51; cf. SC 148.
[83] SC 150.
[84] SC 152.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Un instant le monde physique semble ainsi se résoudre en un tissu de relations, celles qui relient la structure à l'ensemble des phénomènes et celles qui pénètrent la structure elle-même. En effet, qu'est-ce que la structure physique, sinon un objet construit et élaboré par la science: un faisceau de relations, qui n'offre à sa formulation en langage mathématique que des difficultés de caractère accidentel, mais qui ne résiste pas par son essence à l'expression.[85] Au lieu d'être «deux puissances d'être»,[86] structure et loi sont «deux moments dialectiques» de la *connaissance* physique:

> La forme elle-même, l'unité dynamique et intérieure qui donne à l'ensemble le caractère d'un individu indécomposable est seulement supposée par la loi comme condition d'existence... On ne peut pas même dire que la structure soit la *ratio essendi* de la loi qui en serait la *ratio cognoscendi*, puisque l'existence de telle structure dans le monde n'est que l'intersection d'une multitude de relations, – qui, il est vrai, renvoient à d'autres conditions structurales.[87]

La conclusion de ces considérations, fortement appuyées sur un chapitre de *L'Expérience humaine et la causalité physique*,[88] rend un son si authentiquement «brunschvicgien» que le lecteur familier avec la pensée de Merleau-Ponty en reste interdit:

> Ce qui est exigé par la physique ce n'est en aucun cas l'affirmation d'une «physis», ni comme assemblage d'actions causales isolables, ni comme le lieu des structures, ou la puissance de créer des individus en soi. La forme n'est pas un élément du monde, mais une limite vers laquelle tend la connaissance physique et qu'elle définit elle-même.[89]

Voulant montrer le caractère noématique de la structure, Merleau-Ponty semble, en prouvant trop, s'être fourvoyé dans l'idéalisme positiviste. Cette impression est renforcée par ce qu'il dit dans une note sur les systèmes plus intégrés qu'a rencontrés la science contemporaine quantique. Que ces systèmes se laissent comparer à des organismes, n'empêche que

[85] Cf. SC 153.

[86] Cette expression, empruntée à Goldstein, semble réfléter ou anticiper la critique du substantialisme (cf. SC 196 et *infra* pp. 74 sqq).

[87] SC 153. Les expressions latines dont se sert Merleau-Ponty sont employées par Brunschvicg quand il indique le cercle vicieux qui consiste à partir du temps pour concevoir le mouvement, et à supposer le mouvement pour mesurer le temps. *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922, p. 496.

[88] Ouvrage cité sept fois en quatre pages.

[89] SC 153.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

... les structures ainsi mises à nu perdent tout sens quand on les sépare des relations mathématiques que le physicien parvient malgré tout à y établir indirectement. Les unes et les autres appartiennent donc à un univers de pensée et non pas à un univers de réalités.[90]

Mais, – et ici s'amorce le mouvement d'un retour au concret, – cet univers de pensée vise et détermine le monde *perçu*. Ce n'est pas seulement pour «rendre compte de l'histoire et de la réalité[91] comme objets de pensée»[92] qu'il faut conserver la notion de forme: les structures définies par la science comme des faisceaux de relations (v.s.) supposent et expriment une réalité, irréductible aux lois ou aux relations fondamentales établies par la science.

On ne peut,[93] après avoir rejeté le dogmatisme des lois faire comme si elles suffisaient à donner son sens au champ temporel et au champ spatial, comme si le «fonds non relationnel»[94] sur lequel se posent les relations éta-

[90] SC 153, n. 2.

[91] Dans ces pages de *La structure du comportement*, le mot «réalité» est quelquefois utilisé dans le sens plus restreint de «réalité physique» (cf. SC 155, cité p. 53, et 153 note citée plus haut), – d'existence «à la manière d'une chose» (SC 155) dans une nature en soi, – quelquefois ce mot garde un sens plus large, non tributaire de préjugé de l'être objectif (v.i. pp. 150 sqq et 186.)

[92] SC 154.

[93] Merleau-Ponty note ici: «Nous pensons aux conclusions que M. Brunschvicg tire de sa critique du positivisme et du finalisme, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, chap. XLIX, La Connexion causale.» Il y a peut-être moins d'opposition entre les conclusions des deux auteurs que cette note semble laisser entendre. M. Brunschvicg se demande «si l'évolution de la physique contemporaine n'a pas eu pour résultat de nous détacher de plus en plus des spéculations qui visaient à retrouver les universaux du conceptualisme antique et si dans les diverses branches de la physique pure... ne s'introduisent pas un certain nombre de coefficients obtenus par voie expérimentale, qui sont liés à la structure telle quelle de notre monde et sans lesquels les lois, ou plutôt les relations fondamentales, ne sauraient être ni complètement formulées, ni exactement vérifiées.» (*O.c.*, p. 513.) Tout ne semble donc pas se réduire aux relations établies par la physique. Cette impression se confirme plus loin: «Puisque l'espace ne peut être transformé en relations entièrement rationnelles partir d'axiomes absolument évidents, puisque c'est nier la spécifité du temps que d'effacer l'hétérogénéité singulière par quoi le moment présent se distingue de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore, le philosophe doit s'attendre à retrouver dans la causalité scientifique, qui s'applique aux phénomènes donnés dans l'espace et le temps, cette attache à la position de l'*hic* et à la succession du *nunc*, sans laquelle l'effort de l'activité intellectuelle perdrait tout contact avec la réalité, tout droit d'affirmer la vérité du jugement (*o.c.*, p. 519).» Pour Brunschvicg, pas plus que pour Merleau-Ponty, les lois ne semblent suffire à donner son sens au champ temporel et au champ spatial; le premier, lui aussi semble admettre ce que le second appelle, avec Jean Wahl, un «fond non relationnel» (v.i.).

[94] Merleau-Ponty se réfère ici à Jean Wahl, *Vers le concret, Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine* (regroupant trois articles sur William James, Whitehead et Gabriel Marcel), Paris, 1932, préface, pp. 6 et 21. Jean Wahl avait écrit: «Chez James, chez Whitehead, chez Marcel, on trouve le même culte de la réalité dans son épaisseur, pour prendre un mot de James que Whitehead aime à citer. Aussi les relations ne sont-elles pour eux que quelque chose de surajouté au donné primitif; elles sont comprises en lui; ou plus exactement peut-être encore elles traduisent quelque chose, un fond

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

blies par la physique n'entrait pas dans la définition de la connaissance.[95]

La reconnaissance de ce fond(s) non relationnel nous ramène, des structures idéales de la connaissance scientifique, non pas à un univers de choses en soi, mais à des ensembles concrets, objets de perception, que les constructions et les reconstitutions de la science s'efforcent d'exprimer et de coordonner.

Le fond non relationnel apparaît d'abord à travers la dimension temporelle des phénomènes physiques comme «pulsation de la durée universelle».[96] En histoire même, nous ne pouvons reconstituer l'Egypte «comme structure économique, sociale, politique» sans que cette structure présuppose l'idée d'un «temps d'univers» qu'elle vient remplir.[97] Est-ce que ces considérations nous font déjà revenir au concret? La structure reconstituée n'est pas une force réelle, elle n'ajoute pas «à la causalité qui relie les événements parcellaires une causalité de l'idée», elle est «un objet de pensée... une signification commune à un ensemble de faits moléculaires, qu'ils expriment tous et qu'aucun d'eux ne contient toute».[98] Mais cet «objet de pensée» est «constitué» et même «amené à l'existence» par ces faits.[99] S'agit-il là d'une existence réelle ou seulement d'une existence dans l'esprit de l'historien? Le retour au concret ne devient incontestable que quand Merleau-Ponty, en reprenant à son compte quelques réflexions de Husserl,[100] affirme:

non-relationnel et pourtant unifiant (si on peut employer ce mot sans que vienne à l'esprit l'idée d'un acte de l'intelligence) qui est compris en lui. Cette idée du fond non-relationnel qui n'a pas été très clairement explicitée par James et Whitehead, nous la trouvons exprimée d'une façon profonde par un anti-empiriste dont l'empirisme aura profit à méditer la philosophie, par Bradley (*o.c.*, p. 6).» Le «fond», dont parle Jean Wahl, est en effet un «fonds», comme le dit Merleau-Ponty, car, en dépit des efforts d'explication, il «préservera toujours son caractère implicite (*o.c.*, p. 21, cf. p. 6, n. 1)».

95 SC 154.

96 *L.c.*

97 Cf. *l.c.*

98 SC 154–5.

99 SC 155.

100 Il s'agit du paragraphe 40 dans *Ideen I*, pp. 71–73. Husserl y dénonce «des théories familières de la physique» qui tenteraient de distinguer entre les qualités «secondes», comme la couleur, qui seraient de pures apparences, et les qualités «premières», l'extension, qui «appartiendraient à la chose telle qu'elle est objectivement (*o.c.*, p. 72)». Husserl poursuit: «Entendue en ce sens, l'objection ancienne de Berkeley se trouverait vraie: l'extension, qui est le noyau eidétique de la nature corporelle et de toutes les qualités premières est impensable sans les qualités secondes (*l.c.*).» Merleau-Ponty prend à son compte cette remarque (SC 155), et c'est en s'appuyant sur la fin de ce paragraphe dont, dans la suite, il cite une phrase, qu'il rejoint le concret, c'est-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les expressions mathématiques par lesquelles la physique caractérise ses objets ne cessent d'appartenir aux mathématiques et n'expriment justement un phénomène physique que si on les pense comme lois de certaines formes, de certains ensembles concrets. La forme, et avec elle l'univers de l'histoire et de la perception, reste indispensable, à l'horizon de la connaissance physique, comme ce qui est déterminé et visé par elle.[101]

Par les objets, y compris les «structures» physiques, que la science construit, elle vise des ensembles concrets, les formes perçues. Loin d'être la réalité originale, la «réalité physique» est plutôt objet de pensée et même produit d'une idéalisation. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que Merleau-Ponty dit de la forme: qu'elle est «non pas une réalité physique, mais un objet de perception», et qu'elle «ne puisse pas être définie en termes de réalité, mais en termes de connaissance, comme une chose du monde physique, mais comme un ensemble perçu».[102] Elle ne saurait en aucun cas être assimilée à une «chose» physique, à un «être de nature» existant *dans* l'espace,[103] car elle n'existe pas *partes extra partes*. La conception de la «nature» comme «une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité»[104] n'est d'ailleurs plus celle de la physique contemporaine. Celle-ci se fonde de *deux manières* sur la perception: elle «renvoie aux choses perçues comme à ce la science a pour fonction d'exprimer et de déterminer», et elle est amenée, dans sa fidélité croissante au spectacle concret du monde, à emprunter ses images, non pas aux ensembles peu intégrés qui fournissaient à la science classique ses modèles et où l'on pouvait attribuer des propriétés absolues à des individus séparables, mais aux unités dynamiques, aux champs de force, aux structures fortes que le monde de la perception offre aussi.[105] La physique cherche donc à exprimer le monde perçu à l'aide de structures rencontrées dans ce monde. *En physique*, loi et structure «n'ont de sens que pour penser le monde perçu»[106] qui, lui,

à-dire ce que *présente* la perception, et ce que la science physique ne peut qu'*indiquer*. (En choissant les termes soulignés, nous nous inspirons d'un cours inédit de M. Paul Ricoeur sur *Ideen I*).

[101] SC 155.

[102] *L.c.*

[103] *L.c.*

[104] SC 1.

[105] SC 156.

[106] SC 157. Merleau-Ponty dit ici: «En fait *et en droit*, la loi est un instrument de connaissance et la structure un objet de conscience.» Mais il semble bien qu'on pourrait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contient les seules structures originales et, dans ce sens, réelles.

Le primat des structures perceptives, à l'intérieur même de la connaissance physique, est clairement établi, et la réduction de toutes les structures à des structures physiques est réfutée:

> Loin donc que la «forme physique» puisse être le fondement réel de la structure du comportement et en particulier de sa structure perceptive, elle n'est elle-même concevable que comme un objet de perception.[107]

La réflexion sur la connaissance physique nous amène à une telle *conception* de la forme physique: elle est «l'idée sous laquelle se rassemble et se résume ce qui se passe en plusieurs lieux», mais une telle unité est «celle des objets perçus».[108] De quelle «idée» s'agit-il donc? Est-elle conçue par la connaissance scientifique ou est-elle proprement perçue? La conclusion du paragraphe sur «La structure en physique»[109] fait ainsi rebondir l'interrogation réflexive. Au paragraphe suivant, il s'agira, non seulement d'établir la différence descriptive qui distingue l'ordre vital de l'ordre physique, il faudra aussi déterminer ce que peut être l'organisme pour la *pensée* du spectateur étranger, qui ne procède pas seulement par description concrète, mais aussi par analyse idéale.[110]

3. *Vers une pensée purement structurale?*

Comment peut-on penser, avec Spinoza, que «le tout dans l'organisme est une idée»,[111] et soutenir à la fois que «l'organisme vrai, celui que la science considère,... est la totalité concrète de l'organisme perçu»?[112] La réponse doit être trouvée dans l'élaboration du rapport entre perception et idéation chez le spectateur étranger.

Pour quelle conscience la structure existe-t-elle? La connaissance biologique serait impossible sans une «appréhension immédiate des structures» de certains gestes et attitudes, mais, dans la perception commune, cette appréhension est incomplète et in-

dire aussi que *dans la pensée scientifique* la structure est un instrument de connaissance et la loi, un objet de conscience.

[107] SC 156. Notons ce qu'on pourrait appeler l'explosion de terminologie perceptive aux pages 156–157.

[108] SC 155–156.

[109] Cf. SC 247.

[110] Cf. SC 68.

[111] SC 173.

[112] SC 169.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exacte: le savant doit organiser et corriger ces intuitions imparfaites.[113] Il procède ainsi d'une lecture immédiate de la signification immanente de tel geste ou de telle attitude à la formation d'une idée plus adéquate, e.g. de l'être mâle et de l'être femelle.[114] La découverte de corrélations causales peut contribuer à ce progrès,[115] mais la compréhension biologique de l'organisme ne saurait se faire par la réduction de celui-ci à «un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace et qui existent les unes en dehors des autres, comme une somme d'actions physiques et chimiques».[116] Comme l'homme de la perception commune, mais avec un plus grand souci d'exactitude, le savant organise, par sa lecture des phénomènes, son expérience de la vie:

> Pour faire reparaître, à partir d'elles [des réactions physiques et chimiques], un organisme vivant, il faut y tracer des lignes de clivage, choisir des points de vue d'où certains ensembles reçoivent une signification commune, et apparaissent par exemple comme des phénomènes d'«assimilation», comme des composantes d'une «fonction de reproduction», – d'où certaines suites d'événements, jusque-là noyées dans un devenir continu, se distinguent pour l'observateur comme des «phases», – la croissance, l'âge adulte, – du développement organique. Il faut détacher mentalement certains phénomènes parcellaires de leur contexte réel et les subsumer sous une idée qui n'est pas contenue, mais exprimée en eux. «Le sens de l'organisme est son être», et l'organisme dont s'occupe l'analyse biologique est une unité idéale.[117]

Le savant intervient donc activement, en rattachant «de proche en proche les particularités d'un organisme à sa capacité d'action».[118] Pour disqualifier ce procédé, il ne suffit nullement de parler d'anthropomorphisme, car, s'il y a là anthropomorphisme, c'est l'organisme même qui nous y invite.[119] Ce nouveau genre d'intellection que constitue la «coordination par le sens» qui découvre dans l'organisme une «unité de signification»,[120] est fondé dans l'originalité du comportement animal lui-même. Signification, sens et valeur ne sont pas des notions introduites arbitraire-

[113] SC 170.
[114] SC 171.
[115] Cf. SC 170–1.
[116] SC 164.
[117] SC 165. La phrase citée est de Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, p. 351: «Von hieraus erscheint der Organismus als ein Sein in 'Ordnung'»; sein 'Sinn' als sein Sein...» Pour une traduction plus exacte et pour le contexte, v.i. pp. 59 sq.
[118] SC 168.
[119] Cf. SC 112, 136, 169 (cité p. 66).
[120] SC 168–9.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment par le savant: ce sont des déterminations intrinsèques de l'organisme même.[121]

La question se pose toutefois de savoir si le biologiste peut, dans l'exercice de cette nouvelle intellection, s'en tenir au point de vue du spectateur étranger. Qu'est-ce que les notions de sens, de signification et de valeur peuvent signifier dans une étude du comportement vu du dehors? Quel est le rapport entre ces notions et celle de structure? Nous retrouvons, sous une autre forme, le problème déjà signalé du rapport entre pensée scientifique et perception.[122]

Il semble d'abord que ce qui constitue le *sens* d'une situation, d'une réaction, d'une aptitude, – bref, de tout élément du couple milieu-comportement qui forme une certaine unité et totalité discernable, – est leur *participation à une structure.*

On peut dire, par exemple, qu'une aptitude est «le pouvoir général de répondre à des situations d'un certain type par des réactions variées qui n'ont de commun que le sens».[123] Mais ce sens commun aux réactions est évidemment lié au type de situations dont il s'agit, et l'intelligibilité immanente de ces réactions ne se révèle que dans ce rapport même:[124]

> Ainsi situation et réaction se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme.[125]

Ce qu'on peut appeler le «sens autochtone» des actions vitales réside dans un même rapport de participation:

> Les phénomènes partiels que l'analyse physico-chimique surprend dans l'organisme vivant sont reliés les uns aux autres par un rapport original... Ils participent tous à une même structure de conduite et expriment la manière qu'a l'organisme de modifier le monde physique et d'y faire apparaître un milieu à son image.[126]

On ne saurait définir les diverses formes du comportement vital sans se référer à ce rapport de participation qui, en faisant d'eux

[121] Cf. SC 8, 79, 139–40, 169.
[122] V.s. pp. 47 sqq.
[123] SC 140.
[124] Cf. le texte de Buytendijk et Plessner, cité SC 140 n. 3. Ces auteurs disent que cette intelligibilité «habite» chaque comportement en tant que tel.
[125] SC 140.
[126] SC 167.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

«des dialectiques incarnées qui s'irradient sur un milieu qui leur est immanent», charge les situations de signification vitale:

> En même temps que l'extériorité mutuelle des stimuli se trouve dépassée l'extériorité mutuelle de l'organisme et de l'entourage. A ces deux termes définis isolément, il faut donc substituer deux corrélatifs, le «milieu» et l'«aptitude» qui sont comme les deux pôles du comportement et participent à une même structure.[127]

Quant au comportement humain, s'il est vrai que la connaissance d'un «univers» est déjà préfigurée dans la perception vécue et que les structures de l'«autre», des «objets d'usage» et du langage sont préfigurées dans la perception commençante de l'enfant,[128] c'est parce que la perception «est un moment de la dialectique vivante d'un sujet concret, participe à sa structure totale».[129]

En effet, la structure à laquelle situations ou actions particulières participent, est la structure de conduite qui est propre à tel ou tel organisme, la structure de son comportement total. Cette structure totale comprend toutes les possibilités[130] de l'organisme, toute son activité propre, typique,[131] avec les situations qui lui sont naturelles, c'est-à-dire l'*a priori* de l'organisme,[132] «la norme intérieure de son activité»,[133] son «essence».[134] A travers les diverses formes d'existence, comme la maîtrise de son milieu ou l'attitude de passivité envers celui-ci,[135] à travers les diverses «essences animales», comme «l'acte de marcher vers un but, de prendre, de manger une proie, de sauter ou de contourner un obstacle»,[136] nous reconnaissons, dans un organisme donné, «une structure déterminée qui lui appartient par une nécessité intérieure»,[137] et qu'on peut donc appeler une «structure de droit».[138]

Ces structures totales de comportement ne sont pas simplement données; comme les structures partielles, elles résultent d'une intervention active du savant. Cette intervention comporte une

[127] SC 174.
[128] SC 191 et 184.
[129] SC 179, v.i. p. 70.
[130] SC 136.
[131] SC 140, 159 sqq.
[132] SC 134, cf. 139.
[133] SC 167, cf. 173, 161.
[134] SC 160.
[135] SC 162.
[136] SC 170, cf. 164.
[137] Goldstein, *o.c.*, p. 333, cité par Merleau-Ponty (SC 167).
[138] SC 167.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

«analyse prospective» qui voit dans l'état présent d'un organisme, relié à un état antérieur, «la réalisation progressive d'une essence», c'est-à-dire justement de la structure totale.[139]

Le problème essentiel de la connaissance biologique est de savoir atteindre cette structure totale, ou, comme l'exprime Goldstein, «une image globale à partir de laquelle chaque phénomène est nécessairement obtenu».[140] Selon Goldstein, les «faits» biologiquement importants ne se laissent dégager que par leur rapport à cette image «qui seule leur confère leur sens».[141] Ni la synthèse à partir de phénomènes particuliers, ni la simple induction ou généralisation, ni la déduction à partir de «certaines catégories préconçues comme celles du vivant, de l'animal, de l'homme etc.», ne peuvent nous permettre de concevoir l'image globale de l'organisme.[142] La conception de cette image est la formation d'une «idée»:

> ... nous cherchons une «Idée» à partir de laquelle toutes les particularités deviennent compréhensibles, compte tenu des conditions de leur formation. Nous ne pouvons arriver à cette idée que par un acte créateur. *La connaissance biologique est un acte créateur toujours répété par lequel l'idée de l'organisme devient pour nous de plus en plus un événement vécu, une espèce de «vue» au sens de Goethe, vue qui ne perd jamais contact avec des faits très empiriques.*[143]

Il faut souligner d'abord que cet acte créateur doit se répéter, et que l'image-idée de l'organisme n'est jamais acheveé: la conception de l'image se fait à partir de certains faits acquis analytiquement, l'image de la totalité nous amène à poser d'autres questions, les connaissances ainsi obtenues nous permettent de rectifier l'image même:

> Ainsi, par une *progression dialectique*, nos connaissances expérimentales nous permettent d'arriver à une compréhension toujours plus adéquate de l'essence de l'organisme, et à une appréciation toujours plus précise du caractère essentiel ou non essentiel à l'égard de l'organisme, des faits établis.[144]

Cette progression dialectique doit se poursuivre sans fin, la

[139] Cf. SC 173.
[140] Goldstein, *o.c.*, p. 240.
[141] *O.c.*, p. 241.
[142] *O.c.*, p. 242.
[143] *L.c.*, cf. p. 349.
[144] *O.c.*, p. 241.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance biologique ne sera jamais une connaissance achevée et elle exige une conscience perpétuelle de son insuffisance.[145] Il ne sera jamais possible de passer à la limite[146] en exprimant l'essence totale de l'organisme.

L'essence, dont la détermination est toujours imparfaite et inexacte, a pour Goldstein «le sens de la forme originelle»,[147] elle en est une approximation.[148] Elle n'est pas cette forme, elle en est une expression, aboutissement d'un processus où l'intelligence et le pouvoir créateur de l'imagination jouent un rôle.[149] En biologie, comme dans la connaissance physique, il est nécessaire «de créer des images, des symboles permettant de comprendre les faits dans leurs connexions».[150] Mais, s'il est possible, en physique, de comprendre certains phénomènes par une image, et d'autres par une autre image, ceci ne saurait se faire en biologie, car «c'est à la totalité que s'adresse chaque action».[151]

> C'est pour cette raison que des images qui n'expliquent que des phénomènes partiels ne nous satisfont pas... En principe, le symbolisme biologique doit introduire dans son image la qualité et l'individualité. Les images biologiques doivent présenter une structuration qualitative déterminée. Le symbole doit avoir le caractère d'une «forme» (Gestalt).[152]

L'essence-image est donc symbole, résultat d'un acte créateur, mais en tant que «forme», c'est-à-dire en tant que structure individuelle et qualitative déterminée, elle symbolise «l'organisme vrai» qui est «la totalité concrète de l'organisme perçu».[153] De l'essence-image elle-même, on ne saurait dire qu'elle est, à proprement parler, perçue: comme le dit Goldstein, elle n'est pas «un fondement de réalité qui fonde l'être», elle est «une idée, un fondement de connaissance nous permettant de vérifier toutes les particularités».[154] Certes, dans une tentative de rapprochement entre sa pensée et celle de Parménide, Goldstein appelle le tout du vivant, «l'être du vivant»,[155] mais il précise plus loin: «L'être au-

[145] *O.c.*, pp. 255–6.
[146] Cf. SC 173.
[147] Goldstein, *o.c.*, p. 248.
[148] *O.c.*, p. 247.
[149] *O.c.*, p. 249.
[150] *O.c.*, p. 248.
[151] *O.c.*, p. 250.
[152] *O.c.*, pp. 250–1.
[153] SC 165.
[154] Goldstein, *o.c.*, p. 242, cf. p. 345.
[155] *O.c.*, p. 254.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quel nous avons affaire n'est pas conçu comme une réalité métaphysique, mais comme un fondement de connaissance».[156] L'être, chez Goldstein, ne signifie justement pas la réalité métaphysique, mais le symbole, fondement de connaissance. L'organisme-symbole est «une idée», «une unité idéale»,[157] mais cette idée détermine, de façon toujours réformable, il est vrai, ce qui est «réalité biologique»:

... «il y a» réalité lorsqu'un phénomène particulier *est inséré d'une façon déterminée dans une réaction bien ordonnée de l'organisme*.[158]

L'«être propre» d'un organisme individuel, est encore une idée, l'idée de son accomplissement ou actualisation:

Ces moments dans lesquels l'organisme accomplit une opération, nous le montrent en ordre sous une «forme» specifique; c'est à partir d'eux que nous formons l'idée de l'organisme... c'est dans ces phénomènes que nous déchiffrons les constantes de l'organisme; ce sont les moments de son être véritable, quand il «est lui-même»... Vu de là, *l'organisme apparaît comme un être en «ordre»*, son «sens» apparaît comme étant son être, son actualisation, laquelle va de pair avec la conquête, c'est-à-dire avec l'inclusion du monde et sa transformation... Ainsi l'organisme et le monde s'actualisent en même temps, et passent de la sphère du possible à la sphère du réel.[159]

Ce passage à la réalité *biologique* se fait justement dans la formation de l'*idée* de l'organisme, dans l'expression de son sens dans une image-idée. Toutefois, cette image-idée n'est valable que si, dans une confrontation perpétuelle avec des faits empiriques, c'est-à-dire perçus, elle «devient pour nous de plus en plus un événement vécu, une espèce de 'vue' au sens de Goethe».[160]

Pour Merleau-Ponty, comme pour Goldstein, la science biologique est davantage vision que conception, cette dernière tendant toujours à fixer les comportements comme des choses en soi:

En reconnaissant que les comportements ont un sens et dépendent de la signification vitale des situations, la science biologique s'interdit de les concevoir comme des choses en soi qui existeraient, *partes extra partes*, *dans* le système nerveux ou *dans* le corps, elle *voit* en eux des dialectiques incarnées qui s'irradient sur un milieu qui leur est immanent... l'objet de la

[156] *O.c.*, p. 261, cf. p. 348.
[157] Cf. SC 173, 165.
[158] Goldstein, *o.c.*, p. 325.
[159] *O.c.*, p. 351.
[160] *O.c.*, p. 242, cf. pp. 348 et 351.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

biologie est impensable sans les unités de signification qu'une conscience y trouve et *voit* s'y déployer.[161]

Nous avons déjà remarqué[162] que le sens des situations, etc., semble souvent se réduire pour la biologie à la participation à une structure. L'insistance sur le sens *vu* paraît bien renforcer cette tendance, ainsi que le terme «image» employé par Merleau-Ponty et, encore plus souvent, par Goldstein. En citant Buytendijk qui parle d'une «investigation phénoménologique des mouvements d'expression», qui «isole un phénomène, le réduit à son résidu irréductible, contemple ses traits essentiels par une intuition immédiate», Merleau-Ponty nous avertit que «le mot de phénoménologie est pris ici dans le sens très large de description de structures».[163]

Même la comparaison de l'organisme avec «une mélodie qui se chante elle-même»[164] ne rompt pas nécessairement la réduction de tout sens à des structures ou à des rapports entre structures. Le rapport intérieur et non purement conventionnel qui existe entre les trois ensembles, de signes musicaux, de gestes d'exécution et de sons, est un rapport structural.

L'allure de la mélodie, la configuration graphique du texte musical, le déroulement des gestes participent à une même structure, ont en commun un même noyau de signification.[165]

Dans l'hypothèse où nous n'aurions en main qu'un seul texte musical qui ne serait même pas connu comme tel, «l'analyse intérieure du texte déterminerait les contours extérieurs et les dimensions principales de l'univers qui y est exprimé».[166] Cette interprétation ne saurait être ambiguë que s'il y avait un autre

[161] SC 174–5. Le mot «voit» mis en italiques par nous.

[162] V.s. pp. 56 sqq.

[163] SC 170, no 3.

[164] SC 172. L'expression est d'Uexkull. Merleau-Ponty l'a trouvée chez Buytendijk (cf. *l.c.*, n. 1.).

[165] SC 132. En se référant au livre de J. Chevalier, *L'Habitude* (Paris, 1929), Merleau-Ponty fait observer que «l'organiste n'inspecte pas l'orgue pièce par pièce; il 'reconnaît' dans l'espace où joueront ses mains et ses pieds des secteurs, des directions repères, des courbes de mouvement correspondant, non pas à des ensembles de notes définis, mais à des valeurs expressives. L'ajustement des excitations motrices aux excitations visuelles se fait par leur participation commune à certaines essences musicales (*l.c.*)». La valeur expressive des mouvements (et des signes musicaux) est cette participation, mais les essences musicales auxquelles ils participent ne sont envisagées que comme des structures.

[166] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

univers que l'univers sonore qui posséderait les mêmes caractéristiques structurales que celui -ci,de sorte que les deux significations possibles auraient en commun «les mêmes propriétés structurales».[167] La signification est donc identique au rapport entre des structures, ce rapport a lui-même un caractère structural, et même l'univers des sons n'entre en considération qu'en tant que structure. Ceci est confirmé par l'exemple suivant:

Entre les ensembles nécessaires pour jouer un morceau sur deux orgues différents, il doit y avoir une correspondance structurale, de même que les équations d'une théorie physique peuvent être exprimées dans le language d'une autre théorie. Cette structure de structures qui, abstraction faite des rythmes (ils restent évidemment les mêmes pour un même morceau sur tous les instruments), établit un rapport intrinsèque entre des mouvements qui ne sont pas superposables, c'est la signification musicale du morceau.[168]

Cette conception purement structurale de la signification musicale vise à faire comprendre les aptitudes de l'organisme vivant:

Ainsi les *aptitudes* véritables exigent que le «stimulus» devienne efficace par ses propriétés internes de structure, par sa signification immanente, et que la réponse symbolise avec lui.[169]

Le sens ou la signification vitale, comme la signification musicale, paraissent se réduire à une structure de structures qui se symbolisent mutuellement. Et comment en serait-il autrement, tant qu'il s'agit d'une étude purement externe? Les unités de signification qu'une conscience voit se déployer *devant elle*, ne sauraient être que des structures, et la pensée du spectateur qui est et reste vraiment étranger, ne peut être qu'une pensée purement structurale.[170]

[167] SC 133.
[168] *L.c.*
[169] SC 133, cf. SC 140.
[170] La pensée de Goldstein lui-même semble souvent tendre vers une sorte de structuralisme avant la lettre. Ainsi l'organisme n'est-il «lui-même» qu'au moment où il apparaît comme un *être en ordre*, bien ajusté au monde environnant, valorisant adéquatement ses excitations. A d'autres moments, il apparaît comme un *être en désordre*, valorisant ses excitations d'une manière inadéquate. L'idée-image de l'organisme est formée à partir des premiers moments et c'est vers ces situations à comportement privilégié que tend continuellement l'organisme ébranlé et modifié par le monde extérieur. L'actualisation de l'organisme et de son monde n'est donc envisagée que comme une mise en ordre, comme une double structuration dont les deux faces sont dans un rapport d'adéquation. L'image originelle (*Urbild*) de l'organisme, que Goldstein compare avec «cette 'plante originelle' (*Urpflanze*) que Goethe a proposée à une vision intuitive et idéale comme l'origine de la différenciation des plantes en multiples individus (*o.c.*, p. 348)», ne s'apparente-t-elle pas à la structure de l'esprit-objet, dont les recherches structuralistes contemporaines nous fournissent des images partielles?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Merleau-Ponty a certainement envisagé la possibilité d'une telle pensée, et tout nous porte à croire qu'il en a subi l'attrait. Le chapitre III de *La structure du comportement*, dans lequel l'auteur s'efforce de comprendre la notion de «forme» elle-même,[171] est en effet encadré par deux passages où est indiqué, de façon très positive, comment la notion de forme permettrait d'intégrer, sans les confondre, le «champ physique», le «champ physiologique» et le «champ psychique».[172]

Au début du chapitre nous lisons:

> Applicable également aux trois champs qui viennent d'être définis, elle [la notion de forme] les intégrerait comme trois types de structures en dépassant les antinomies du matérialisme et du spiritualisme, du matérialisme et du vitalisme.[173]

A la fin du chapitre l'auteur affirme que la notion de structure ou de forme permet en effet de concevoir le «physique», le «vital» et le «psychique», non pas comme trois substances ou «puissances d'être», mais comme trois dialectiques dont la seconde et la troisième constituent une nouvelle «structuration» de la dialectique précédente.[174]

Merleau-Ponty trouve une ébauche de cette «pensée purement structurale»[175] dans quelques textes de Koffka et de Wertheimer. Ceux-ci montrent qu'il est permis d'appliquer les notions d'ordre, de valeur et de signification dans la connaissance physique: le tout d'un système physique, et le monde même, «dans ceux de ses secteurs qui réalisent une structure», se manifeste comme la «raison d'être» des événements locaux, dont la valeur et la signification consistent justement dans la fonction qu'ils remplissent à l'égard de la structure totale.[176] Il paraît bien que, pour faire de ces notions (ordre, valeur, signification) «des catégories universellement applicables»,[177] on doit les définir uniquement en termes de struc-

[171] SC 138.
[172] SC 141.
[173] *L.c.*
[174] SC199.
[175] SC 142.
[176] Merleau-Ponty se réfère à Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York, 1935, pp. 10–20, et à Wertheimer, «Uber Gestalttheorie», *Symposion*, I, pp. 1-24. Dans le dernier texte, le monde est comparé à une symphonie. Une voie de le connaître est alors la suivante: «Si quelqu'un connaissait un fragment de la symphonie et la loi de construction du tout il pourrait en dériver les mêmes prévisions [que celles rendues possibles par une étude synchronique et diachronique exhaustive] et il trouverait de plus dans le tout la raison d'être de chaque événement local (SC 142).»
[177] SC 141.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ture. Mais est-ce que cet usage permissible épuise le sens qu'elles ont dans l'ordre vital et dans l'ordre humain?

Dans ces deux ordres apparaît un comportement proprement dit, tandis que dans l'ordre physique on ne peut parler de «comportement» que par métaphore.[178] Toutefois, tant que l'on ne voit dans le comportement vital et humain qu'«une mélodie cinétique douée d'un sens», ce sens semble se réduire à l'articulation interne des mouvements, c'est-à-dire à leur structure.[179] La différence entre les trois ordres serait, dans ce cas, purement structurale:

> En effet, dans la mesure où une philosophie de la structure maintient le caractère original des trois ordres et admet que quantité, ordre et signification, présents dans tout l'univers des formes, sont cependant des caractères «dominants» respectivement dans la matière, la vie et l'esprit, c'est par une différence structurale encore qu'on doit rendre compte de leur distinction. En d'autres termes, matière, vie et esprit doivent participer inégalement à la nature de la forme, représenter différents degrés d'intégration et constituer enfin une hiérarchie où l'individualité se réalise toujours davantage.[180]

Une telle conception ferait échec, – et c'est bien, pour Merleau-Ponty, un point en sa faveur, – à toute tentative de trouver «une chaîne continue d'actions physiques» entre les stimuli et les réactions: «Le comportement devrait être médiatisé par les relations physiologiques et psychiques».[181] Cette exigence de médiatisation n'est pas condamnable; la critique porte uniquement sur l'habitude qu'ont les psychologues de voir «dans le comportement un événement du monde, intercalé entre des événements antérieurs et des événements ultérieurs, réellement contenu dans un secteur de l'espace et dans un segment du temps», car une telle conception oblige à comprendre la médiatisation vitale et spirituelle comme «passage d'un plan de réalité à un autre». L'on revient ainsi à une philosophie des substances, où la vie et l'esprit sont conçues comme des «forces réelles», comme des «causes motrices» qui s'ajoutent aux «déterminants physiques insuffisants».[182]

Dans cette perspective, où renaissent les problèmes de l'ancien spiritualisme, l'intégration des trois ordres, qu'on avait espérée

[178] SC 2, n. 2, (cité p. 41 n. 23), cf. 173. Le terme est employé ainsi deux fois à la page 168.
[179] SC 140.
[180] SC 143.
[181] *L.c.*
[182] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la notion de structure, n'est pas obtenue. Koffka et la plupart des psychologues de la forme empruntent une autre voie: en insistant sur le fait qu'on trouve déjà des structures dans le monde physique, ils tentent de dériver de celles-ci les autres formes, physiologiques et psychiques.[183] Si, en faisant cela, l'on s'en tient à une philosophie de la forme «qui s'interdit les distinctions matérielles»,[184] l'«intégration» visée est en fait une réduction de toutes les formes aux formes physiques:

S'il n'y a plus de différences de structure entre le physique, le physiologique et la physique, il n'y a plus aucune différence... cet «isomorphisme» dans une philosophie de la forme est une identité.[185]

Pour éviter, dans une pensée purement structurale, cette réduction, il faut, au lieu de donner le primat ontologique au monde physique, reconnaître l'égalité de droit entre les trois sortes de formes, c'est-à-dire nier entre elles tout rapport de causalité.[186]

Dans une philosophie qui renoncerait vraiment à la notion de substance, il ne saurait y avoir qu'un univers, qui serait l'univers des formes: entre les différentes sortes de formes investies de droits égaux, entre les relations physiques et les relations impliquées dans la description du comportement, il ne saurait être question de supposer aucun rapport de dérivation ou de causalité, ni donc d'exiger des modèles physiques qui servent à porter dans l'être les formes physiologiques ou psychiques.[187]

Seule l'égalité de droit permet donc de sauvegarder l'originalité, les différences, la hiérarchie des trois ordres.

Ce n'est donc pas la tentive d'une pensée purement structurale qui est condamnée ici, mais la conception du monde physique comme un être qui embrasse toutes choses et dans lequel on voudrait insérer le comportement vital et humain.[188] Mais s'il n'y a

[183] Cf. SC 144.

[184] SC 146.

[185] SC 146–7.

[186] Il s'agit d'une conception de la causalité qui prétendrait *expliquer exhaustivement* les phénomènes d'un ordre par l'action causale d'un autre ordre: «On place le corps humain au milieu d'un monde physique qui serait 'cause' de ses réactions, – sans s'interroger sur le sens qui est donné ici au mot cause, et en dépit de ce que la Gestalttheorie a fait justement pour montrer qu'aucune forme n'a sa cause suffisante hors de soi (SC 144).»

[187] SC 144.

[188] Cf. SC 147. Dr John F. Bannan semble avoir mal compris la véritable visée de la critique, quand il écrit: «Merleau-Ponty notes... that historically the elaboration of the notion of form has not terminated in the priority of the phenomena but has tended to one of two forms of objectivism. The first and rarer of the two is a philosophy of form that demands the distinctions among levels be secured by a sharp structural

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aucune critique directe de la pensée structurale, certains textes semblent bien indiquer qu'elle est déjà, dans une certaine mesure, dépassée.

Ainsi le biologiste qui, à l'allure générale de sa conduite, reconnaît que l'animal est «fatigué»,[189] paraît dépasser le point de vue d'un spectateur purement étranger. Dire que «la science de la vie ne peut se construire qu'avec des notions faites sur mesure et empruntées à notre expérience du vivant»,[190] semble bien impliquer l'usage de l'expérience que j'ai de moi-même comme vivant. Ceci est d'ailleurs confirmé immédiatement après: «On remarquera par exemple que les mouvements d'extension sont particulièrement fréquents à l'égard des objets auxquels *nous* ne prêtons pas attention».[191] A plusieures reprises, l'expérience du dedans s'infiltre dans la pensée du spectateur étranger: le mot «je» apparaît,[192] «le sujet», dans une description des mouvements du «corps propre», c'est aussi moi-même.[193]

Sans cette expérience du dedans, la biologie serait réduite à une certaine stérilité, car cette expérience soustend notre reconnaissance des «essences animales» comme «l'acte de marcher vers un but, de prendre, de manger une proie, de sauter ou de contourner un obstacle».[194] Ceci ne doit pas nous ramener à une théorie de la projection qui, en réduisant l'expérience extérieure, la fait interpréter à partir d'une expérience intérieure, isolée elle aussi.

> Toute théorie de la «projection», qu'elle soit empiriste ou intellectualiste, suppose ce qu'elle voudrait expliquer, puisque nous ne pourrions projeter nos sentiments dans le comportement visible d'un animal, si quelque chose dans ce comportement même ne nous suggérerait l'inférence.[195]

Mais s'il est vrai que le sens ou la valeur expressive d'un geste n'est pas fondé nécessairement dans la ressemblance de nos gestes et des gestes observés chez l'animal ou chez l'homme,[196] ce geste

differenciation. Such differentiation (Merleau-Ponty does not cite a proponent, but it is probably Cassirer) would restore the antinomies of materialism and mentalism that the notion of form should overcome.» *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967, p. 43.

189 Cf. SC 171, n. 1.
190 SC 161, cf. 112.
191 *L.c.* Nos italiques.
192 SC 159.
193 Cf. SC 160.
194 SC 170.
195 SC 169, v.s. p. 55.
196 Cf. SC 169.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

resterait une donnée opaque s'il ne rencontrait pas en nous des affinités, des potentialités impliquées dans l'expérience de notre propre corps:

> L'organisme se distingue... des systèmes de la physique moderne parce que les unités de comportement indivisibles restent en physique des données opaques, tandis que dans la biologie elles deviennent le moyen d'un nouveau genre d'intellection: on rattache de proche à proche les particularités d'un organisme individuel à sa capacité d'action et la structure du corps est chez l'homme l'expression du caractère.[197]

Le biologiste est comparé à l'enfant qui comprend des mimiques «qu'il n'a jamais exécutées et auxquelles son expérience propre ne peut donc fournir aucun contenu»,[198] comparaison qui montre bien que le biologiste dépasse le point de vue typiquement «adulte» du spectateur étranger.

L'unité de signification, qui est celle des organismes, n'est donc pas entièrement réductible aux rapports structuraux qui existent entre les structures particulières et la structure totale du comportement; le sens ou la signification vitale ne s'identifie pas sans reste avec une structure de structures. Le lien de signification qui relie les faits biologiques entre eux n'est pas contemplé du dehors par le biologiste: avec l'expérience qu'il a de lui-même comme vivant, il s'y trouve impliqué, et sa perception de l'organisme vivant n'est pas celle d'un spectateur vraiment étranger, mais de quelqu'un qui sait «goûter» ce qu'il voit.[199]

4. La notion de conscience (I)

Il va de soi que ce dépassement du point de vue purement extérieur s'accentue quand on passe d'une étude des structures vitales à celle de l'ordre humain. Certes, les notions de structure et de structuration jouent un rôle très important dans cette étude, et l'auteur affirme explicitement vouloir continuer sa description

[197] SC 168.

[198] SC 169. Il s'agit d'un contenu *déjà* donné, formé.

[199] Ce «goûter», cette reprise du sens, n'est pas secondaire ou dérivée; en biologie, comme dans la critique d'une oeuvre littéraire, comprendre et goûter sont une seule et même opération qui, même si elle se fonde sur une analyse structurale, ne s'y réduit pas (cf. Mikel Dufrenne, «Structure et sens», dans *Revue d'esthétique*, nouvelle série, 1967, pp. 9–10). Ce qui reste irréductible à l'approche structuraliste, c'est la compréhension «du dedans», essentiellement différente aussi bien de l'observation du dehors que de l'intellection d'une conscience définie par la transparence à elle-même (v.i.).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du point de vue du spectateur étranger.[200] Mais la description en première personne se fait plus fréquente,[201] et ce mouvement vers une étude «du dedans» est tout naturellement stimulé par la description de la perception commençante de l'enfant,[202] moins étranger à nous que l'animal.

Plutôt que dans la description du comportement humain comme troisième dialectique, essentiellement différente de la dialectique physique et de la dialectique vitale,[203] l'essentiel du passage en question se trouve dans la refonte de la notion de conscience.[204] Il s'agira d'ouvrir le concept de conscience sans le détruire,[205] de façon à rendre possible une «communication intérieure» entre l'idée de la conscience et celle de l'action.[206] Cette communication restera impossible tant que «la conscience est définie par la possession d'un objet de pensée ou par la transparence à elle-même, l'action par une série d'événements extérieurs entre eux».[207]

Il est évident que le comportement des animaux ne révèle pas en eux une «conscience pure, la *cogitatio*, et pourtant ils ne sont pas non plus «des automates sans intérieur»,[208] ils ne sont qu'un «creux» dans l'être, non pas un «trou».[209] La notion traditionnelle de «conscience», définie comme «un être dont toute l'essence est de connaître»,[210] se trouve ainsi mise en question. C'est dans ce sens que «la structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience...».[211] Mais cette mise en question devient beaucoup plus radicale quand je m'aperçois, non seulement du fait que «le comportement n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience», mais aussi de cet autre fait que, «comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience».[212]

[200] Cf. SC 175, 199.
[201] Cf. SC 177, 178, 179, 181, 185, 187, 188, n.1, 189.
[202] SC 180 sqq.
[203] Cf. SC 199. Nous avons résumé cette description pp. 43 sqq.
[204] SC 183. Cf. SC 175, 177, 179, 186, 187.
[205] Cf. *Signes*, p. 174.
[206] Cf. SC 177.
[207] SC 177, 178.
[208] SC 137.
[209] Cf. SC 136–137.
[210] SC 136.
[211] SC 138; v.s. pp. 41 sq, 48.
[212] *L.c.*, cf. 137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La conscience déjà impliquée dans l'étude des structures physiques et dans celle des structures du comportement vital, comment la concevoir? Dans l'étude de l'ordre humain, cette conscience va se révéler à la fois dans le comportement humain que j'observe du dehors et dans ma propre activité d'observation et de compréhension.

Pour le spectateur étranger, «la conscience n'est d'abord que la projection dans le monde d'un nouveau 'milieu'...», la projection de nouvelles structures.[213] Nous rencontrons ainsi une «conscience agissante», décrite par Bergson quand il parle de «mélodies cinétiques».[214] Mais cette conscience structurée par des intentions pratiques est vite ramenée à la conscience *de* ce que Bergson appelle «mouvements naissants»,[215] et la conscience est devenue de nouveau une «activité pure, sans structure, sans nature».[216] Ainsi l'action et la perception elle-même, en tant que révélation des existences individuelles, sont «rejetées de la conscience».[217]

Le remède proposé par Merleau-Ponty est le suivant: «Cesser de définir la conscience par la connaissance de soi, introduire la notion d'une vie de la conscience qui déborde sa connaissance expresse d'elle-même..., décrire les structures d'action et de connaissance dans lesquelles elle s'engage».[218] Comme l'animal perçoit selon des formes prescrites par l'instinct, ainsi le contenu de la perception humaine est tributaire de la structure de l'action humaine. Ce qu'il s'agit de comprendre c'est *notre* perception de fait, et cela n'est pas possible en mettant ensemble des abstractions.

Il n'y a pas d'une part ces forces impersonnelles,[219] d'autre part une mosaïque de sensations qu'elles transformeraient, il y a des unités mélodiques, des ensembles significatifs vécus d'une manière indivise comme pôles d'action et noyaux de connaissance.[220]

[213] SC 175.
[214] SC 176, cf. 140.
[215] SC 176, v.s. pp. 9 et 11.
[216] SC 177.
[217] *L.c.*
[218] SC 178.
[219] Ce sont «les besoins, les tendances, les actes d'attention spontanée... qu'on est obligé d'introduire pour reconstituer à partir des qualités pures le syncrétisme primitif...» C'est seulement le mythe d'une mosaïque de sensations préconscientes comme point de départ d'une telle reconstruction qui rend indispensable l'hypothèse de telles «facultés» (cf. SC 178, 179).
[220] SC 179.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ici l'appel à l'expérience vécue du sujet que je suis est très explicite, et la description ne se fait plus exclusivement du point de vue du spectateur étranger. Toutefois, c'est par la notion de «structure» que l'opposition entre action et conscience est médiatisée: «La perception est un moment de la dialectique vivante du sujet concret, participe à sa structure totale...».[221] Parler de la structure de l'action, c'est indiquer cette structure totale de comportement humain, dont la perception, et donc la conscience en tant que perceptive, est un moment. Pour découvrir la structure de la conscience, du moins dans certains de ses moments, il faut partir des caractères descriptifs de la perception, et notamment de la perception commençante ou de la vie primitive de la conscience.

Dans cette perception, ce qui est donné avant les couleurs, les lignes, etc., c'est la signification humaine, le visage ou le geste comme expression humaine. Même dans *notre* perception adulte cette priorité est, jusqu'à un certain point, sauvegardée.[222] En plus, nous gardons la possibilité de nous rappeler certains aspects de *notre* perception enfantine. La nature en soi, avec ses objets et ses qualités bien définis, n'est pas le monde originaire de la perception. Ce monde est composé par les comportements humains, par les objets d'usage créés par l'homme et par les objets naturels que la perception commençante vise à travers les objets d'usage que sont les mots.[223] Les objets primitifs de la perception sont, «plutôt que connus comme des objets vrais, vécus comme des réalités»,[224] appelant certaines modes d'action, comme les secteurs du terrain de football pour le joueur en action.

> Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanant de ses intentions pratiques; le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du «but» aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. Il ne suffit 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'action.[225]

La perception commençante nous révèle certaines structures de la conscience, comme «l'autre», l'objet d'usage, le langage qui

[221] *L.c.*, v.s. p. 57.
[222] Cf. SC 181.
[223] Cf. SC 181, 182.
[224] SC 182.
[225] SC 183.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont comme des *a priori* dans le sens de «ce qui ne peut être conçu partie par partie et doit être pensé d'un seul coup comme une essence indécomposable».[226] Ces structures, nous les rencontrons à peu près à l'état pur dans la perception enfantine, et cette priorité génétique révèle une priorité transcendantale,[227] – ce qui constitue la valeur particulière d'une psychologie de l'enfant. Mais elles se retrouvent dans la perception adulte, *mienne*:

... d'emblée les phénomènes sonores, – que je parle ou qu'un autre parle, – seront insérés dans la structure expression-exprimé, le visage, que je touche le mien ou que je voie celui d'un autre, dans la structure alter-ego.[228]

Il faut donc décrire l'émergence de ces structures ou de ces significations indécomposables «*dans le moment même de l'expérience*, qu'elle soit précoce ou tardive, interne ou externe, motrice ou sensorielle...».[229]

En vertu de ces structures qui sont des «*a priori* matériels»,[230] des «secteurs d'expérience irréductibles les uns aux autres»,[231] l'idée de la conscience se trouve élargie: à côté de la représentation ou du jugement il faut reconnaître d'autres intentions, d'autres manières pour la conscience de viser son objet qui, elles aussi, font essentiellement partie *de la vie ou de la structure de la conscience*, de *notre* conscience.

La conscience est plutôt un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues.[232]

Cette idée élargie de la conscience communique avec une idée, élargie elle aussi, de l'action humaine, qui n'est pas simplement une autre solution aux problèmes résolus dans l'action vitale par l'instinct,[233] mais une «mélodie orientée» animée par des intentions pratiques qui lui confèrent *une structure intérieure*, un sens immanent, totalement absent de l'action vitale de l'animal.[234]

[226] SC 185.
[227] Cf. SC 179 n. 1.
[228] SC 185.
[229] *L.c.* Nos italiques.
[230] SC 186, avec une référence à Scheler.
[231] *L.c.*
[232] SC 187.
[233] Cf. SC 188. Merleau-Ponty se réfère à Bergson qui paraît avoir méconnu le caractère propre de l'action et de la vie humaines (cf. SC 176, 178).
[234] Cf. SC 188. En découvrant les structures de *mon* action et de *ma* conscience, je dépasse en fait le point de vue du spectateur étranger et je tends à élargir la notion même de «structure» (il s'agit de structures vécues du dedans, v.i. p. 97), mais ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi une première étape de la grande critique de l'extériorité, à laquelle procède Merleau-Ponty, vient de s'achever: l'action n'est pas une série d'événements extérieurs des uns aux autres,[235] la conscience n'est pas pure intériorité, tout à fait hors de la nature qui, elle, ne serait qu'extériorité et juxtaposition;[236] la réussite paraît tellement complète que la position du spectateur étranger lui-même semble compromise et qu'on peut se demander, si la notion de conscience, en s'élargissant «par en bas», ne s'est pas fatalement rétrécie «par en haut». Certes, au delà de la conscience vécue, la dialectique humaine révèle, même à l'observateur du dehors,[237] une connaissance de la «chose» même et de l'intention (ou du sens) pour elle-même.[238] Là encore une extériorité reste à être surmontée:

> ... on ne pourra pas juxtaposer purement et simplement d'une part la vie de la conscience hors de soi que nous avons décrite plus haut, d'autre part la conscience de soi et d'un univers à laquelle nous parvenons maintenant – en termes hégéliens: la conscience en soi et la conscience en et pour soi. Le problème de la perception est tout entier dans cette dualité.[239]

Mais est-ce que cette conscience en et pour soi est vraiment réalisable? S'il est vrai que «la connaissance d'un univers [est] déjà préfigurée dans la perception vécue, *comme* la négation de tous les milieux l'est dans le travail qui les crée»,[240] elle ne sera jamais réalisée effectivement en elle-même, mais elle n'est que *capacité* de dépassement de chaque point de vue particulier.

Pour le moment, cette question est laissée en suspens,[241] et Merleau-Ponty poursuit sa critique de l'extériorité en dénonçant ce qu'il appelle «l'abus de la pensée causale» et en reprenant sa critique de la philosophie des substances, déjà amorcée dans l'introduction au troisième chapitre de *La structure du comportement.*[242]

Il s'agit de montrer que le rapport de la dialectique vitale avec

dépassement et cet élargissement restent précaires (v.i. pp. 73 sqq), tant que le point de vue d'une étude «du dedans» ne sera pas assumé explicitement.

235 Cf. SC 178.
236 Cf. SC 1.
237 «Ce mouvement est déjà visible...» SC 189.
238 V.s. p. 43.
239 SC 191.
240 *L.c.* Nos italiques.
241 V.i. pp. 87 sqq, 126 sq., 165.
242 Cf. SC 143–147 et *supra* pp. 64 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la dialectique proprement humaine, n'est ni un rapport de causalité, ni un rapport entre des «puissances d'être» ou des substances, et c'est encore la notion de structure qui doit permettre de concevoir l'homme autrement que par ces rapports d'extériorité. Mais, avec la disparition de la description en première personne, l'extériorité du point de vue semble retrouvée et l'étude se poursuit sous le signe du spectateur étranger.

Merleau-Ponty reprend la critique de la pensée causale de Freud par Politzer,[243] en insistant, avec celui-ci, sur l'importance de l'attitude d'ensemble de la conscience qui, par un refus d'intégration et de responsabilité, isole certains fragments de conduite du flux général de la conscience.[244] Mais au lieu de concevoir ces fragments comme des choses cachées produisant leurs effets à la surface, dans les rêves et dans le comportement, ils sont «pour l'analyste le moyen de comprendre un montage ou une attitude présents».[245] En remplaçant, avec Goldstein,[246] le langage énergétique de Freud par un langage structural, l'extériorité causale est réduite à une structuration insuffisante:

> Il faudrait considérer le développement, non pas comme la fixation d'une force donnée sur des objets donnés aussi hors d'elle, mais comme une structuration (Gestaltung, Neugestaltung) progressive et discontinue du comportement.[247]
> La possibilité de construire une explication causale de la conduite est exactement proportionnelle à l'insuffisance des structurations accomplies par le sujet.[248]

La structuration échoue quand toute la vie reste prise dans l'univers de la biologie, même si, dans certains cas, le sujet dit et pense être devenu adulte, homme. Chercher à «faire des actes significatifs»[249] n'est donner à sa vie qu'une «signification d'emprunt».

[243] Cf. SC 192–193. *La Critique des fondements de la psychologie* (v.s. p. 8) est abondamment cité.

[244] Cf. SC 193 et Politzer, *o.c.*, p. 130.

[245] Cf. SC *l. c.*, et Politzer, *o.c.*, p. 193.

[246] *Der Aufbau des Organismus*, op. 213 sqq.

[247] SC 192, avec une référence à Goldstein, *l.c.*

[248] SC 194. Il reste à comprendre *comment*, dans le cas d'une structuration insuffisante, certains fragments de conduites, certaines dialectiques, peuvent être isolés et acquérir, à l'intérieur de la vie totale de la conscience, une stabilité et une rigidité qui en empêchent l'intégration. Nous verrons Merleau-Ponty revenir plus loin au problème de l'«inertie» de ces structures, qui donne à la pensée causale «une justification apparente.» (SC 192–193, cf. 226 et *infra* p. 100.)

[249] Référence à l'attitude des séminaristes dans *Le rouge et le noir* de Stendhal.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au lieu de telles transformations, – en parole ou dans des actes qui ne sont que des pseudo-solutions, et avec lesquels «l'être de l'homme» ne coïncide pas, – il faut une transformation réelle pour que naisse l'homme adulte, authentique. Les actes d'un tel homme, par exemple un amour vrai, ne sont plus explicables en termes de forces motrices et par le truchement des mécanismes freudiens; ils ont «leur sens propre et leurs lois intérieures».[250]

Mais ces actes, que l'on est en droit d'appeler «spirituels», ne sauraient être superposés à la vie biologique et à la vie «psychologique»:

Un homme normal n'est pas un corps porteur de certains instincts autonomes, joint à une «vie psychologique» définie par certains processus caractéristiques, – plaisir et douleur, émotion, association des idées, – et surmonté d'un esprit qui déploierait ses actes propres sur cette infrastructure.[251]

Une attitude isolante, qui prend le corps partie par partie et moment par moment, peut toujours découvrir, même chez l'homme normal, des processus somatiques qui paraissent ne relever que de l'ordre vital. Mais ce n'est qu'en pathologie que ces processus se distinguent réellement, et dans la vie de l'homme normal, ils sont intégrés dans un comportement total qui leur donne une signification nouvelle, proprement humaine.

On ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine, et le corps chez le sujet normal, à condition qu'on ne le détache pas des cycles spatio-temporels de conduite dont il est porteur, n'est pas distinct du psychisme.[252]

S'il n'y a pas un rapport d'extériorité radicale entre le corps et le psychisme, il n'y en a pas non plus entre ceux-ci et l'esprit. Ici, Merleau-Ponty reprend une critique de Scheler par Cassirer, telle que Goldstein l'avait déjà reprise et développée: l'«opposition fonctionnelle» entre l'esprit et la vie ou l'esprit et le psychisme ne saurait être transformée en «opposition substantielle».[253]

L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal

[250] Cf. SC 194, 195.
[251] SC 195.
[252] SC 195–196.
[253] L'article de Cassirer, d'ou viennent ces termes, est cité par Goldstein. (*o.c.*, p. 297; cf. SC 196.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raisonnable. L'apparaition de la raison et de l'esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi.[254]

Et l'esprit lui-même, conçu comme transformation réelle et non pas idéelle, c'est-à-dire seulement en paroles ou au niveau des «idées transcendantes»,[255] est essentiellement cette structuration nouvelle de la dialectique humaine liée aux situations concrètes de la vie:

On n'agit pas avec l'esprit seul. L'esprit n'est rien ou c'est une transformation réelle et non pas idéelle de l'homme. Parce qu'il n'est pas une nouvelle sorte d'être, mais une nouvelle forme d'unité, il ne peut reposer en lui-même.[256]

La conclusion semble bien s'imposer, mais il convient de souligner fortement *de quel point de vue* elle est évidente. Elle l'est du point de vue d'où tout le comportement apparaît nécessairement comme structure et structuration de structures, c'est-à-dire du point de vue du spectateur étranger. Pour lui, l'ordre humain est bien «conscience» ou «esprit», mais il s'agit toujours d'une réalité apparaissant *devant* une conscience, perceptive ou conceptualisante, qui se tient elle-même *en dehors* de cette réalité.

Dans ce chapitre, Merleau-Ponty a voulu pratiquer une saisie «du dehors»,[257] du même genre que celle décrite par P. Guillaume dans son article *L'objectivité en psychologie*.[258] Il y a, en psychologie, une objectivité qui n'est ni celle qui réduit le comportement humain à la «vie intérieure» des «faits de conscience», ni celle d'une psychologie «sans conscience» pour laquelle il n'y a qu'un «monde extérieur» de choses en soi liées par des liens de causalité: au delà de cette fausse alternative du «réalisme mentaliste» et du «réalisme matérialiste», il y a «une analyse et une définition objectives de la perception, de l'intelligence, de l'émotion comme structures de conduite».[259] Une telle psychologie objective n'a pas à s'interdire l'utilisation de l'introspection; celle-ci est foncièrement homogène à l'observation extérieure, car l'introspection, comme méthode en psychologie, est nécessairement communication et donc interprétation traduite en paroles, et la conscience que nous prenons

[254] SC 196.
[255] SC 195, v.i. p. 122.
[256] SC 196, v.i. p. 76.
[257] Cf. SC 198.
[258] Dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, nov.–dec. 1932, p. 700 sqq.
[259] SC 198. Pour ce qui précède, cf. SC 196, 197.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par elle de la réalité humaine est encore, et essentiellement, la conscience du spectateur.[260]

L'objet que visent ensemble l'observation extériéure et l'introspection est donc une structure ou une signification qui est atteinte ici et la à travers des matériaux différents. Il n'y a lieu ni de nier l'introspection, ni d'en faire le moyen d'accès privilégié à un monde de faits psychiques. Elle est l'une des perspectives possibles sur la structure et le sens immanent de la conduite qui est la seule «réalité» psychique.[261]

Encore une conclusion qui s'impose aussi longtemps que l'on s'en tient au point de vue du spectateur étranger: pour lui, il ne saurait y avoir que des structures, et le sens se réduit nécessairement à une structure de structures. Mais Merleau-Ponty indique lui-même dans la conclusion du chapitre III qu'il s'agit là d'un point de vue artificiellement limité:

Nous avons, dans les précédents chapitres, considéré la naissance d'un comportement dans le monde physique et dans un organisme, c'est-à-dire que nous avons feint de ne rien savoir de l'homme par réflexion et que nous nous sommes bornés à développer ce qui était impliqué dans la *représentation* scientifique de son comportement.[262]

Ce qui était naturellement impliqué dans cette *représentation*, – et déjà dans celle des formes physiques et des structures vitales, – c'était *la conscience du spectateur étranger*:

... ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet *devant* la conscience.[263]

En raison justement de cette implication, – fondant le caractère noématique ou d'«idéalité» des formes physiques, vitales et psychiques, – tout rapport d'extériorité ou de superposition entre ces formes, comme entre des causes efficientes substantielles, devenait impensable, et chacun des trois ordres «devrait[264] être

[260] «... ce qu'elle nous donne, dès qu'elle se communique, ce n'est pas l'expérience vécue elle-même, mais un compte rendu où le langage joue le rôle d'un dressage général, acquis une fois pour toutes, et qui ne diffère pas essentiellement des dressages de circonstance employés par la méthode objective (SC 198).» On se demande si le langage joue nécessairement un rôle si «extériorisant». Dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty semble le penser: «L'acte de la parole exprime qu'il [l'homme] cesse d'adhérer immédiatement au milieu, *l'élève à la condition de spectacle* et en prend possession mentalement par la connaissance proprement dite.» (SC 188; nos italiques.)

[261] SC 198.

[262] SC 199. Nos italiques.

[263] *L.c.* Nos italiques.

[264] En employant le futur conditionnel, Merleau-Ponty pense probablement à sa

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conçu comme une reprise et une nouvelle structuration du précédent».[265] Ainsi l'ordre supérieur, tout en n'étant plus concevable comme un pur produit d'un ordre inférieur, ne pouvait être pensé que comme structurant celui-ci et, dans ce sens, «fondé» sur lui. Ceci laisse entrevoir une certaine solution du problème classique des relations entre l'âme et le corps; solution qu'il s'agira d'élaborer en la confrontant aux solutions classiques.

Ce qui rendra cette confrontation particulièrement difficile à comprendre, c'est-qu'il faudra étudier, outre «le rapport entre la conscience comme milieu universel et la conscience enracinée dans les dialectiques subordonnées»,[266] la signification exacte de ces termes mêmes: Cette conscience enracinée, est-ce la conscience comme «un type particulier de comportement» vu du dehors? Ou est-ce aussi la conscience de celui qui décrit ce comportement? Cette dernière conscience, est-ce la conscience du spectateur étranger ou non? La conscience comme milieu universel, comme «lieu des idées»,[267] est-ce la conscience du spectateur, lieu de ses représentations et de ses concepts? Ou est-ce la conscience perceptive vécue originairement, et dont la conscience du spectateur n'est qu'une forme particulière, peut-être même secondaire? L'étude des relations entre l'âme et le corps ne saurait se faire de façon valable sans que soit éclairci *le point de vue* de celui qui l'effectue. Merleau-Ponty en est conscient, mais pose une alternative qu'il faudra dépasser:

> Le point de vue du «spectateur étranger» doit-il être abandonné comme illégitime au profit d'une réflexion inconditionnée?[268]

critique de la théorie de la forme et de la pensée causale.

[265] *L.c.*

[266] SC 199.

[267] *L.c.*

[268] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE III

ENTRE LA PENSEE NATUREE ET LA PENSEE NATURANTE

1. *La position du problème; l'hésitation de Descartes*

Les solutions classiques du problème des rapports entre l'âme et le corps sont abordées à travers la problématique de la perception qui se trouve à la jonction même de l'ordre de l'âme et de celui du corps. Mais avant de se tourner vers les solutions proposées par la pensée causale et par la réflexion transcendantale, Merleau-Ponty introduit une description directe de la perception vécue. Le but immédiat de ce premier paragraphe semble être de marquer la différence entre le «réalisme» de la conscience naïve et celui de la pensée causale, pensée dont il sera question par la suite, mais plus loin l'auteur sera amené à revenir aux évidences de cette conscience, et la méthode d'une description directe de l'expérience *telle que je la vis* sera appelée alors à prendre une importance capitale.

La description de la perception vécue a un caractère particulièrement paradoxal. S'il faut distinguer la «perception vécue» de la «perception parlée», cette distinction fait partie d'un effort d'expression et comment pouvons-nous exprimer la perception vécue sans en faire une perception parlée? Ce n'est qu'en parlant et en réfléchissant que nous pouvons décrire fidèlement le mode d'existence des objets «tels qu'ils nous apparaissent quand nous vivons en eux sans parole et sans réflexion».[1] Nous retrouvons ici la tension fondamentale entre expérience et expression, qui est une des caractéristiques principales de la pensée de Merleau-Ponty.[2] Au delà d'un dépassement des opinions du sens commun et de la

[1] SC 200.
[2] Cf. pp. 48, 187.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

manière dont il rend compte verbalement de la perception, il y a le langage du spectateur étranger[3] à dépasser. Mais l'expérience elle-même peut-elle s'exprimer? Merleau-Ponty semble l'indiquer quand il écrit:

Le bureau que je vois devant moi, et sur lequel j'écris, la pièce dans laquelle je me tiens et dont les murs au delà du champ sensible se referment autour de moi, le jardin, la rue, la ville, et enfin tout mon horizon spatial ne m'apparaissent pas, si je m'en tiens à ce que *dit* la conscience immédiate, comme des causes de la perception que j'en ai, qui imprimeraient en moi leur marque ou produiraient une image d'eux-mêmes par une action transitive.[4]

L'expression des phénomènes vécus («il me semble») s'oppose à une connaissance distante («je sais»), et, en deçà de l'intersubjectivité du «savoir», il y a une communication au niveau même du vécu («que je perçoive moi-même ou que je considère un autre sujet percevant»). La «multiplicité perspective» qui caractérise le comportement humain[5] se fonde sur le perspectivisme de la perception qui, même dans la conscience immédiate, n'est pas purement subi, mais «connu comme tel».[6] C'est ce perspectivisme qui est «l'indice existentiel» qu'il fallait trouver «dans l'aspect phénoménal du perçu».[7]

La perspective ne m'apparaît pas comme une déformation subjective des choses, mais au contraire comme une de leur propriété[s], peut-être leur propriété essentielle. C'est elle justement qui fait que le perçu possède en lui-même une richesse cachée et inépuisable, qu'il est une «chose».[8]

L'objet de la perception est un «en-soi-pour-moi»: j'atteins la chose même, «en personne», et non pas «quelque reproduction subjective», mais cette chose est «douée d'un intérieur que je n'aurai jamais fini à explorer»:

Ni cette tache métallique qui se déplace tandis que je tourne mon regard vers elle, ni même le solide géométrique et luisant qui émerge quand je la fixe, ni enfin l'ensemble des images perspectives que j'au pu en avoir ne *sont* le cendrier, n'épuisent le sens du «ceci» par lequel je le désigne; et pourtant c'est lui qui apparaît en eux tous.[9]

[3] V.s. p. 76, n. 260.
[4] SC 200. Nos italiques.
[5] SC 133 et 201.
[6] Cf. SC 201.
[7] SC 189.
[8] SC 201.
[9] SC 201–202.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La «multiplicité concordante» des perspectives perçues «s'organise d'elle même», elle ne suppose donc pas «un esprit en possession de son objet» qui opérerait, par un jugement explicite, leur synthèse. Il ne s'agit pas non plus d'une relation extérieure entre des «états de conscience», mais d'un rapport d'implication mutuelle entre les «profils» et la chose même et entre un aspect perspectif et les autres. Ce rapport original, irréductible à l'extériorité pure de l'empirisme et à l'intériorité pure de l'intellectualisme, est ce qui «fonde d'une manière spécifique une conscience de réalité»:[10]

Les «choses» dans l'expérience naïve sont évidentes commme *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; elles sont médiatisées par leurs aspects perspectifs, mais il ne s'agit pas d'une médiation logique, puisqu'elle nous introduit à leur réalité charnelle[11]; je saisis *dans* un aspect perspectif, dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende, Une transcendance pourtant ouverte à ma connaissance, c'est la définition même de la chose telle qu'elle est visée par la conscience naïve.[12]

Cette structure de la perception vécue, cette vie de la conscience dans les choses, – telle qu'elle s'exprime dans une description qui épouse l'expérience immédiate – laisse entrevoir un rapport entre l'âme et le corps qui ne coïncide pas avec l'une ou l'autre des solutions classiques. Elle nous révèle une *présence* du corps à l'âme et une *expression* de l'âme dans le corps qui ne doivent rien à la pensée causale, naturaliste: le corps humain n'y est pas une cause intermédiaire entre l'âme et les choses.

Puisque le corps lui-même n'est pas saisi comme une masse matérielle et inerte ou comme un instrument extérieur, mais comme l'enveloppe vivante de nos actions, leur principe n'a pas besoin d'être une force quasi-physique. Nos intentions trouvent dans des mouvements leur vêtement naturel ou leur incarnation et s'expriment en eux comme la chose s'exprime dans ses aspects perspectifs.[13]
Puisque l'âme reste coextensive à la nature, que le sujet percevant ne se saisit pas comme un microcosme où parviendraient médiatement les messages des événements extérieurs, et que son regard s'étend sur les choses mêmes, – agir sur elles n'est pas pour lui sortir de soi et provoquer dans un fragment d'étendue un déplacement local, c'est faire exploser dans le champ phénoménal une intention dans un cycle de gestes significatifs, ou

[10] Cf. SC 202.
[11] Le mot «charnel» traduit le terme husserlien «leibhaft». Cf. *Ideen I*, pp. 74 et 79; voir aussi *Signes*, p. 211. V.i. p. 181.
[12] SC 202.
[13] SC 203.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

souder aux choses dans lesquelles il vit les actions qu'elles sollicitent par une attraction comparable à celle du premier moteur immobile.[14]

Dans la conscience naïve, il n'y a ni distinctions substantielles, ni confusion; il n'y a que des secteurs différents d'un seul champ d'expérience, où chaque secteur communique avec les autres directement, on pourrait dire «magiquement».[15] La transcendance, et donc la distinction, ne s'opposent pas à cette unité, mais y appartiennent essentiellement:

Les choses sont des choses, c'est-à-dire transcendantes à l'égard de tout ce que je sais d'elles, accessibles à d'autres sujets percevants, mais justement visées comme telles, et comme telles moment indispensable de la dialectique vécue qui les embrasse.[16]

Mais l'expérience immédiate normale n'est pas la seule, et dans les maladies le corps résiste à la conscience, modifie le monde phénoménal, en supprime des parties, «fait écran entre nous et les choses».[17] Si la perception normale se prêtait difficilement à être pensée,[18] l'extériorité des choses, du corps et de la conscience percevante, – qui se manifeste en particulier dans la maladie, – semble permettre un dépassement de la description pure vers une véritable explication.

Au lieu des trois termes inséparables liés dans l'unité vivante d'une expérience, que révèle une *description* pure, on se trouve en présence de trois ordres d'événements de la nature, les événements organiques et ceux de la pensée qui *s'expliqueront* les uns par les autres. La perception résultera d'une action de la chose sur le corps et du corps sur l'âme.[19]

Pour restituer le fonctionnement normal, troublé dans la maladie, ou pour perfectionner ce fonctionnement par l'usage, par exemple, de «ces merveilleuses lunettes» dont parle Descartes dans *La Dioptrique*, il faut avoir appliqué une méthode d'analyse iso-

[14] SC 203–204.

[15] Cf. SC 204: «... mais encore faudrait-il comprendre la conscience magique comme elle se comprend elle-même, – non la reconstituer à partir de catégories ultérieures: le sujet ne vit pas dans un monde d'états de conscience ou de représentations d'où il croirait pouvoir par une sorte de miracle agir sur des choses extérieures ou les connaître. Il vit dans un univers d'expérience, dans un milieu neutre à l'égard des distinctions substantielles entre l'organisme, la pensée et l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps.» (Cf. CR 294, cité p. 14, et SC 236.)

[16] SC 204.

[17] SC 204.

[18] Cf. SC 202.

[19] SC 205.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lante qui, en dégageant telle fonction précise d'un organe, ou d'une partie d'un organe, rend possible la construction d'un instrument adapté au but recherché. Le corps est ainsi inséré dans un monde «reél» régi par des lois de la nature, comme celle de la réfraction des rayons. D'autre part, le phénomène des «pseudo-perceptions», auxquelles rien ne correspond dans le monde «réel» extérieur, semble imposer la disjonction entre le monde réel et les représentations intérieures que je contemple en moi-même,[20] causées uniquement par des événements se déroulant dans mon propre corps.

Comment concevoir cette action causale entre les choses, le corps et l'âme ou la pensée? Merleau-Ponty écarte la théorie des «espèces intentionnelles» sous la forme caricaturale de «toutes ces petites images voltigeantes par l'air», critiquée par Descartes,[21] et aussi sous sa forme plus authentique de «l'actualisation dans l'âme de quelque chose qui était en puissance dans un sensible extérieur».[22] Le Descartes du *Traité de l'homme*, de *La Dioptrique* et du *Traité des passions* combat la nécessité d'une reproduction, dans le corps, d'images, ressemblantes aux choses extérieures, que l'âme y trouverait, – sans vouloir et, au fond, sans pouvoir échapper à cette nécessité.[23]

[20] Cf. SC 205. Merleau-Ponty semble ici montrer une certaine inconséquence: Une fois la perception devient «un événement intérieur au corps» résultant de l'action des choses sur le corps; un peu plus loin, elle est la contemplation d'un «objet intérieur» par un sujet qui, justement, s'est retiré du corps devenu «une masse matérielle», pour «contempler en lui-même ses représentations». *L.c.*

[21] *La Dioptrique*, Discours premier, Adam et Tannery, VI, p. 85, cité SC 205.

[22] SC 206.

[23] «... il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusques à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons: tout de même qu'il ne sort rien des corps, que sent un aveugle, qui doive passer le long de son bâton jusques à sa main, et que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause de ces sentiments qu'il en a, n'est rien de semblable aux idées qu'il en conçoit.» (*La Dioptrique*, A.T. VI, p. 85.) «Il faut... prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'il ne font.» (*O.c.*, p. 112.) Il y a ,en effet, «les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient» et qui «peuvent exciter notre pensée» (*l.c.*). «Et si, pour ne nous éloigner que le moins possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusques au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent: car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image...» (*O.c.*, p. 112–113.) Suit l'exemple des tailles-douces, dont Merleau-Ponty parlera plus tard, dans *L'Oeil et l'esprit* (p. 39 sqq, TM 205 sq). L'hésitation de Descartes devient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

S'il est vrai qu'il ne faut pas supposer, à l'intérieur de notre cerveau, «d'autres yeux» qui pourraient contempler une image intérieure, ressemblante à telle chose hors de nous, – selon l'analyse faite par Descartes, il doit y avoir une sorte d'image de l'objet extérieur, formée par les mouvements suscités dans notre système nerveux et dans le cerveau par le mouvement de la lumière qui nous vient de cet objet. Le lien entre tel mouvement et telle qualité sensible et sentie, s'il est «institué par la Nature», comme le dit Descartes,[24] est encore un lien de correspondance: «... ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau».[25] Le lien institué par la Nature est donc bien un lien *dans la nature*:

... on est obligé de construire des schémas physiologiques qui fassent comprendre comment les impressions sensorielles se préparent dans le cerveau à devenir les occasions adéquates de nos perceptions.[26]

Cette adéquation semble indiquer que la substitution d'une causalité occasionnelle à une causalité exemplaire n'est pas complète et que, du moins pour Descartes,[27] celle-là se base encore sur celle-ci.

Chez beaucoup de savants et de psychologues, la perception est comprise, ou plutôt «expliquée», de la même manière:

Les uns et les autres considèrent la perception et ses objets propres comme des «phénomènes psychiques» ou «intérieurs», fonctions de certaines variables physiologiques et psychiques. Si l'on entend par nature un ensemble d'événements liés par des lois, la perception serait une partie de la nature, le monde perçu une fonction du monde réel des qualités premières. Le problème est alors d'assigner dans le corps des conditions adéquates de la perception.[28]

encore plus apparente dans le passage du cinquième au sixième discours de *La Dioptrique*, résumé de la façon suivante par Ferdinand Alquié: «A la fin du Discours cinquième, Descartes s'efforcera cependant de montrer que l'image rétinienne passe de l'oeil dans le cerveau, et va, en quelque façon, se dessiner sur la surface de la glande pinéale. Mais le début du Discours sixième minimisera l'importance de cette transmission, et précisera que la conscience ne saurait etre assimiléê à un oeil intérieur regardant à son tour les images transmises.» (Descartes, *Oeuvres philosophiques*, tome 1, Garnier, 1963, p. 685 n. 1.) Le début du Discours sixième est cité par Merleau-Ponty, SC 206.

[24] *La Dioptrique*, Discours sixième, A.T. VI, pp. 130, 135.

[25] *O.c.*, Discours quatrième, A.T. VI, p. 114, cf. SC 206, n. 2.

[26] SC 206.

[27] C'est pourquoi l'occasionalisme strict ne commence qu'avec Malebranche.

[28] SC 207.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au lieu de chercher dans le corps «réel» un équivalent physiologique du perçu, et d'insérer ainsi, avec le corps, la perception même dans la «nature», il faudrait reconnaître que le fonctionnement nerveux, étant lui-même un «processus de forme», ne saurait être compris «sans référence au champ phénoménal et à ses lois d'équilibre intérieur».[29] Ainsi les valeurs spatiales, comme «horizontal» ou «vertical» etc., ne se laissent comprendre en termes d'interaction causale, mais seulement *en tant que* «propriétés du champ phénoménal».[30] Il en va de même pour le rapport des aspects perspectifs à la chose perçue:

> Toutes les difficultés du réalisme viennent justement d'avoir voulu convertir en une action causale ce rapport original et insérer la perception dans la nature. Dès que la présence ou la présentation d'une «chose» à la conscience, au lieu de rester, comme dans l'expérience naïve, une relation idéale, est interprétée comme une opération réelle de la chose sur le corps et sur le sujet percevant, il devient impossible de reconstituer à titre d'effet le contenu descriptif de la perception, le spectacle effectif du monde.[31]

Même l'effort d'expliquer la constance de la chose phénoménale à travers les variations de perspective par la «projection»[32] de souvenirs, qui compléteraient ou corrigeraient les images lacunaires actuellement données, est voué à l'échec:

> ... si même on pouvait établir (ce qui est faux) que l'image mentale reste constante pour des distances variables, on n'aurait encore pas expliqué la présentation d'une chose identique sous des aspects variables, puisqu'on aurait purement et simplement supprimé la variation perspective, en la remplaçant par l'inertie d'un «contenu de conscience» constant, d'une «image mentale» immuable.[33]

L'explication psychologique reste encore dans le monde «réel», «tout fait», univoque, où, comme toute autre chose, l'image mentale *doit* avoir «*une grandeur déterminée*».[34] Malheureusement, le champ phénoménal de la perception vécue se dérobe à tout effort de le réduire à un tel monde, et c'est pourquoi Merleau-Ponty souligne son *ambiguité* et l'*idéalité* des relations qu'il contient:

[29] Cf. SC 207.
[30] Cf. SC 208.
[31] SC 208.
[32] Merleau-Ponty se réfère ici à Bergson.
[33] SC 209.
[34] SC 210.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'objet phénoménal n'est pas comme étalé sur un plan, il comporte deux couches: la couche des aspects perspectifs et celle de la chose qu'ils présentent. Cette référence idéale,[35] ce mode d'organisation ambigu peuvent être décrits ou compris, mais non expliqués par exemple à l'aide d'une loi psycho-physiologique, comme si l'«image mentale» était une autre image rétinienne dont la grandeur pût être mésurée et rattachée à certaines variables.[36]

L'idéalité, le caractère essentiellement noématique de la structure du perçu, établi précédamment par Merleau-Ponty, exclut toute explication purement causale, tout effort pour insérer la perception dans la «nature». Mais s'il est impossible de définir la perception, et donc les relations entre l'âme et le corps, en terme de nature, sera-t-il possible de les définir en terme de «conscience» et de quelle conscience s'agira-t-il? Dans toute la suite de son livre,[37] Merleau-Ponty se débat avec cette question, suivant la pensée transcendantale dans sa critique de la pensée causale, mais revendiquant contre celle-là l'originalité de la conscience perceptive.

C'est «le vrai Descartes», – non celui de *La Dioptrique*, mais celui des *Méditations*, – qui a inauguré le mouvement vers la pensée transcendantale. La description de cette démarche nous fait penser constamment à Husserl, dont l'ombre plane sur tout le quatrième chapitre de *La structure du comportement*.[38]

Le premier mouvement de Descartes était d'abandonner les choses extramentales que le réalisme philosophique avait introduites pour revenir à un inventaire, à une description de l'expérience humaine sans rien présupposer d'abord qui l'explique du dehors. En ce qui concerne la perception, l'originalité radicale du cartésianisme est de se placer à l'intérieur d'elle-même, de ne pas analyser la vision et le toucher comme des fonctions de notre corps, mais «la seule pensée de voir et de toucher».[39]

En renonçant à sa vie «dans les choses», la conscience trouve à l'intérieur de sa pensée même «le domaine indubitable des significations»: même au cas où je ne verrais pas d'objet extérieur, je serais certain du fait que je pense voir cet objet. L'analyse réflexive comprend à la fois le sens des actes de connaissance et celui des objets connus:

[35] Cf. SC 205, 208.
[36] SC 210.
[37] SC 210–241.
[38] V.i. pp. 87, 89, 127 sqq.
[39] SC 210.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le Cogito ne me découvre pas seulement la certitude de mon existence, mais plus généralement il m'ouvre l'accès à tout un champ de connaissances en me donnant une méthode générale: rechercher, par la réflexion, en chaque domaine, la pure pensée qui le définit; par exemple, en ce qui concerne la perception, analyser la pensée de percevoir et le sens du perçu qui sont immanents à la vision d'un morceau de cire, l'animent et la soutiennent intérieurement. On peut dire qu'ici Descartes était très près de la notion moderne de conscience entendue comme le foyer où tous les objets dont l'homme puisse parler et tous les actes mentaux qui les visent empruntent une clarté indubitable.[40]

Pour une telle philosophie de la conscience, la chose devait être comprise exhaustivement dans «la signification chose» et le corps dans «la signification corps», toutes deux «indubitables» à l'intérieur d'une «expérience lucide».[41]

Mais chez Descartes, l'identification de la chose avec la signification chose ne devient jamais complète, et c'est justement cette hésitation de Descartes qui n'a cessé d'attirer Merleau-Ponty. L'analyse réflexive ne donne, selon Descartes, que l'essence, la structure intelligible, faisant partie de l'univers de pensée ou de conscience, qui n'absorbe pas sans reste l'univers réel, ni même l'univers de l'imagination. Imagination et perception en effet introduisent une altérité, irréductible à l'esprit, et dans la ligne de cette altérité, admise même dans les *Méditations*,[42] nous rejoignons l'idée de causalité occasionnelle, exprimée dans les écrits «naturalistes» de Descartes. La conscience, qui paraissait désormais échapper à l'emprise de la nature et même du corps, entre de nouveau dans un mélange réel avec eux et «le corps cesse d'être ce qu'il était *devant* l'entendement, – un fragment d'étendue dans lequel il n'y a pas de parties réelles et où l'âme ne saurait avoir de siège particulier, – pour devenir... un individu réel».[43] L'altérité et la passivité qui font partie du phénomène de la perception semblent empêcher l'expérience, pour autant qu'elle ne renonce pas à être «épreuve de la réalité», de devenir entièrement lucide, transparente. Et en dépit du pas effectué en direction de la pensée transcendantale, le problème des relations de l'âme et du corps n'est point résolu: à côté de l'ordre de l'entendement, Descartes est obligé de reconnaître «un ordre de la vie où les distinctions de

[40] SC 211.
[41] *L.c.*
[42] Sixième Méditation, A.T., IX, pp. 57–59, cf. SC 211.
[43] SC 212. Nos italiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement sont purement et simplement annulées».[44] Comment surmonter cette juxtaposition d'une pensée faisant encore partie de la nature et d'une pensée devant laquelle la nature n'est qu'une signification?

2. *L'analyse de l'acte de connaître*

Nous retrouvons la dualité, déjà signalée,[45] de la conscience hors de soi (ou en soi) et de la conscience de soi (ou en et pour soi), et le problème de la possibilité même de cette dernière. L'exposé que Merleau-Ponty fait de l'analyse réflexive de l'acte de connaître est à la fois positif et négatif: positif, car depuis Kant on ne saurait plus concevoir une philosophie, digne de ce nom, qui ne serait pas transcendantale,[46] négatif, car on ne saurait accepter la suppression de l'originalité de la conscience perceptive et du problème même des rapports de l'âme et du corps. Le ton de l'exposé est extrêmement positif, et il y a des moments où l'on reçoit l'impression que Merleau-Ponty oublie l'élargissement de la notion de conscience auquel il a travaillé dans le chapitre précédent.[47] Il est nécessaire d'interpréter le paragraphe sur le criticisme et sur la théorie intellectualiste de la perception, et celui sur l'attitude transcendantale, à partir des paragraphes qui suivent.[48] Mais si, dans une telle interprétation, le caractère original de la conscience perceptive est clairment revendiqué, la possibilité pour l'homme d'accéder effectivement à la pleine conscience de soi, à la conscience transcendantale, semble à la fois affirmée et niée, et cela jusqu'à la fin du livre. La dernière partie de *La structure du comportement* va donc, si nous voyons bien, de l'hésitation de Descartes à celle de Merleau-Ponty lui-même.

Dans toute la discussion de l'acte de connaître et de l'attitude transcendantale, Merleau-Ponty se débat beaucoup plus avec les idées de Husserl qu'avec le criticisme de Kant ou de Brunschvicg. Nous sentons à chaque instant le puissant attrait qu'a pour lui la radicalisation du doute cartésien dans l'epochè de Husserl, met-

[44] *L.c.* Merleau-Ponty se réfère à la célèbre lettre de Descartes à la princesse Elisabeth, du 28 juin 1643, A.T., III, p. 691.
[45] V.s., p. 72, cf. SC 191.
[46] La suite montrera clairement que c'est cela que pense Merleau-Ponty.
[47] Cf. SC 177 sqq. et *supra* pp. 67 sqq.
[48] Cf. SC 248.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tant fin à toute idée d'un rapport de causalité entre la nature et la conscience, – mais est-il possible de s'installer dans l'attitude transcendantale d'une conscience pure, constituante, naturante? En dépit du fait que les références à Husserl ont toujours un caractère positif, toute cette dernière partie qui vise à montrer qu'il y a une vérité du naturalisme[49] tend à rétablir, avec l'originalité de l'expérience perceptive, celle d'une vie de la conscience dans les choses, à tel point que le passage à la réflexion inconditionnée de la conscience transcendantale devient suspect.

Descartes a révélé le sens intérieur de la perception en ramenant «l'attention de la vision ou du toucher qui vivent dans les choses à la 'pensée de voir et de toucher'»,[50] ce qui constitue un retrait du sujet sur lui-même, – et c'est exactement ce que fait «une philosophie d'inspiration criticiste»:

> Connaître quelque chose ce n'est pas seulement se trouver en présence d'un ensemble compact de données et pour ainsi dire vivre en lui; cette «conaissance»,[51] ce contact aveugle avec un objet singulier, cette participation à son existence seraient comme rien dans l'histoire d'un esprit, et n'y laisseraient pas plus d'aquisitions et de souvenirs disponibles qu'une douleur physique ou qu'un évanouissement, s'ils ne contenaient déjà le mouvement contraire par lequel je me détache de la chose pour en appréhender le *sens*.[52]

Quel est ce sens appréhendé par le «je» qui se retire? Ce ne saurait être qu'une structure, qu'un sens contemplé du dehors, s'étalant devant le sujet connaissant. Déjà le rouge comme «quale» n'est pas une pure impression: il est saisi dans «sa fonction, qui est par exemple de recouvrir une certaine étendue d'espace et de temps».[53] Ce qui justifie la conclusion générale:

[49] Cf. SC 248.

[50] SC 211.

[51] Merleau-Ponty se réfère à l'*Art poétique, Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, de Paul Claudel (Mercure de France, Paris, 1913).

[52] SC 213.

[53] SC 213; Merleau-Ponty se réfère à un passage des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps* (p. 10 dans la traduction française d'Henri Dussort, PUF, Paris, 1964). On y trouve une distinction entre le rouge senti, *Datum* phénoménologique, et le rouge perçu, qualité au sens propre, objective. Le rouge senti ne devient qualité qu'«animé par une certaine fonction d'appréhension». Pour cette raison, «le 'recouvrement' de ce qui présente (le rouge senti) et de ce qui est présenté (le rouge perçu, qualité d'une chose) n'est aucunement le recouvrement que comporte une conscience d'identité...» (*o.c.*, p. 11).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Connaître, c'est donc toujours saisir un donné dans une certaine fonction, sous un certain rapport, «en tant» qu'il me signifie ou me présente telle ou telle structure.[54]

L'origine de ces sens-devant-moi ne saurait être trouvée dans des «processus en troisième personne», dans lesquels il n'y a que des choses, comme par exemple l'image mentale du psychologue, – ce qu'il faut comprendre c'est la *conscience de* toutes ces choses, quelles qu'elles soient.

L'acte de connaître n'est pas de l'ordre des événements, c'est une prise de possession des événements, même intérieurs, qui ne se confond pas avec eux... Il s'agit d'une inspection de l'esprit où les événements, en même temps que vécus dans leur réalité, sont connus dans leur sens.[55]

Cet acte de connaître, que Merleau-Ponty appelle curieusement une «'re-création' intérieure»,[56] ne peut être compris que de l'intérieur: toute affirmation d'objet trouve ses motifs dans la «vie universelle» qu'est la conscience.[57]

Pour la conscience, l'objet, la chose réelle, qu'elle soit mentale ou extra-mentale, ne sauraient être que sens, ou plutôt structure:

Puisque les motifs de nos affirmations ne peuvent être cherchés que dans leur sens propre, l'expérience d'une chose réelle ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit: la seule manière, pour une chose d'agir sur un esprit est de lui offrir un *sens*, de se manifester à lui, de se constituer *devant* lui dans ses articulations intelligibles. L'analyse de l'acte de connaître conduit à l'idée d'une pensée constituante ou naturante qui sous-tende intérieurement la *structure* caractéristique des objets.[58]

La philosophie esquissée dans ces lignes semble être, pour Merleau-Ponty, à la fois une phénoménologie et un idéalisme transcendantal:

Pour marquer à la fois l'intimité des objets au sujet et la présence en eux de structures solides qui les distinguent des apparences, on les appellera des «phénomènes» et la philosophie, dans la mesure où elle s'en tient à ce thème, devient une phénoménologie, c'est-à-dire un inventaire de la conscience comme milieu d'univers.

[54] SC 213–214.
[55] SC 214.
[56] *L.c.*
[57] Cf. SC 215.
[58] SC 215. Nos italiques.
A. De Waelhens s'efforce de montrer, pour une partie de ce texte («la seule manière ... articulations intelligibles»), qu'il ne faut pas lui donner «un sens idéaliste ou criticiste qu'il ne comporte pas, ou qu'il ne comporte pas absolument» (*O.c.*, p. 49–50. V.s. p. 1.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Elle revient ainsi aux évidences de la conscience naïve. L'idéalisme transcendantal, en faisant du sujet et de l'objet des corrélatifs inséparables, garantit la validité de l'expérience perceptive où le monde apparaît en personne et cependant comme distinct du sujet.[59]

Nous avons reproduit ces phrases entièrement pour montrer que phénoménologie et idéalisme transcendantal sont ici vraiment envisagés comme une même forme de philosophie, qui accepte et s'incorpore les évidences de la conscience naïve, où l'objet est véritablement «en soi pour moi»,[60] mais comme «signification de chose», distincte de la signification d'apparence subjective.[61] Dans cette philosophie, la victoire sur le naturalisme semble être complète:

Le corps devient l'un des objets qui se constituent *devant* la conscience, il est intégré au monde objectif, et toute nature n'étant pensable que comme corrélatif d'une connaissance naturante, il n'est plus question de traiter la connaissance comme un fait de nature.[62]

Ce mouvement vers la pensée naturante tend à se faire en deux étapes qui constituent une réduction toujours plus complète de ce qui fait apparaître la conscience aussi comme une partie de la nature: son conditionnement par la position du corps et par les lois de la nature. Merleau-Ponty reconnaît ces deux étapes dans la différence entre la première et la seconde édition de *La Critique de la raison pure*. Dans une première étape, seule la forme générale de la conscience[63] est soustraite à toute explication naturelle, mais il reste une passivité réelle, un conditionnement par la nature, dans la perception: l'existence actuelle de ses «contenus empiriques ... pourrait être rattachée à tels événements extérieurs ou à telle particularité de notre constitution psycho-physique».[64] Mais une telle conception est seulement possible pour autant que l'analyse de l'acte de connaître ne soit pas poussée jusqu'au bout:

Une analyse qui voudrait isoler le contenu perçu ne trouverait rien, parce que toute conscience de quelque chose, dès que cette chose cesse d'être une existence indéterminée, dès qu'elle est identifiable et reconnaissable par exemple *comme* «une couleur» ou même «ce rouge unique», présuppose, à

[59] SC 215.
[60] SC 201.
[61] Cf. SC 215.
[62] SC 215–216. Nos italiques.
[63] Cf. «la structure générale» de la perception, SC 214–215.
[64] SC 216.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

travers l'impression vécue, l'apprehension d'un sens qui n'est pas contenu en elle, n'en est pas une partie réelle. La matière de la connaissance devient une notion limite posée par la conscience dans sa réflexion sur elle-même et non pas une composante de l'acte de connaître.[65]

Dans une telle analyse, il n'y a plus de place pour la conscience sensible, conçue comme «affection», comme production des «choses inertes», que seraient les sensations pures, par d'autres choses naturelles:

Il n'y aura donc pas de conscience sensible en dernière analyse, pas d'hiatus entre l'Esthétique et l'Analytique, pas de conscience naturée.[66]

La valeur positive de la perception tient alors uniquement à ce qu'il y a en elle un jugement, – mais c'est un jugement imparfait, une pensée confuse, c'est-à-dire préscientifique. Ce qui distingue la perception, ce qui fait toute son originalité, c'est son imperfection: elle n'est qu'«une science commençante, une première organisation de l'expérience... qui s'en tien aux produits de la conscience au lieu de retrouver en eux l'activité intellectuelle qui les fait être».[67] L'analyse réflexive, qui accomplit justement ce dernier effort, fait disparaître, avec le problème de la conscience sensible, celui des rapports de l'âme et du corps:

Le corps rejoint l'étendue dont il subit l'action et dont il n'est qu'une partie; la perception rejoint le jugement qui la sous-tend. Toute forme de

[65] *L.c.*

[66] SC 216.

[67] SC 217. Dans le chapitre sur la «Théorie intellectuelle de la perception» (Brunschvicg, *o.c.*, pp. 466 sqq) auquel Merleau-Ponty renvoie ici, la question suivante est posée par rapport à l'univers de la perception: «Or cet univers, qualitativement défini, sans intervention des procédés de mesure et de contrôle liés à l'emploi des mathématiques et de l'expérimentation, peut-on dire qu'il se ferme sur soi? ou bien la perception, premier degré d'exercice pour les forces de l'intelligence humaine, ouvrirait-elle la voie à une connaissance supérieure qu'elle réclamerait elle-même comme son complément, et qui serait la connaissance scientifique?» La réponse de Brunschvicg ne fait pas de doute, mais il n'exclut pas absolument que pour quelqu'un qui ne cherche pas à résoudre, comme il le fait, le problème «du rapport entre l'ordre de la perception et l'ordre de la science», la réponse serait peut-être différente: «Et si l'on voulait poser un univers de qualités dont on pourrait affirmer la suffisance à soi-même, on devrait substituer à l'intuition empirique une intuition d'une autre sorte, celle dont M. Bergson nous a donné le sentiment vif interne, c'est-à-dire qu'on devrait se rendre capable «d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement expérience *humaine*» (*Matière et Mémoire*, 1896, p. 205). Mais ceci fût-il accordé dans un plan de spéculation supérieur à nos moyens ordinaires de connaissance, le problème que nous cherchons à résoudre, du rapport entre l'ordre de la perception et l'ordre de la science, ne s'en poserait pas moins à l'intérieur de l'expérience humaine.» (*O.c.*, p. 471)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conscience en présuppose la forme accomplie – la dialectique du sujet épistémologique et de l'objet scientifique.[68]

Ainsi l'objet de la conscience transcendantale, naturante, est l'objet scientifique, – ce qui semble indiquer que l'attitude transcendantale est fondamentalement identique à celle du spectateur étranger: dans les deux cas le seul objet possible est le sens-*devant*-moi, la structure.

3. *Le sens de l'attitude transcendantale*

Les analyses qui, dans les trois premiers chapitres de *La structure du comportement*, ont amené Merleau-Ponty à définir la matière, la vie et l'esprit comme «trois plans de signification ou trois formes d'unité» conduisent «du moins à l'attitude transcendantale, c'est-à-dire à une philosophie qui traite toute réalité concevable comme un objet de conscience».[69] C'était, en somme, la découverte du caractère noématique de ces trois ordres de structure. Les trois ordres sont «différentes régions de l'expérience»,[70] chaque région possédant son originalité, – ce qui exige que les phénomènes appartenant à chacun soient «décrits et compris dans un langage fait sur mesure, selon les catégories d'une expérience originale».[71]

On est en droit de se demander si Merleau-Ponty a réussi une telle description et compréhension. Est-ce que la substitution à la pensée causale d'un langage et d'une compréhension structurales y suffit? Merleau-Ponty tend à dépasser une pensée purement structurale. Mais il reste à voir si le passage à l'attitude transcendantale peut constituer un véritable dépassement.

Nous avons été renvoyés de l'idée d'une *nature* comme *omnitudo realitatis* à celle d'objets qui ne sauraient être conçus en soi, *partes extra partes*, et ne se définissent que par une idée à laquelle ils participent, une signification qui se réalise en eux. Les rapports du système physique et des forces qui agissent sur lui, ceux du vivant et de son milieu, étant, non pas les relations extérieures et aveugles de réalités juxtaposées, mais des rapports dialectiques où l'effet de chaque action partielle est déterminé par sa signification pour l'ensemble, l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas

[68] SC 217. Il est significatif que la philosophie transcendantale est née dans l'effort kantien pour déterminer les conditions de possibilité de la mathématique et de la physique pures.

[69] SC 217.

[70] SC 218.

[71] SC 217.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement.[72]

Comprendre le caractère noématique des trois ordres signifie évidemment donner un certain primat à «l'ordre humain de la conscience». Mais quel est le sens exact de ce primat, en quel sens cet ordre de la conscience fonde-t-il les autres? Ne faut-il pas se rappeler «le double aspect de l'analyse qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et le 'fondait' sur lui»?[73] Après le texte cité plus haut, Merleau-Ponty poursuit:

Du point de vue de cette conscience absolue, milieu d'univers, comme du point de vue criticiste, le problème des rapports de l'âme et du corps semble disparaître. Entre trois plans de signification, il ne peut être question d'une opération causale.[74]

La clef de cette vue sur les trois ordres, c'est l'idée des différents degrés d'intégration du comportement. La conscience se rend compte qu'il faut renoncer à la notion univoque du corps comme «un mécanisme fermé sur soi, sur lequel l'âme pourrait agir du dehors». Le comportement humain acquiert ce qu'on appelle «une signification spirituelle» dans les cas où le fonctionnement corporel atteint un degré d'intégration supérieur à celui de la dialectique vitale, mais ce degré n'est pas toujours atteint, et ce que voit la conscience alors ce sont «des structures moins intégrées». C'est à cela que se réduit la vraie signification des expressions «l'âme agit sur le corps» ou «le corps agit sur l'âme».[75]

En somme l'action réciproque prétendue se ramène à une alternance ou à une substitution de dialectiques.[76]

Mais *la conscience devant laquelle* se constituent ces structures dialectiques, comment se conçoit-elle elle-même dans ce contexte? Est ce -que la conscience qui caractérise l'ordre humain peut être identifiée à (ou devenir) «cette conscience absolue, milieu d'univers»? C'est par l'analyse d'un comportement parfaitement intégré que nous nous approchons d'une réponse à cette question.

L'intégration parfaite semble en effet supposée possible, comme terme d'un développement où la distinction de l'âme et du

[72] SC 218.
[73] SC 199, v.s. pp. 76 sq.
[74] SC 218.
[75] Cf. SC 218.
[76] SC 218.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps tend à disparaître: «... 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 plus».[77] Sur l'exemple du Greco,[78] Merleau-Ponty montre comment l'intégration d'une infirmité corporelle «à l'ensemble de notre expérience» enlève «la dignité de cause» à cette infirmité.

Tout ce qui dans l'individu était accidentel, c'est-à-dire tout ce qui relevait de dialectiques partielles et indépendantes, sans rapport avec la signification totale de sa vie, a été assimilé et centré dans sa vie profonde.[79]

Mais il est significatif que cette intégration dans la vie et dans l'expérience est effectuée par «la méditation de l'artiste», méditation qui semble prendre un caractère de contemplation intellectuelle:

Les accidents de notre constitution corporelle peuvent toujours jouer ce rôle de révélateurs,[80] à condition qu'au lieu d'être subis comme des faits purs qui nous dominent, ils deviennent, par la conscience que nous en prenons, un moyen d'étendre notre connaissance.[81]

Pour que cette infirmité corporelle devienne «l'occasion d'une plus grande liberté», il faut savoir s'en servir «comme d'un instrument», et pour pouvoir faire cela il faut la connaître au lieu d'y obéir.

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.[82]

L'intégration à la vie profonde ou à la «manière de penser et d'être»[83] prend donc la forme d'une réduction de l'infirmité corporelle à un aspect du corps connu, objet de conscience, instrument de l'auto-réalisation du sujet, voire «expression nécessaire de son être».[84]

[77] SC 218–219.

[78] Le texte de J. Cassou (*Le Greco*, Paris, Rieder, 1931, p. 35) que cite Merleau-Ponty se trouve dans un article de Ch. Lalo, «La vision déformante du Greco», *Journal de psychologie normale et pathalogique*, 1932, p. 605.

[79] SC 219.

[80] «Révélateur», c'est-à-dire «occasion de percevoir un des 'profils' de l'existence humaine», *l.c.*

[81] SC 219.

[82] SC 220.

[83] SC 219.

[84] SC 219.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il semblerait donc que l'intégration parfaite du comportement est rendue possible par le passage à la conscience transcendantale constituante:

> 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 sens.[85]

Dans les pages qui suivent, Merleau-Ponty décrit le passage de l'abstraction que constitue le corps «fragment de matière»,[86] – que ce soit «le corps physique, le corps des anatomistes, ou même l'organisme des physiologistes»,[87] – au «corps fonctionnel»,[88] «porteur d'une dialectique».[89] Mais ce passage ne semble supprimer les problèmes de causalité qu'en tant qu'il nous fait accéder au «domaine de la vérité où seul subsiste à titre originel le rapport du sujet épistemologique et de son objet».[90] Par la réflexion philosophique, nous nous rendons compte que «le monde physique et l'organisme ne peuvent être pensés que comme des objets de conscience ou des significations».[91] Cette pensée est à la fois compréhension et vision du comportement perceptif «comme une dialectique dont les moments sont, non pas des stimuli et des mouvements, mais des objets phénoménaux et des actions», – le système nerveux et le corps vivant entier deviennent eux-mêmes «des 'phénomènes' découpés parmi ceux que la conscience connaît».[92]

Cette phénoménologie paraît s'accorder parfaitement avec la philosophie criticiste. En effet, s'il est vrai que le fonctionnement de l'ecorce ou l'altération du cerveau sont la *condition d'existence* de la perception normale ou du délire, ils ne rendent aucunement compte de leurs contenus, de «*ce que* je perçois»,[93] parce que le processus nerveux ne peut être défini sans recours au champ perçu au spectacle comme tel.[94] La conscience qui veut comprendre la

[85] SC 220. Nos italiques. Cf. SC 222, cité p. 96.
[86] *L.c.*
[87] SC 221.
[88] *L.c.*
[89] SC 220, cf. 222.
[90] SC 220.
[91] SC 220.
[92] SC 221.
[93] SC 222. Référence à Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 394.
[94] Cf. SC 221, 222.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perception ne saurait sortir du monde des «phénomènes», ce qui veut dire ici du «réseau de significations» de la perception, – significations qu'on doit appeler «originales» justement parce qu'elles se refusent à toute explication causale. La structure du spectacle visible «s'organise selon des lois d'équilibre qui ne sont ni celles d'un système physique, ni celles du corps considéré comme tel».[95] Les lois régissant le contenu de la perception ne peuvent avoir d'autre fondement ou origine que la conscience:

D'une manière générale, il semble que nous rejoignions l'idée critique. Quelles que soient les conditions extérieures, – corporelles, psychologiques, sociales, – d'où dépend le développement de la conscience, et même s'il ne se fait que peu à peu dans l'histoire, *au regard de* la conscience de soi acquise l'histoire même d'où elle sort n'est qu'un spectacle qu'elle se donne.[96]

La conscience transcendantale de la pensée critique est essentiellement spectatrice; nous retrouvons l'attitude d'un spectateur, étranger à sa propre histoire et à sa propre constitution:

Un renversement de perspective se produit *devant*[97] la conscience adulte: le devenir historique qui l'a préparée n'était pas *avant* elle, il n'est que *pour* elle, le temps pendant lequel elle progressait n'est plus le temps *de* sa constitution, mais un temps *qu'*elle constitue et la série des événements se subordonne à son éternité. Telle est la réponse perpétuelle du criticisme au psychologisme, au sociologisme et à l'historicisme.[98]

La conscience constituante ne peut se concevoir (se voir!) elle-même que sur le modèle d'un spectateur étranger; le temps de sa propre histoire devient une structure déployée devant elle, par elle; elle lui est étrangère car elle la fonde sans se fonder sur elle.

Merleau-Ponty a voulu suivre la pensée criticiste dans sa critique des explications causales, mais en faisant cela il se laisse conduire par elle à «l'attitude transcendantale» tout en protestant que sa conclusion «n'est pas criticiste».[99] Comment alors devons-nous comprendre la différence entre l'attitude transcendantale de Merleau-Ponty et celle qu'on trouve dans une philosophie d'inspiration criticiste, par exemple chez Léon Brunschvicg? Comment

[95] SC 222.
[96] *L.c.* Nos italiques.
[97] Nos italiques.
[98] SC 222.
[99] SC 248. Il va même jusqu'à dire que «cette première conclusion [le passage à l'attitude transcendantale] est avec une philosophie d'inspiration criticiste dans un rapport de simple homonymie» (SC 222–223.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se distancier de celle-ci sans retomber dans une forme de pensée causale?

La vérité philosophique du naturalisme est, selon Merleau-Ponty, la structure, et c'est par rapport à la structure que doit se définir l'attitude transcendantale qu'il entend assumer:

> Ce qu'il y a de profond dans la «Gestalt» d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de *structure*, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant.[100]

A première vue, cette distinction entre structure et signification semble nous ramener simplement du point de vue étranger de la conscience de soi acquise au point de vue du spectateur étranger, deux attitudes identiques justement quant à l'extériorité du sujet à l'objet. Mais la structure dont il s'agit ici est celle *de la genèse du sujet lui-même*, et c'est en fait cette idée d'une genèse de la conscience ou de l'esprit qui sépare Merleau-Ponty du criticisme.

D'abord les études du réflexe et des localisations ont révélé que la relation entre la fonction et le substrat anatomique et physiologique est «rigoureusement réciproque»:

> ... il n'y avait pas de territoire qui ne fût relié dans son fonctionnement à l'activité globale du système nerveux, mais aussi pas de fonction qui ne fût profondément altérée par la soustraction d'un seul de ces territoires, et la fonction n'était rien hors du processus qui se dessine à chaque instant et s'organise lui-même appuyé sur la masse nerveuse.[101]

Pour que certaines fonctions puissent être exercées, telles parties de la substance nerveuse sont «indispensables» et, en général, cette substance «en chaque lieu est insubstituable». Ce côté de la relation réciproque entre substrat et fonction montre que le corps n'est «*nulle part pure idée*», c'est-à-dire objet purement constitué par la conscience: la «pensée intégrale» elle-même ressent l'effet (si l'on peut dire) d'une altération du substrat corporel.[102] Nous retrouvons ainsi le rapport de fondation à double sens, phénomène indiscutable du point de vue du spectateur étranger, conclusion importante du troisième chapitre de *La structure du comportement*.[103] Et cette conclusion se basait sur la nécessité

[100] SC 223.
[101] *L.c.*
[102] Cf. SC 223–224.
[103] Cf. SC 199 et *supra* pp. 76 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de concevoir l'ordre vital et l'ordre humain «comme une reprise et une nouvelle structuration du précédent».[104]

Cette structuration est l'histoire constitutive *de la conscience même*. On peut d'abord appliquer à la vie ce que Hegel a dit de l'esprit: «Les moments que l'esprit paraît avoir derrière lui, il les porte aussi dans sa profondeur présente».[105] Les dialectiques subordonnées ne sont pas annulées, mais utilisées, sublimées, gardées, et même si, dans le fonctionnement normal de l'organisme, elles ne sont pas reconnaissables dans l'ensemble, elles restent «imminentes», prêtes à réapparaître en cas de maladie ou de lésion.[106]

Les prétendues conditions d'existence sont indiscernables dans le tout auquel elles collaborent *et réciproquement l'essence du tout ne peut être pensée concrètement sans elles et sans son histoire constitutive.* [107]

L'essence du tout (de l'organisme) est bien pensée, – son caractère noématique est incontestable et dans ce sens il s'agit d'une «idée», – mais il faut la penser *concrètement*. En insistant sur ce point, Merleau-Ponty développe, non seulement une conception de l'organisme qui s'oppose à la conception criticiste, mais aussi et surtout, une nouvelle conception de la pensée, de la conscience elle-même. Il n'y a plus, comme pour le criticisme, une matière tout à fait hors de la pensée, impensable; l'activité de l'entendement n'est plus homogène «d'un bout à l'autre de la connaissance»: dans le monde des idées, c'est-à-dire à l'intérieur de la pensée même, apparaissent des événements[108] et par cette fissure se révèle à la conscience sa propre histoire constitutive.

Alors que la pensée criticiste repousse de proche en proche le problème des relations de l'âme et du corps en montrant que nous n'avons jamais affaire à un corps en soi mais à un corps pour une conscience et qu'ainsi nous n'avons jamais à mettre la conscience en contact avec une réalité opaque et étrangère, c'est à chaque instant pour nous que la conscience éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des *objets*

[104] SC 199.
[105] SC 224.
[106] Cf. *l.c.*
[107] *L.c.*
[108] «... chaque mise en forme nous apparaissait... comme un événement dans le monde des idées, l'institution d'une nouvelle dialectique, l'ouverture d'une nouvelle région de phénomènes, l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre (*l.c.*).»

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies.[109]

La difficulté sera maintenant de concevoir cette «présence» et la conscience marquée essentiellement par elle. S'il a été possible de montrer, à l'aide d'une conception quasi-criticiste, l'inadaptation des «modèles matérialistes» quand il s'agit de se représenter les relations de l'âme et du corps, il ne sera pas facile de montrer l'inadaptation des «modèles spiritualistes» sans revenir à une forme de pensée causale ou du moins sans employer un langage «causal».

Le modèle cartésien de l'artisan et de son outil n'est pas plus acceptable que celui, rejeté par Descartes, du pilote et de son navire, car le premier suppose autant que le second «une perfection de l'esprit en soi».[110] Seules les opérations de l'artisan sont affectées par la mauvaise qualité de l'instrument; celui-ci, de son côté, existe en soi et peut être conçu indépendamment de l'usage que l'on en fait. Ces modèles expriment une relation extérieure entre deux réalités qui existent chacune à son propre compte, entre deux substances. Or, pour Merleau-Ponty, l'esprit n'existe qu'en acte, est ce qu'il fait, non pas ce qu'il peut faire. Si l'artisan possède «son adresse et la science de son art» indépendamment du résultat de son travail, conditionné par la qualité de son outil,[111] – il n'en est pas de même pour l'esprit:

L'esprit n'utilise pas le corps, mais se fait à travers lui tout en le transférant en dehors de l'espace physique. Quand nous décrivions les structures du comportement,[112] c'était bien pour montrer qu'elles sont irréductibles à la dialectique du stimulus physique et de la contraction musculaire, et qu'en ce sens le comportement, loin d'être une chose qui existe en soi, est un ensemble significatif pour une conscience qui le considère; mais c'était du même coup et réciproquement pour faire voir dans la «conduite de l'expression» le *spectacle d'une conscience* sous nos yeux, celui d'un esprit qui *vient au monde*.[113]

L'esprit, c'est ici cette conduite, cette structure du comportement qui, évidemment, n'est pas une substance possédant une perfection en soi. Pour le spectateur étranger il n'en saurait être

[109] SC 224–225.
[110] SC 225, n. 1.
[111] *L.c.*, Descartes, «Réponses aux Cinquièmes Objections», dans *Oeuvres et Lettres*, éd Bridoux, Paris, p. 371.
[112] Merleau-Ponty renvoie au chap. II, par. 3 de son livre.
[113] SC 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autrement,[114] mais faut-il considérer son point de vue comme définitif, indépassable?

D'autre part, la critique des modèles spiritualistes, en voulant enlever à l'esprit toute perfection en soi, tend à attribuer une telle perfection au corps ou aux dialectiques subordonnées et à réintroduire un langage causal:

> Si le corps joue un rôle pour empêcher l'effectuation de l'esprit, c'est qu'il y est impliqué quand elle s'accomplit.[115]
> ... 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...[116]

Nous sommes, semble-t-il, de nouveau confrontés avec une âme disposant d'une certaine énergie qui peut être suffisante ou non pour surmonter «l'inertie des dialectiques subordonnées».[117] Expliciter cette inertie en parlant du «fonctionnement normal des formations subordonnées, qui réclament *toujours* leur propre bien»,[118] n'est-ce pas leur attribuer une perfection en soi, invariable?

En effet, tant que l'on combat ces théories sur leur propre terrain, on sera condamné à osciller entre des modèles spiritualistes et des modèles matérialistes. Ce n'est pas tel modèle qu'il faut refuser, mais la recherche même de modèles, ce terrain commun qui est celui du spectateur étranger.

Merleau-Ponty amorce ce dépassement en discutant le modèle du concept et du mot, proposé par L. Klages.[119] Définir l'âme comme le sens du corps et le corps comme la manifestation de l'âme, c'est encore concevoir un rapport d'expression impliquant «deux termes, solidaires peut-être, mais extérieurs l'un à l'autre et dont le rapport serait invariable».[120] Cette extériorité des termes provient justement de l'extériorité du point de vue de celui qui conçoit des modèles, et la «comparaison» des relations de l'âme et du corps avec celles du concept et du mot devient plus accep-

[114] V.s. p. 76.
[115] SC 225, n. 1.
[116] SC 226.
[117] *L.c.*
[118] SC 227; Nos italiques.
[119] Merleau-Ponty cite *Vom Wesen des Bewusstseins*, sans indiquer la référence exacte.
[120] SC 226.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

table dans la mesure où l'on quitte ce point de vue extérieur. Il ne s'agit plus alors de concevoir un modèle, on ne peut qu'à peine encore parler de comparaison, il s'agit plutôt de décrire le rapport même entre l'âme et le corps dans une de ses formes essentielles.

On peut bien comparer les relations de l'âme et du corps à celles 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 ultérieures.[121]

Dans son effort pour rendre compréhensible la distinction et l'union de l'âme et du corps, Merleau-Ponty cherche ce qui *fonde* les connexions et les distinctions *empiriques*. Il revient ainsi à la structure comme à la «réalité fondamentale», mais cette *structure* est un sens *installé* dans un fragment de matière: le vrai fondement (le vrai transcendantal) est donc «l'opération originaire» qui est justement *l'installation* de ce sens.[122] La distinction fondamentale n'est donc pas tellement celle entre les différents niveaux de sens installé, – à travers cette dernière se révèle une distinction plus profonde, celle entre l'installation même et ses «produits», entre le sens qui *s'*établit ou *se* formule et le sens devenu disponible. A travers la reconnaissance de la relativité des termes «âme» et «corps» s'opère un changement de point de vue: des structures du comportement accessibles du dehors nous revenons à la structuration, à l'installation de sens *vécue du dedans*.

... les notions d'âme et de corps doivent être relativisées: il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors.[123]

Les termes «âme» et «corps», et surtout le premier des deux, ne sont donc pas entièrement relativisés, car c'est justement «le moi

[121] SC 227.
[122] Cf. SC 226.
[123] SC 227.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de chaque instant» qui est, dans un sens privilégié et unique, digne d'être appelé «âme». La seule réalité que l'on peut opposer au corps en général, comprenant le «corps culturel», sédimentation des actes spontanés de la conscience,[124] c'est l'opération originaire ou constituante, le moi, puissance de dépassement par rapport à tout sens institué, sédimenté.[125]

La question se pose alors de savoir dans quelle mesure cette puissance se réduit à une fonction du corps. La réponse à cette question dépend de ce que l'on entend par «corps» et ceci, à son tour, dépend du point de vue auquel on se place. L'opération originaire, comme puissance de dépassement, est certainement inhérente au corps phénoménal, on peut même dire qu'elle ne s'effectue que dans la «conduite de l'expression», dans la structure «spirituelle» du comportement.[126] Dans l'attitude du spectateur étranger, on ne saurait la voir que comme une structure se déployant *devant* moi, et cette structure est et n'est que le corps vivant, humain que j'ai devant moi. Mais dans l'effort de penser cette structure, ce point de vue est dépassé, et la dualité qui reparaît toujours, l'intégration qui n'est jamais totale,[127] ne se laissent finalement penser que par l'affirmation de l'âme, comme puissance de dépassement, *vécue du dedans*. Non pas qu'il s'agit d'une pure conscience de soi, car cette puissance ne se manifeste que comme une mise en forme du comportement, que ce soit le mien propre ou celui d'un autre; elle reste donc un objet de perception. Mais cette perception n'est pas nécessairement celle du spectateur étranger.

Cette dernière distinction n'est pas reconnue ici clairement par Merleau-Ponty, et ainsi la notion de *Gestalt* ou structure et celle même de corps restent ambiguës. Il distingue bien entre «conscience perspective» et «conscience intellectuelle», mais le statut de cette dernière n'est pas déterminé positivement. Ainsi ne savons-nous pas comment comprendre l'idéalité du corps, car, même si la *Gestalt* n'existe pas pour la conscience intellectuelle, mais pour la conscience, ou plutôt pour l'expérience, perspective, il reste qu'il faudra la penser en tant que telle. Ainsi les phrases qui ter-

[124] Cf. SC 227, n. 1.
[125] V.s., pp. 46 sq., 72.
[126] Cf. SC 225 et *supra* p. 75.
[127] Cf. SC 226.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

minent les deux paragraphes sur l'attitude transcendantale[128] suscitent-elles beaucoup de questions et n'apportent que des réponses ambiguës:

Nos analyses nous conduisaient donc bien à l'idéalité du corps, mais il s'agissait d'une idée qui se profère et même se fait dans le hasard de l'existence. La notion de *Gestalt* nous ramenait, par un développement naturel, à son sens hégélien, c'est à dire au concept avant qu'il soit devenu conscience de soi. La nature, disions-nous, est l'extérieur d'un concept.[129] Mais justement le concept comme concept n'a pas d'extérieur, et la Gestalt restait à penser comme l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, de la nature et de l'idée.[130] Corrélativement la conscience *pour* laquelle la Gestalt existe, n'était pas la conscience intellectuelle, mais l'expérience perceptive.[133] C'est la conscience perceptive qu'il faudrait interroger pour trouver en elle un éclaircissement définitif.[132]

4. La notion de conscience (II)

Dans la dernière quinzaine de pages, Merleau-Ponty reprend et prolonge la réflexion amorcée dans la dernière partie du chapitre III, sur la notion de conscience.[133] Il s'agit d'indiquer «comment le statut de l'objet, les rapports de la forme et de la matière, ceux de l'âme et du corps, l'individualité et la pluralité des consciences sont fondés» dans la conscience perceptive.[134] Ces différents thèmes sont si étroitement entrelacés qu'on ne saurait les aborder successivement et séparément. C'est pourquoi la division de ce passage est plutôt celle indiquée à la fin du livre:[135] y est étudié d'abord le phénomène de la chose, objet de la perception extérieure, ensuite le cas particulier de la perception du corps propre. Ceci amène l'auteur à une évaluation très positive de l'idée d'une philosophie transcendantale, même criticiste,[136] et, en écartant de nouveau la pensée causale, il semble lui-même pencher vers une phénoménologie dans le sens indiqué plus haut: «Un inventaire de la conscience comme milieu d'univers».[137] L'idée d'une réduc-

[128] Cf. SC 248.
[129] Cf. SC 175.
[130] Cf. SC 147.
[131] Cf. SC 156.
[132] SC 227.
[133] Cf. SC 248 et 181, 183–187, 199.
[134] SC 227–228.
[135] Cf. SC 248.
[136] Cf. SC 233.
[137] SC 215, v.s. pp. 89 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion complète qui conduirait à un point de vue d'où tout, les choses mêmes, mon propre corps, les autres, ne peut être que des phénomènes *dans la conscience*, – cette idée ne paraît pas encore irréalisable. L'on est en droit de se demander si la critique de la pensée causale a vraiment dissipé toutes les illusions d'extériorité pure; la plus subtile de celles-ci est impliquée dans la prétention à une intériorité pure, et il n'est pas clair si Merleau-Ponty, dans sa réflexion sur l'expérience perceptive, a renoncé à une telle prétention, – ce qui ne serait pas étonnant, car il est extrêmement difficile d'y renoncer sans cesser de réfléchir.

A travers l'étude du phénomène de la chose et de celui du corps propre, Merleau-Ponty retrouve la structure double de la conscience qui s'était révélée déjà dans l'étude de la perception commençante:

> La conscience est... un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues.[138]
> ... il faut distinguer dans ma connaissance la zone des perspectives individuelles et celle des significations intersubjectives... La distinction que nous introduisons est... celle du vécu et du connu.[139]

Il y a toutefois une grande différence entre ces deux textes. Dans le premier, où il s'agissait de relier la conscience à l'action,[140] la distinction se fait entre la conscience implicite (représentation et jugement) et la conscience implicite, cette «reconnaissance aveugle de l'objet désiré par le désir et du bien par la volonté».[141] A la fin du passage en question, Merleau-Ponty avait indiqué que cette notion élargie de la conscience devrait permettre de comprendre la conscience d'une existence individuelle, en trouvant «l'indice existentiel» «dans l'aspect phénoménal du perçu et dans son sens intrinsèque».[142] La description de la conscience naïve avait désigné «le rapport paradoxal des 'aspects' à la chose» comme cet indice, mais sans l'analyser davantage.[143] Et à la fin de l'analyse de l'acte de connaître apparaissait une philosophie transcendantale qui, sous le nom de phénoménologie, revenait aux évidences de la conscience naïve.[144]

[138] SC 187.
[139] SC 231–232.
[140] Cf. SC 177, 187, v.s. pp. 68 sqq.
[141] SC 187.
[142] SC 189.
[143] SC 202.
[144] Cf. SC 215, et *supra* p. 89.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'élargissement de la notion de conscience va donc de la reconnaissace d'une conscience implicite dans le désir, etc., à une intégration dans la vie de la conscience du phénomène du réel. Le passage qui culmine dans le second des deux textes cités plus haut effectue cette intégration, mais rend en même temps, et paradoxalement, le statut de l'objet, de la chose même, ambigu et finalement incertain.

Il y a des objets qui «appartiennent à l'ordre des significations et non pas à celui des existences».[145] Ce sont les objets que je conçois et dont je parle, tel le triangle que la conception me donne «comme un être éternel, dont le sens et les propriétés, comme disait Descartes, ne doivent rien au fait que je le perçois».[146] Tels les objets auxquels je pense et «que je tiens pour existants sans les percevoir actuellement». Il s'agit alors, non pas d'une perception, mais d'un «*savoir sur* le monde»:

> Les objets qui n'appartiennent pas au cercle du perçu existent au sens où des vérités ne cessent pas d'être vraies lorsque je n'y pense pas: leur mode d'être est la nécessité logique, et non pas la «réalité». Car en eux aussi je suppose bien un «perspectivisme» et il leur est essentiel de se présenter à un spectateur à travers une multiplicité de «profils». Mais puisque je ne les perçois pas, il s'agit d'un perspectivisme en idée et d'une essence du spectateur, le rapport de l'un à l'autre est lui-même un rapport de significations.[147]

Ce que je perçois actuellement est mis en relation avec cette perception «en idée» dès que j'en prends possession par un acte d'expression verbale, même implicite ou tacite:

> Déjà quand je nomme le perçu ou quand je le reconnais *comme* une chaise ou comme un arbre, je substitue à l'épreuve d'une réalité fuyante la subsomption sous un concept, déjà même quand je prononce le mot «ceci», je rapporte une existence singulière et vécue à l'essence de l'existence vécue.[148]

Cette conversion de l'existence singulière en essence ou en signification et du perspectivisme réel en perspectivisme pensé semble fonder la communication intersubjective, mais au prix d'un désengagement de la conscience qui assume le point de vue d'un spectateur *étranger*.

[145] SC 229.
[146] SC 228.
[147] SC 229.
[148] SC 228.
[149] SC 229, cf. 228, cité p. 126, n. 273.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si deux sujets placés l'un près de l'autre regardent un cube de bois, la structure totale du cube est la même pour l'un et pour l'autre, elle a valeur de vérité intersubjective et c'est ce qu'ils expriment en disant tous deux qu'il y a là un cube.[149]

Cette structure totale, qui est la même pour tous, est plutôt une idée que mon esprit possède qu'une chose s'offrant peu à peu à l'inspection d'un sujet situé lui-même quelque part.

La question se pose alors de savoir si «la chose même» est cette existence singulière, e.g. ce cube «existant et subsistant au delà des contenus sensibles», ou si c'est «la structure totale», qui est justement idée plutôt que chose, ou du moins chose en idée. Il y a, certes, une vie perceptive de la conscience, décrite sous le nom de «conscience naïve» ,dans laquelle je saisis les choses dans leur «réalité charnelle»,[150] mais cette vie est essentiellement individuelle:

... c'est quand les objets me donnent l'impression originaire du «senti», quand ils ont cette manière directe de m'attaquer, que je les dis existants. Il résulte de là que la perception, comme connaissance des choses existantes, est une conscience individuelle et non pas la conscience en général dont nous parlions plus haut.[151]

L'expérience perceptive est «un texte originaire», chargé de sens ou de signification incarnée, mais, pour Merleau-Ponty, ce sens même semble s'enfermer dans *ma* conscience, dans *ma* vie:

Ce n'est pas seulement la matière de la perception qui se décolle pour ainsi dire de la chose et devient un contenu de ma conscience individuelle. D'une certaine manière, la forme, elle aussi fait partie de l'individu psychologique ou plutôt s'y rapporte, et *cette référence est incluse dans son sens même*, puisqu'elle est la forme *de* telle chose qui se présente à moi ici et maintenant et que cette rencontre, qui m'est révélée par la perception, n'intéresse en rien la nature propre de la chose et est au contraire un épisode de ma vie.[152]

L'objet semble ainsi écartelé entre la chose même que *je* rencontre à travers tel et tel profil et la nature *propre* de la chose qui n'est aucunement affectée par cette rencontre et qui paraît plutôt une idée ou signification.

Il est certain que la perception ne saurait être «coextensive aux choses sensibles» et que Husserl a raison contre Bergson:

[150] Cf. SC 202, et *supra* p. 80.
[151] SC 228.
[152] SC 228–229.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour qu'il y ait perception c'est-à-dire appréhension d'une existence, il est absolument nécessaire que l'objet ne se donne pas entièrement au regard qui se pose sur lui et garde en réserve des aspects visés dans la perception présente, mais non pas possédés... L'idée bergsonienne d'une «perception pure», c'est-à-dire adéquate à l'objet ou identique à lui, est donc inconsistante.[153]

Mais ce qui ne se donne pas entièrement au *regard*, la chose même, n'est-ce pas peut-être la chose-signification, la chose en idée, que possèderait mon *esprit*? Nous serons forcés à considérer sérieusement cette hypothèse, en dépit du fait que la phrase finale du paragraphe sur le phénomène de la chose paraît suggérer une réponse négative:

Le rapport, original et caractéristique, des choses existantes, des «aspects» à l'objet total n'est pas une relation logique comme celui du signe à la signification: les côtés de la chaise n'en sont pas les «signes», mais justement les côtés.[154]

Le paragraphe suivant a pour but de montrer que, tout comme l'objet de la perception extérieure, «le phénomène de mon corps doit être distingué des pures significations logiques», mais Merleau-Ponty commence par insister sur la différence entre la perception du corps propre et celle des choses extérieures, «même telles qu' elles se présentent dans la perception vécue».[155] Celles-ci sont accessibles à «une inspection illimitée», tandis que mon propre corps «s'offre obstinément 'du même côté', sans que je puisse en faire le tour».[156]

D'autres peuvent me renseigner sur certaines parties de mon corps que je ne percevrai jamais moi-même:

Je ne pourrai jamais faire correspondre à la signification «corps humain» telle que la science et les témoignages me la donnent une expérience actuelle de mon corps qui lui soit adéquate. Il y a des entités qui resteront toujours pour moi, sous certains de leurs aspects, des significations pures et ne s'offriront jamais qu'à une perception lacunaire.[157]

Ce que je vise en parlant de «mon corps» est donc irrémédiablement constitué en partie par des significations pures, et même ce

[153] SC 230.
[154] *L.c.*
[155] *L.c.*
[156] *L.c.* Que les choses extérieures à mon propre corps soient ouvertes à une «inspection illimitée», cela ne signifie pas que cette inspection puisse jamais en épuiser la richesse. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parle d'une «exploration indéfinie», ce qui correspond mieux à ce qu'il veut dire (PP 106).
[157] SC 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que j'en perçois ne peut être décrit sans que je le transforme en signification, ce qui ne veut pas dire qu'en faisant ainsi je trahisse nécessairement le phénomène du corps perçu:

Il est vrai qu'en le décrivant nous transformons en signification la perspective vécue qui par définition n'en est pas une. Mais cette essence alogique des êtres perçus peut-être clairement désignée: on dira par exemple qu'il est inclus dans l'idée des êtres perçus et du corps de s'offrir à travers des profils dont je ne dispose pas comme je dispose d'une idée.[158]

C'est justement dans ce sens qu'une perception coextensive aux choses sensibles est *logiquement* impossible.[159] Ainsi nous sommes revenus au *savoir sur* le monde et sur la perception, dans lequel le mode d'être des objets est la «nécessité logique» et non pas la «réalité».[160] Mais l'intrusion, dans le domaine de ce savoir, d'une essence alogique ne va peut-être pas sans un ébranlement profond du statut même de la signification, de l'objet-signification, – c'est ce que Merleau-Ponty semble suggérer en disant que les significations *prétendent* nous être données «tout entières».[161] Quoiqu'il en soit, mon corps pensé comme phénomène est une de ces essences alogiques et en tant que telle distincte des «pures significations logiques».[162]

Ainsi il devient possible pour moi de comprendre ce que cela veut dire «avoir un corps», sans avoir recours à une action causale du corps sur l'âme.

Dire que j'ai un corps est simplement une autre manière de dire que la connaissance est une dialectique individuelle, dans laquelle apparaissent des objets intersubjectifs, que ces objets, quand ils lui sont donnés dans le mode de l'existence actuelle, se présentent à elle par des aspects successifs et qui ne peuvent coexister, qu'enfin l'un d'eux s'offre obstinément «du même côté», sans que j'en puisse faire le tour.[163]
Ramenée à son sens positif, la connexion de l'âme et du corps ne signifie rien d'autre que l'eccéité de la connaissance par profils... Ainsi l'obscure causalité du corps se ramène à la structure originale d'un phénomène, et nous ne songeons pas à expliquer «par le corps» et en termes de pensée causale la perception comme événement d'une conscience individuelle.[164]

Une telle causalité resterait forcément obscure et énigmatique,

158 *L.c.*
159 Cf. SC 229.
160 SC 229.
161 SC 231, cf 240
162 SC 230.
163 *L.c.*
164 SC 231.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

car elle serait essentiellement «inexprimable»,[165] radicalement étrangère au domaine des significations (logiques ou alogiques), le seul domaine relevant quand il s'agit d'exprimer ou de décrire la vie de la conscience, même perceptive.

Mais ce refus d'une explication causale ne doit pas nous amener à considérer la vie de la conscience comme parfaitement «homogène»:[166]

> ... s'il n'est toujours pas question de relier extérieurement ma conscience à un corps dont elle adopterait le point de vue d'une manière inexplicable, et si tout revient en somme à admettre que certains *hommes voient des choses que je ne vois pas*, pour rester fidèle à ce phénomène ,il faut distinguer dans ma connaissance la zone des perspectives individuelles et celle des significations intersubjectives.[167]

Cette dualité *dans la connaissance* n'est pas celle de la matière et de la forme, «puisque d'une part la forme même de la perception participe à l'eccéité et qu'inversement je puis faire porter sur le contenu sensible des actes de reconnaissance et de dénomination qui vont le convertir en signification».[168] La distinction est plutôt celle entre l'individuel et l'intersubjectif, entre le concret et l'idéal et le rapport entre ces termes est toujours *un rapport de conscience à conscience.*

> La distinction que nous introduisons est plutôt celle du vécu et du connu.[169] Le problème des relations de l'âme et du corps se transforme donc au lieu de disparaître: ce sera maintenant le problème des rapports de la conscience comme flux d'événements individuels, de structures concrètes et résistantes, et de la conscience comme tissu de significations idéales.[170]

La transformation du problème des relations de l'âme et du corps est incontestablement une intériorisation, et l'on se demande si, en combattant la pensée causale, Merleau-Ponty n'est pas ramené à une conception de la conscience fermée sur elle-même et qui ne saurait reconnaître la réalité de sa propre histoire constitutive.[171] Le passage qui suit[172] contient effectivement une évaluation très positive de l'idée d'une conscience constituante:

[165] Cf. *L.c.*
[166] Cf. SC 224 et *supra* p. 98.
[167] SC 231–232.
[168] SC 232.
[169] V.s. p. 104.
[170] SC 232.
[171] V.s. pp. 97 sqq.
[172] SC 232–237.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'idée d'une philosophie transcendantale, c'est-à-dire celle de la conscience comme constituant l'univers *devant* elle et saisissant les objets mêmes dans une expérience externe indubitable, nous paraît une acquisition définitive comme première phase de la réflexion.[173]

Ce n'est qu'une première phase, la réflexion doit aller plus loin mais s'agira-t-il, dans cette poursuite de la réflexion, d'un véritable dépassement de l'attitude d'intériorité (et d'extériorité) absolue qui vient d'être décrite? Merleau-Ponty enchaîne ainsi:

Mais n'est-on pas obligé de rétablir à l'intérieur de la conscience une dualité que l'on n'admet plus entre elle et des réalités extérieures?[174]

Il ne s'agit donc pas de revenir sur le refus de cette dernière dualité: si le développement de la science semble d'abord confirmer la dépendance de la conscience, comme événement «intérieur», de certains événements extérieurs, cette dépendance est ensuite exclue par «une réflexion plus approfondie sur les objets de la science et sur la causalité physique».[175] Merleau-Ponty s'est justement livré à une telle *réflexion*:

Nous avons essayé de montrer qu'en effet, à mesure que se précise la connaissance scientifique de l'organisme, il devient impossible de donner un sens cohérent à l'action prétendue du monde sur le corps et du corps sur l'âme. Le corps et l'âme sont des significations et n'ont dont de sens qu'*au regard d'*une conscience....[176]

Mais s'il est vrai que les relations entre les objets de la science «ne peuvent se poser en soi et n'ont de sens que *devant* une inspection de l'esprit»,[177] il importe de se rendre compte que ce n'est qu'*au niveau de la pensée réfléchie* que disparaît «la thèse réaliste» de la conscience «partie du monde».[178] A ce niveau la conscience ne saurait avoir devant elle que des *significations*, et sur ce point l'accord entre Merleau-Ponty et la pensée criticiste semble parfait:

Jusqu'ici la pensée criticiste nous paraît incontestable. Elle montre à merveille que le problème de la perception n'existe pas pour une conscience qui s'attache aux objets de la pensée réfléchie, c'est-à-dire aux significations... De notre point de vue aussi, la thèse réaliste du sens commun dis-

[173] SC 232. Nos italiques.
[174] *L.c.*
[175] SC 232.
[176] SC 233. Nos italiques.
[177] SC 232. Nos italiques.
[178] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

paraît au niveau de la pensée réfléchie qui ne rencontre *devant* elle que des significations.[179]

Il est évident qu'au niveau de la pensée réfléchie la conscience est conçue sur le modèle du spectateur étranger,[180] mais il y a lieu de se demander si l'introduction d'une dualité à l'intérieur de la conscience ne fait qu'ajouter une autre forme de conscience ou si elle comporte une mise en question de la conscience constituante, de la pensée réfléchie elle-même. Il semble bien que l'on ne saurait accepter une juxtaposition pure et simple,[181] et dans les dernières pages de son livre Merleau-Ponty dessine deux directions de pensées qui, du côté noématique, exprimeraient l'unité fondamentale de la conscience. D'abord[182] Merleau-Ponty paraît porté à identifier «les choses mêmes» aux significations idéales; ensuite[183] le statut même de celles-ci devient incertain. D'abord l'originalité de l'expérience perceptive est revendiquée, mais en la présentant comme accès aux significations interindividuelles et idéales, dont le statut philosophique semble assuré, – donc, dans un sens, du point de vue d'une conscience transcendantale sûre d'elle-même; ensuite cette dernière devient problématique, justement du point de vue de la conscience perceptive. De tout ce passage, l'impression se dégage que Merleau-Ponty ne se sent pas encore en mesure de choisir entre ces deux points de vue ou de les réconcilier.

S'il faut renoncer à la pensée causale et, avec elle, à toute possibilité d'*expliquer* l'expérience de la passivité dans la perception, «par une passivité effective»,[184] il faudra reconnaître aussi que la conscience s'apparaît en fait comme «une partie du monde»[185] et que cette apparence est plus «cohérente» ou consistante que ne le veulent admettre les philosophes de la réflexion.[186] Est-il vrai que la perception ne saurait *se penser*, et savoir ce qu'elle dit, sans découvrir que «l'expérience de la passivité est encore une construction de l'esprit»?[187]

[179] SC 233. Nos italiques.
[180] V.s. p. 91.
[181] Cf. SC 191 et *supra* p. 72.
[182] SC 232–237.
[183] SC 237–241.
[184] SC 233.
[185] SC 232, cf. 216 et *supra* pp. 31 sqq, *infra* pp. 179 sqq.
[186] Cf. SC 233.
[187] Cf. *l.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'expérience de la passivité... doit avoir un sens et pouvoir se *comprendre*. Le réalisme est une erreur comme philosophie parce qu'il transpose en thèse dogmatique une expérience qu'il déforme ou rend impossible par là même. Mais c'est une erreur motivée, il s'appuie sur un phénomène authentique, que la philosophie a pour fonction d'expliciter. La structure propre de l'expérience perceptive, la référence des «profils» partiels à la signification totale qu'ils «présentent» serait ce phénomène.[188]

Ce *phénomène* est le *sens* «effectif»[189] ou «positif»[190] du «prétendu conditionnement corporel de la perception»,[191] – ce qui veut dire la compréhension de l'apparence de conditionnement par une «phénoménologie» qui, «pour marquer à la fois l'intimité des objets au sujet et la présence en eux de structures solides qui les distinguent des apparences», appelle ses objets «phénomènes».[192] Une telle phénoménologie, en tant qu'«inventaire de la conscience comme milieu d'univers»,[193] découvre, parmi ses objets, la structure de l'expérience perceptive elle-même.

Dans cette structure l'objet que «présentent» les «profils» est «la signification totale» (v.s.) mais celle-ci est «la chose même» justement en tant que présentée par ceux-là. Comme exemple, Merleau-Ponty développe la signification de «mon être psychophysique total»:[194] dans le perçu, qui n'est pas l'effet, mais la signification du fonctionnement nerveux, ne figurent pas ses propres points d'appui organiques, mais «je puis, à partir du spectacle actuel qui m'est donné, me représenter dans le mode du virtuel, c'est-à-dire comme pures significations, certains phénomènes rétiniens et cérébraux que je localise dans une image virtuelle de mon corps» et qu'«un observateur placé convenablement verrait dans mon cerveau», phénomènes qui lui seraient donnés «dans le mode de l'actualité» et qui l'amèneraient «à leur reconnaître une signification qui concorderait avec le contenu de ma perception».[195]

La structure de l'expérience perceptive comporte donc, essentiellement et dans une corrélation rigoureuse, des significations actuellement perçues et des significations virtuellement visées

[188] SC 233.
[189] Cf. *l.c.*
[190] Cf. SC 231.
[191] SC 233.
[192] Cf. SC 215 et *supra* p. 89.
[193] SC 215.
[194] SC 234.
[195] Cf. SC 233–234.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ou pures. L'imperceptible, ou du moins l'imperçu, est un élément essentiel du phénomène de la perception par «profils», phénomène qui est la «traduction» phénoménologique de la connexion de l'âme et du corps.

Le fait que le spectateur et moi-même sommes liés l'un et l'autre à notre corps revient en somme à ceci, que ce qui peut m'être donné dans le mode de l'actualité, comme une perspective concrète, ne lui est donné que dans le mode de la virtualité, comme une signification, et inversement.[196]

Ainsi la «chose même», la signification totale des «profils», reste irrémédiablement, du moins en partie,[197] signification pure, virtuellement visée. Ceci est vrai du phénomène de la perception de moi-même[198] et du phénomène de la perception des choses extérieures: deux «*phénomènes concordants*», c'est-à-dire qui «se présupposent mutuellement».[199]

S'il y a pour moi des choses, c'est-à-dire des êtres perspectifs, dans leur aspect perspectif lui-même est incluse la référence à un point d'où je les vois. Mais être situé en un certain point de vue, c'est nécessairement ne pas le voir lui-même, ne le posséder comme objet visuel que dans une signification virtuelle. L'existence d'une perception extérieure, celle de mon corps, et, «dans» ce corps, de phénomènes pour moi imperceptibles sont donc rigoureusement synonymes.[200]

L'objet perçu, la chose même, – que ce soit mon corps ou un objet extérieur, – ne saurait donc être, justement *en tant que totalité*, qu'une signification virtuelle ou pure. Mais, – et c'est là que Merleau-Ponty s'écarte de l'idéalisme critique, – cette signification est saisie à travers des «profils»: l'être perspectif *en tant que perspectif* est une essence *alogique*, exprimable en tant que telle, mais irréductible aux significations idéales ou logiques que la conscience possède (ou prétend posséder) «tout entières».[201]

Cette dualité irréductible n'exclut pas tout rapport, ce qui est exclu c'est un rapport de causalité:

196 SC 234.

197 A la suite, cette réserve semble disparaître.

198 «Mon être psycho-physique total (c'est à dire l'expérience que j'ai de moi-même, celle que les autres ont de moi et les connaissances scientifiques qu'ils appliquent et que j'applique à la connaissance de moi- même) est en somme un entrelacement de significations tel que, quand certaines d'entre elles sont perçues et passent à l'actualité les autres ne sont que virtuellement visées.» (SC 234)

199 SC 234.

200 *L.c.*

201 Cf. SC 231 et *supra* p. 108.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Que sont en effet «mes yeux», «ma rétine», «le cube extérieur» en lui-même, «les objets que je ne vois pas»? Des significations logiques qui sont reliées à ma perception actuelle par des «motivations»[202] valables, qui en explicitent le sens, *mais qui lui empruntent l'indice d'existence réelle*. Ces significations n'ont donc pas en elles-mêmes de quoi expliquer l'existence actuelle de ma perception.[203]

La position en soi d'un monde complet et réel, ou du moins l'insertion de la perception comme effet dans ce monde, est une erreur, car – Merleau-Ponty l'a montré plus haut[204] – «on ne peut reconstituer ainsi, en combinant des significations idéales (stimuli, récepteurs, circuits associatifs) la structure de l'expérience perceptive».[205] C'est le physiologue ou le géomètre qui, *devant* lui-même comme spectateur étranger, pose ces significations en les *détachant* des perspectives concrètes de la perception. Mais cette erreur est motivée ou fondée,[206] puisque la perception elle-même «présente» le monde et les choses qu'expriment ces significations.

... 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.[207]

La même tentative de *reconstruction* à partir de ce qui en fait est second, se retrouve dans l'effort d'expliquer la perception par

[202] Merleau-Ponty renvoie ici à Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, p. 89. Chez Husserl il s'agit, à l'endroit indiqué, de la motivation dans l'enchaînement des expériences, dans le passage à l'actualité de ce qui appartient à l'horizon indéterminé mais déterminable de l'expérience actuelle. Dans une note, Husserl fait la remarque suivante:

«Ce concept phénoménologique fondamental de motivation s'est fait jour dès que j'ai réalisé dans les *Etudes Logiques* la séparation de la sphère purement phénoménologique (par contraste avec le concept de causalité qui se rapporte à la sphère transcendante de réalité): il est une généralisation de ce concept de motivation en vertu duquel nous pouvons dire, par exemple du vouloir dirigé sur une fin, qu'il motive le vouloir appliqué aux moyens. Au reste le concept de motivation subit, pour des raisons essentielles, différentes modifications; mais les équivoques qu'elles suscitent sont sans danger et apparaissent même être nécessaires, dans la mesure où la situation phénoménologique est élucidée.» (*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, [89] p. 157.)

Il est question de motivation dans les *Recherches logiques*, tome II, première partie, trad. Elie, Kelkel, Schérer, Gallimard, Paris, 1961, [27–28] pp. 33–35.

[203] SC 234–235.

[204] Cf. SC 179, 221. V.s. pp. 95 sqq.

[205] SC 235.

[206] Cf. SC 248.

[207] SC 235.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'optique et la géométrie, et il s'agit là aussi d'une «illusion rétrospective»:

La vérité est que l'homme voit d'abord son image «à travers» le miroir sans que le mot ait encore la signification qu'il prendra devant l'intelligence géométrique. Puis il construit une représentation géométrique de ce phénomène qui est *fondée* sur les articulations concrètes du champ perçu, les explicite, en rend raison, sans pouvoir jamais en être la cause, comme le veut le réalisme, et sans qu'on puisse la substituer à elles, comme le fait l'idéalisme critique.[208]

Ce n'est qu'en renonçant à toute reconstruction de la perception et en refusant toute réduction de celle-ci à une science ébauchée ou imparfaite[209] que l'on peut accéder au «domaine propre de la perception».[210] Mais la perception ne se révèle pas seulement comme un phénomène *original* et irréductible, – elle a aussi un caractère proprement *originaire*:

Toutes les sciences se placent dans un monde «complet» et réel sans s'apercevoir qu'à l'égard de ce monde l'expérience perceptive est *constituante*. Nous nous trouvons donc en présence d'un champ de perception vécue *antérieur* au nombre, à la mesure, à l'espace, à la causalité et *qui pourtant ne se donne que comme une vue perspective* sur des objets doués de propriétés stables, *sur un monde et sur un espace objectifs*. Le problème de la perception consiste à rechercher comment à travers ce champ est saisi le monde *intersubjectif* dont la science peu à peu précise les déterminations.[211]

Ainsi le champ de la perception vécue et le monde objectif ou intersubjectif paraissent inséparables et, en dépit d'une certaine antériorité reconnue au premier, le «retour au champ perceptif comme à une expérience originaire»[212] n'aboutit pas encore à la reconnaissance d'un véritable primat de la perception. L'unité de la chose même, objective et intersubjective, semble encore être celle d'une signification *idéale et logique*; ce n'est pas seulement l'expérience perceptive qui est ambiguë:[213] l'attitude même de Merleau-Ponty est ambiguë. Tout en affirmant l'originalité de l'expérience perceptive, il semble hésiter de s'y enfoncer et de reconnaître le monde perçu comme «le fond toujours présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence».[214]

[208] *L.c.*
[209] Cf. SC 236.
[210] SC 235.
[211] SC 235–236. Nos italiques.
[212] Cf. SC 248.
[213] Cf. SC 236.
[214] «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», p. 120.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il y a certes une description, du point de vue même de la perception vécue, des choses, de mon corps, de mes yeux, et même de l'image rétinienne «dans la mesure où je la connais», – description qui rejoint les données de la conscience naïve,[215] – mais il faut se garder de voir, dans cette description même, une simple expression du mouvement naturel de la conscience.

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.[216]

Le retour à la perception est donc essentiellement *un retour du monde constitué à la conscience et à ses phénomènes. Un* de ces phénomènes *dans la conscience* est celui de la perception, et le retour à la perception fait encore partie d'une phénoménologie, entendue comme «un inventaire de la conscience comme milieu d'univers».[217]

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[218] et d'autre part toute question n'est pas supprimée: il s'agit de comprendre, sans le confondre avec une relation logique, le rapport vécu des «profils» aux «choses» qu'ils présentent, des perspectives aux significations idéales qui sont visées à travers elles.[219] Le problème que Malebranche voulait résoudre par l'occasionnalisme ou Leibnitz par l'harmonie préétablie se transporte *dans la conscience humaine*.[220]

En se transportant dans la conscience humaine ce problème a changé;[221] ce n'est plus un problème de production, mais le pro-

[215] Cf. SC 200–204 et *supra* pp. 78 sqq.

[216] SC 236. Nous soulignons.

[217] Cf. SC 215, et *supra* pp. 89, 103 sqq., 112.

[218] Merleau-Ponty ajoute dans une note: «Nous définissons ici la 'réduction phénoménologique' dans le sens que lui donne la dernière philosophie de Husserl.»

[219] Dans une note Merleau-Ponty annonce: «C'est à quoi servira la notion d''intentionnalité'.»

[220] SC 236–237. Nos italiques.

[221] Il nous semble que M. André Robinet commet une double erreur quand il écrit: «Occasionnalisme ou harmonie préétablie deviennent la vérité intérieure de la conscience humaine.» (Merleau-Ponty, PUF, Paris, 1963, p. 13.) D'abord ce problème n'est plus un problème de production, comme il l'était pour Malebranche et pour Leibnitz. Ensuite, ce n'est certainement pas l'essentiel de leurs solutions de ce problème (l'existence de Dieu, unique cause véritable) que Merleau-Ponty reprend. M. Robinet a bien dû voir ceci. Que veut dire, dans ce cas, la phrase citée plus haut?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

blème phénoménologique de l'articulation de l'idéal sur le concret, du connu sur le vécu, des «choses» sur leurs «profils». Les choses mêmes ne sont pas séparées de ma vision, elles sont impliquées dans l'histoire de ma perception, mais comme transcendantes à cette histoire;

Il y a donc des choses *exactement au sens où je les vois*, dans mon histoire et hors d'elle, inséparables de cette double relation.[222]

Le problème est, dans un sens, intérieur à l'expérience perceptive et tend à s'identifier avec la «structure ambiguë» de celle-ci qui fonde l'antinomie de la conscience «partie du monde» et de la conscience «coextensive au monde»:[223]

... il est vrai de dire que ma perception est toujours un flux d'événements individuels, et ce qu'il y a de radicalement contingent dans le perspectivisme vécu de la perception rend compte de l'apparence réaliste. Mais il est vrai aussi de dire que ma perception accède aux choses mêmes, puisque ces perspectives sont articulées d'une manière qui rend possible l'accès à des significations interindividuelles, puisqu'elles «présentent» un monde.[224]

Comme intérieur à l'expérience perceptive, le problème du rapport entre les «profils» et les «choses» qu'ils présentent est celui d'un rapport *vécu,* rendu possible par l'articulation concrète des perspectives. *Envisagé à partir des significations idéales ou logiques,* le problème des liens de celles-ci avec la perception actuelle, «perspectiviste», pourrait être posé en terme de «motivation». Les deux approches paraissent être légitimes, mais la dernière suppose que le statut des significations idéales ou logiques, qui serviraient comme point de départ, soit bien établie. Ce n'est pas le cas, et les dernières pages de *La structure du comportement* font apparaître

C'est principalement la substitution de la notion d'«occasion» à celle de «cause» qui permettrait de «définir l'horizon métaphysique de ces premières pensées de Merleau-Ponty comme aventuré dans l'occasionnalisme» (*o.c.*, p. 10). Où est-ce que l'on peut trouver, dans l'ouvrage de Merleau-Ponty, cette substitution? Certainement pas à la page 174 (de la seconde édition) à laquelle les autres citations sont empruntées qui doivent corroborer ou expliquer cette affirmation. C'est Descartes, cité par Merleau-Ponty (SC 206, n. 2), qui parle d'«occasion» (cf. p. 146.). Nous ne pensons pas que l'expression «phénomènes concordants», que M. Robinet cite (p. 12) et à laquelle il fait allusion (p. 13), justifie ces affirmations. La concordance entre les phénomènes dont il s'agit (SC 234) est basée sur un rapport qui, vu du côté des significations logiques, est un rapport de motivation (cf. SC 234–235, v.s., p.114), et qui, vu du côté de ma perception actuelle, est un rapport vécu (cf. SC 237).

[222] SC 236.

[223] Cf. SC 232.

[224] SC 236.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une critique des significations «idéelles» et une forte méfiance vis-à-vis des significations «éternelles» qui devaient rendre Merleau-Ponty tout disposé à emprunter la première approche. Le problème reste posé *dans la conscience humaine*, mais dans une opposition à peine voilée à la conception de la conscience exposée par J.-P. Sartre dans son premier article philosophique,[225] – opposition qui, jointe à la critique des significations idéelles et éternelles, fait apparaître la nécessité d'une révision, plus profonde que celle déjà amorcée,[226] de la notion de conscience et, par conséquent, de la phénoménologie elle-même.

Deux phénomènes servent à introduire cette nouvelle réflexion sur la notion de conscience: la «subjectivité» de ma connaissance et l'illusion.[227] Ecarter les explications causales, qui supposent que quelque chose puisse agir du dehors sur la conscience,[228] et attribuer ces phénomènes à «l'émergence de dialectiques imparfaites, de structures partielles»,[229] cela ne règle pas le problème:

> ... comment comprendre l'inertie, la résistance des dialectiques inférieures qui s'opposent à l'avènement des purs rapports de sujet impersonnel à objet vrai et qui affectent ma connaissance d'un coefficient de subjectivité? Comment comprendre l'adhérence au vécu d'une signification fallacieuse qui est constitutive de l'illusion?[230]

Illusion et subjectivité peuvent se comprendre si la conscience est réellement structurée, si elle a une histoire qui n'est pas simplement un objet étalé devant elle, mais qui est vraiment son histoire constitutive,[231] à l'intérieur de laquelle certaines structures, qui sont véritablement des structures *de* conscience, tendent à se conserver.[232]

Est-ce que Sartre a raison de penser que toutes les structures dites «de conscience» ne sauraient être, en réalité, que transcendantes, c'est-à-dire objets de conscience, et qu'on ne peut parler de structures de conscience qu'en méconnaissant la transcendance

[225] *La Transcendance de l'Ego*, écrit en 1934, publié dans les *Recherches philosophiques* de 1936, réédité par Sylvie Le Bon, Vrin, Paris, 1965. Nous citons d'après la réédition.

[226] V.s. pp. 67 sqq.

[227] «... cas où le vécu apparaît revêtu par une signification qui... ne se vérifie pas par des synthèses concordantes.» (SC 237).

[228] Cf. *l.c.* et *supra* p. 89.

[229] *L.c.*, v.s. pp. 100, 102.

[230] *L.c.*

[231] V.s. pp. 98 sq.

[232] Cf. SC 237.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'ego même, qu'en faisant de lui une (fausse) représentation de la conscience ?[233] Pour Sartre «L'Ego n'est pas propriétaire de la conscience, il en est l'objet»,[234] il n'y a pas de Je transcendantal qui serait la structure de la conscience absolue[235] : «Le Je transcendantal c'est la mort de la conscience».[236] Comment faut-il concevoir cette conscience sans Je ?

... l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant.* Tout est donc clair et lucide dans la conscience : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. Il faut ajouter que cette conscience de conscience... n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet... Elle-même ne se connaît que comme intériorité absolue [cf. a.c., p. 66]. Nous appellerons une pareille conscience : conscience du premier degré ou *irréfléchie*.[237]

C'est à partir de cette conscience absolument pure, qui est «toute légèreté, toute translucidité»,[238] que Sartre comprend l'opération réflexive qu'est le Cogito.

Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet... Or ma conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet lorsque je réalise le *Cogito*. Ce qu'elle affirme concerne la conscience réfléchie. En tant que ma conscience réfléchissante est consciente d'elle-même, elle est conscience *non-positionnelle*. Elle ne devient positionnelle qu'en visant la conscience réfléchie qui, elle-même, n'était pas conscience positionnelle de soi avant d'être réfléchie. Ainsi la conscience qui dit «Je pense» n'est précisément pas celle qui pense. Ou plutôt ce n'est pas *sa* pensée qu'elle pose par cet acte thétique. Nous sommes donc fondés à nous demander si le *Je* qui pense est commun aux deux consciences superposées ou s'il n'est pas plutôt celui de la conscience réfléchie... ne serait-ce pas précisement l'acte réflexif qui ferait naître le Moi dans la conscience réfléchie ?... Husserl est le premier à reconnaître qu'une pensée irréfléchie subit une modification radicale en devenant réfléchie... L'essentiel du changement ne serait-il pas l'apparition du Je ?[239]

C'est en ayant recours à l'expérience concrète, et notamment au souvenir non thétique que laisse la conscience irréfléchie, que Sartre répond à cette question :

[233] Cf. a.c., p. 82 (dans la réédition).
[234] A.c., p. 77.
[235] Cf. a.c., pp. 85, 86.
[236] A.c., p. 23.
[237] A.c., pp. 23–24.
[238] A.c., p. 25.
[239] A.c., pp. 28–30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le résultat n'est pas douteux: tandis que je lisais, il y avait conscience *du* livre, *des* héros du roman, mais le *Je* n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même. Ces résultats saisis athétiquement je puis maintenant en faire l'objet d'une thèse et déclarer: il n'y avait pas de *Je* dans la conscience irréfléchie.[240]

Mais ce recours à l'expérience concrète, suffit-il à justifier l'identification de cette conscience irréfléchie avec la conscience transcendantale, identification dont dépend l'élimination du Je *transcendantal*? Cette identification semble faite dès le début de l'article,[241] et le vrai motif en est de sauvegarder la pureté absolue de la conscience conçue comme «un absolu non substantiel».[242]

Il est vrai que Sartre admet une *priorité ontologique* de l'irréfléchi sur le réfléchie, – «parce qu'il n'a nullement besoin d'être réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré»,[243] – mais cette priorité et l'autonomie ontologique qui l'accompagne ne suffisent pas à motiver l'identification de la conscience irréfléchie avec la conscience transcendantale. C'est en voyant l'impossibilité de sauvegarder la pureté absolue de la conscience transcendantale sans en éliminer le Je que Sartre en vient à identifier cette conscience avec la conscience irréfléchie. *L'exigence de pureté absolue* est donc le présupposé fondamental de toute son argumentation.[244]

[240] A.c., pp. 30–31.

[241] Cf. le texte cité plus haut, a.c., pp. 23–24.

[242] Cf. a.c., p. 25. Sartre poursuit: «Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un 'phénomène' au sens très particulier où 'être' et 'apparaître' ne font qu'un.»

[243] A.c., p. 41.

[244] C'est en tant qu'«un centre d'opacité» que le Je ne saurait être dans la conscience ou plutôt «*de la conscience*» (a.c., pp. 24–25, cf. le texte cité plus haut, a.c., pp. 23–24). Selon Sartre, spontanéité et translucidité absolue se présupposent mutuellement:

«La véritable spontanéité doit être parfaitement claire: elle est ce qu'elle produit et ne peut être rien d'autre. Liée synthétiquement à autre chose qu'elle-même, elle envelopperait en effet quelque obscurité et même une certaine passivité dans la transformation .(A.c., p. 62.)

«Il s'en suit que la conscience projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, *représentée et hypostasiée* dans un object, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. (A.c., pp. 63–64.)

«En un mot le Cogito est impur, c'est une conscience spontanée, sans doute, mais qui reste liée synthétiquement à des consciences d'états et d'actions. La preuve en est que le Cogito se donne à la fois comme le résultat logique du doute et comme ce qui y met fin. Une saisie réflexive de la conscience spontanée comme spontanéité non-personnelle exigerait d'être accomplie *sans aucune motivation* antérieure. Elle est toujours possible en droit, mais reste bien improbable ou, au moins, extrêmement rare dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cet article de Sartre peut servir à faire ressortir plus clairement, sur le fond de la position sartrienne, les prises de position et surtout les silences de Merleau-Ponty. A deux reprises celui-ci se réfère à l'article de Sartre, chaque fois une certaine position est indiquée comme étant celle de Sartre, cette position n'est ni clairement acceptée ni rejetée explicitement: une sorte de retrait stratégique est opérée vers un point de vue qui, sans être identifié définitivement comme un nouveau point de vue transcendantal opposé à celui de Sartre, traduit une attitude très différente de celle de Sartre mais beaucoup moins certaine d'elle-même.

Ce qu'on appelle inconscient, a-t-on dit,[245] est seulement une signification inaperçue: il arrive que nous ne saisissions pas nous-même le sens vrai de notre vie, non qu'une personnalité inconsciente soit au fond de nous et régisse nos actions, mais parce que nous[246] comprenons nos états vécus sous une idée qui ne leur est pas adéquate. Cependant, même ignorée de

notre condition d'hommes. (A.c., pp. 73–74.)

«Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psychophysiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est tout puisqu'il est *conscience de* tous ces objets. (A.c., p. 74.)

«Nous pouvons donc formuler notre thèse: la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. (A.c., p. 79.)

«... peut-être son rôle essentiel [de l'Ego] est-il de masquer à la conscience sa propre spontanéité. Une description phénoménologique de la spontanéité montrerait, en effet, que celle-ci rend impossible toute distinction entre action et passion et toute conception d'une autonomie de la volonté. Ces notions n'ont de signification que sur un plan où toute activité se donne comme émanant d'une passivité qu'elle transcende, bref sur un plan où l'homme se considère à la fois comme sujet et comme objet. Mais c'est une nécessité d'essence qu'on ne puisse distinguer entre spontanéité volontaire et spontanéité involontaire.

«Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet Ego qu'elle a constitué, s'y absorbait, comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi: c'est grâce à l'Ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel, entre l'apparence et l'être, entre le voulu et le subi. Mais il peut arriver que la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur. Non pas peut-être sans Ego mais comme échappant à l'Ego de toutes parts, comme le dominant et le soutenant hors d'elle par une création continuée. Sur ce plan il n'y a plus de distinction entre le possible et le réel puisque l'apparence est l'absolu. Il n'y a plus de barrières, plus de limites, plus rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup: c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure... (A.c., pp. 81–83.)

«Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence. (A.c., p. 87.)»

[245] Référence à l'article de Sartre, sans indication de la page.

[246] Le mot «ne» qui figure ici doit être supprimé.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous, la signification vraie de notre vie n'en est pas moins la loi efficace. Tout se passe comme si elle orientait le flux des événements psychiques.[247]

L'interprétation sartrienne de l'inconscient, sans se réduire à ce qui vient d'être dit,[248] se laisse toutefois formuler dans ces termes. Pour la conscience réflexive «le Je se présente comme une réalité opaque dont il faudrait développer le contenu», et c'est pourquoi il est l'objet d'une évidence non-adéquate.[249] Ce contenu du Je ne saurait être qu'un contenu d'objet, une signification, la signification de nos états vécus en tant que celle-ci échapperait à notre réflexion actuelle toujours inadéquate. Au lieu de discuter la conception sartrienne de l'ego-objet et de l'inconscient comme interprétation grossière de l'intuition juste que la conscience ne «sort» pas du Je,[250] Merleau-Ponty insiste sur l'inadéquation de notre connaissance explicite de nous-même:

Nous ne nous réduisons pas à la conscience idéelle que nous avons de nous, pas plus que la chose existante ne se réduit à la signification par laquelle nous l'exprimons.[251]

Cet écart entre ce que nous sommes réellement et ce dont nous sommes conscients sert à la fois à introduire une distinction plus stricte entre les notions de «structure» et de «signification» et à contester les prétentions d'une certaine conscience transcendantale. La distinction est celle entre la «signification immanente» ou plutôt la «*structure* effective» des événements psychiques et leur «*signification* idéelle», «qui peut être vraie ou fausse».[252] La structure, c'est ce que nous sommes réellement, c'est la région où se préparent nos paroles et même nos actions,[253] c'est elle que Merleau-Ponty a même appelée «la loi efficace» de notre vie.[254] Le souci de coller au réel est manifeste, mais l'auteur continue à refuser la pensée causale:

On oppose avec raison à la «conscience collective» de Durkheim et à ses essais d'explication sociologique de la connaissance que la conscience ne

[247] SC 237.
[248] Cf. a.c., pp. 38–39, 40–41, 78–79.
[249] Cf. a.c., p. 35.
[250] Cf. a.c., p. 78.
[251] SC 238.
[252] Cf.SC 237–238.
[253] Cf. SC 239.
[254] Cf. SC 237.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut être traitée comme un effet puisqu'elle est ce qui constitue la relation de cause à effet.[255]

En refusant la pensée causale on ne saurait, toutefois, s'installer dans une conscience pour laquelle l'expérience de la passivité ne serait qu'une simple construction de l'esprit.[256] *Notre conscience réelle* n'est transcendantale, ni dans le sens de «la pleine conscience de soi», ni dans le sens d'une conscience toujours libre à l'égard de ses objets.[257]

...il est facile d'opposer au sociologue que les structures de conscience qu'il met en rapport avec une certaine structure économique sont en réalité la conscience de certaines structures, ce qui sous entend une liberté toute proche de l'esprit, capable par réflexion de se saisir comme source spontanée et naturant en deça des formes contingentes qu'il a revêtues dans un certain milieu... Mais la conscience transcendantale, la pleine conscience de soi n'est pas toute faite, elle est à faire, c'est-à-dire à réaliser dans l'existence.[258]

Mais une conscience à faire n'est plus une conscience conçue sur le modèle du spectateur étranger, et a-t-on le droit de l'appeler encore «transcendantale»? Si aucune conscience «en Je»[259] est toute faite, la vraie conscience transcendantale serait-elle impersonnelle? C'est la thèse développée par Sartre dans son article, et Merleau-Ponty y fait allusion:

Le psychisme, avons-nous dit,[260] se ramène à la structure du comportement. Comme cette structure est visible du dehors et pour le spectateur en même temps que du dedans et pour l'acteur, autrui m'est en principe accessible comme moi-même, et nous sommes l'un et l'autre des objets *déployés devant* une conscience impersonnelle.[261]

Cette allusion à Sartre est suivie par le même genre de retrait ou de recul que nous avons déjà constaté:

[255] SC 238.
[256] Cf. SC 233 et *supra* p. 111.
[257] Cf. SC 238.
[258] SC 238.
[259] Cf. SC 238.
[260] La référence est à SC 198 plutôt qu'à SC 199 comme l'indique Merleau-Ponty.
[261] SC 238. En note: «C'est la thèse de J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Recherches philosophiques, 1936–1937.» Pour cette idée d'une conscience impersonnelle v.s., p. 120, n. 244. C'est nous qui soulignons l'explicitation que Merleau-Ponty donne de la notion d'objet. Pour Sartre, le Je (et *a fortiori* autrui) est, en tant qu'objet transcendant de la conscience irréfléchie et impersonnelle, opaque: c'est pourquoi, justement, le Je «n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale» (a.c., p. 35), n'est pas «*de la conscience*» (a.c., p. 24). Il semble bien que pour Merleau-Ponty une conscience transcendantale, parfaitement translucide, ne se laisse penser que sur le modèle du spectateur étranger, et que, pensée ainsi, ses objets ne sauraient être que déployés devant elle, purs, sans mystère, eux aussi. Cf. SN 237, cité p. 32.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais de même qui je peux me tromper sur moi-même et ne saisir que la signification apparente ou idéelle de ma conduite, de même je peux me tromper sur autrui et ne connaître que l'enveloppe de son comportement.. Ainsi je ne me connais pas par position, mais je n'ai pas davantage le pouvoir inné de connaître vraiment autrui. Je communique avec lui par la signification de sa conduite, mais il s'agit d'en atteindre la structure, c'est-à-dire au-dessous de ses paroles ou même de ses actions, la région où elles se préparent.[262]

Il est clair que Merleau-Ponty entend décrire la difficile conquête qu'est, réellement, la connaissance d'autrui – et de nous-même. Et le moyen d'y parvenir n'est pas le dégagement du spectateur étranger, mais au contraire le «consentement rare et difficile» qui fait que «nos vies cessent de s'écouler séparément».[263] Aussi la coexistence qui fonde toute connaissance d'autrui est-elle à l'opposé d'un être déployé devant une conscience, même impersonnelle:

... quand ce comportement s'adresse à moi, comme il arrive dans le dialogue, et se saisit de mes pensées pour y répondre, – ou plus simplement quand des «objets culturels» qui tombent sous mon regard s'ajustent soudain à mes pouvoirs, éveillent mes intentions et se font «comprendre» de moi, – je suis alors entraîné dans une *coexistence* dont je ne suis pas l'unique constituant et qui fonde le phénomène de la nature sociale comme l'expérience perceptive fonde celui de la nature physique.[264]

Toute compréhension de la manière de penser que signifie le comportement d'autrui se fonde sur la *manière d'exister* qu'exprime ce comportement.[265] Et ce ne sont pas seulement les gestes du comportement animal qui «ne laissent pas transparaître une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître», – autrui aussi m'est donné comme *une autre existence*, plutôt que comme une *conscience étrangère*.[266] Le sens que prendra le terme «existence»[267] est clairement indiqué: il s'applique au

[262] SC 238–239.
[263] SC 239.
[264] *L.c.*
[265] Cf. SC 239.
[266] Cf. SC 136–137.
[267] Dans le texte de *La structure du comportement*, achevé en 1938, le terme «existence» est partout simplement synonyme de «réalité», – sauf aux deux endroits indiqués ici (SC 136–137, 239). Immédiatement après, le terme perd son sens prégnant. Nous le trouvons toutefois, dans ce sens, à la fin d'une note, ajouté en 1942, pendant que l'ouvrage de Merleau-Ponty était «en épreuves»: «A notre avis... Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé *l'existence*, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comportement qui, considéré dans sa structure effective, n'appartient ni à l'ordre de l'en soi, – «l'ordre de l'extérieur où les événements se commandent l'un l'autre du dehors», -- ni à l'ordre du pour soi, – «l'ordre de l'intérieur où ce qui se produit dépend toujours d'une intention».[268] Contrairement à ces deux ordres, l'existence ne saurait être transparente ni pour la pensée physique ni pour la réflexion.[269]

Cette existence, c'est d'abord la vie irréfléchie de la conscience, vie où je ne suis justement pas «conscience» dans le sens d'un être dont toute l'essence est de connaître:

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 exprimable; certains épisodes de sa vie, avant d'avoir été ramenés à la condition de souvenirs disponibles et d'objets inoffensifs, peuvent par leur inertie propre emprisonner sa liberté, rétrécir sa perception du monde, imposer au comportement des stéréotypies; de même, avant d'avoir pensé notre classe ou notre milieu, nous *sommes* cette classe et ce milieu.[270]

Cette vie irréfléchie est certes dépassée au niveau de la parole par laquelle je communique et me libère,[271] mais la communication n'est jamais totale et la libération est toujours à recommencer: la conscience au sens plein du mot (v.s.) ne devient-elle pas introuvable ou plutôt irréalisable?

C'est seulement... au niveau de la parole échangée que les existences étrangères (en même temps que la nôtre d'ailleurs) nous apparaissent ordonnées au monde vrai et qu'au lieu de chercher à y glisser ses normes têtues le sujet du comportement «s'irréalise» et devient un véritable *alter ego*. Encore la constitution d'autrui comme autre Je ne s'achève-t-elle jamais, puisque sa parole, même devenue un pur phénomène d'expression, reste toujours expressive de lui-même autant que de la vérité et cela indivisiblement. Il n'y a donc pas de comportement qui atteste une pure conscience derrière lui et autrui ne m'est jamais donné comme équivalent exact de moi-même qui pense. En ce sens, ce n'est pas seulement aux animaux qu'il faudrait refuser la conscience.[272]

la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique (SC 3, suite de la note 2 de la page précédente)». Sur le terme «existence» v.i. pp. 148, 172.

[268] Cf. SC 136. Le terme «intention» est employé ici dans un sens restreint, correspondant à l'intellection, à la représentation (cf. SC 241). Mais il y a une autre intentionnalité, une «vie intentionnelle» qui, sans être représentation, comporte une certaine «compréhension» (cf. l.c.). Déjà à la page citée (136), le terme est employé dans ce sens («les intentions qu'il trace dans l'espace...»). Sur l'intentionnalité opérante v.i. pp. 171 sqq.

[269] Cf. SC 136.

[270] SC 239.

[271] Cf. SC 188, n. 1, et *supra* p. 45.

[272] SC 137.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je peux dépasser effectivement l'alternative du pour soi et de l'en soi *dans l'expérience des comportements* visant «*le même monde* numériquement un», mais c'est justement en renonçant à considérer, avec le behaviorisme, le solipsisme et les théories «projectives», les comportements comme «des choses *étalées devant* moi».[273] Que reste-t-il alors du «Je pense»? Peut-on encore parler d'un «moi-même qui pense» (v.s.) et dont autrui ne saurait jamais être l'équivalent exact? Si je ne suis pas, en tant que témoin d'un comportement, une pure conscience,[274] le serai-je autrement? Le «Je pense», ne sera-t-il pas toujours «comme halluciné par ses objets»?[275]

Il est vrai, – Sartre aussi l'avait accordé à Kant dans son article,[276] – que le «Je pense» doit pouvoir accompagner toutes nos représentations, mais il ne s'agit là que d'une condition de possibilité de l'expérience, d'une «possibilité de principe»,[277] et la question de fait n'est pas tranchée. Sartre y répond par la négative[278] et insiste en plus sur la «modification radicale» que subit une pensée irréfléchie quand elle devient réfléchie.[279] Merleau-Ponty de son côté, sans parler de l'élimination du Je de la conscience irréfléchie, insiste sur la modification que comporte «le passage à la conscience intellectuelle» et se demande si la lucidité qui en résulte n'est pas trompeuse:

> ... la conversion du regard qui transforme la vie de la conscience en une pure dialectique du sujet et de l'objet, qui réduit la chose dans son épaisseur sensible à un réseau de signification, la reminiscenee traumatiqne à un souvenir indifférent et soumet à l'examen la structure de classe de ma conscience, – explicite-t-elle une «condition de possibilité» éternelle, ou bien fait-elle apparaître une nouvelle structure de conscience?[280]

[273] Cf. *l.c.* Il est possible de concevoir ce même monde ou monde vrai dont nous parlons comme un réseau de purs rapports: «Nos confrontations intersubjectives ne portent que sur la structure intelligible du monde perçu: je puis m'assurer qu'un autre spectateur emploie le même mot que moi pour désigner la couleur de cet objet, et le même mot d'autre part pour qualifier une série d'autres objets que j'appelle aussi des objets rouges. Mais il pourrait se faire que, les rapports étant conservés, la gamme des couleurs qu'il perçoit fût en tout différente de la mienne.» (SC 228.) Le dialogue est vu ici, avec le monde sur lequel il porte et les sujets parlants, comme étalé devant un spectateur étranger.

[274] Cf. SC 138.

[275] Cf. SC 239.

[276] A.c., pp. 13–15.

[277] Cf. a.c., p. 14, et SC 239.

[278] V.s., pp. 118 sq.

[279] A.c., p. 29, cf. 15–16, 32.

[280] SC 239–240.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qui fait surtout problème c'est la prétention de la conscience de se dégager, par une telle modification (!), du temps et donc de sa propre histoire:

C'est un problème de savoir ce qui se passe par exemple lorsque la conscience se sépare du temps, de ce jaillissement ininterrompu au centre d'elle-même, pour l'appréhender comme une signification intellectuelle et maniable. Ne fait-elle que mettre à nu ce qui était implicite? Ou au contraire n'entre-t-elle pas comme dans un rêve lucide où en effet elle ne rencontre aucune opacité, non qu'elle ait éclairé l'existence des choses et sa propre existence, mais parce qu'elle vit à la surface d'elle-même et sur l'enveloppe des choses? Le passage réflexif à la conscience intellectuelle est-il une adéquation de notre savoir à notre être, ou seulement une manière pour la conscience de se créer une existence séparée, – un quiétisme?[281]

Il s'agit, certes, d'une mise en question de la réflexion, de la conscience intellectuelle et surtout de sa prétention à se libérer de la temporalité, mais cela n'équivaut nullement à une option en faveur de l'opacité ou de l'empirisme en tant que celui-ci renonce à l'élucidation de l'expérience. Au contraire, cette élucidation doit être menée jusqu'aux limites de ce qui est réellement possible, – non en supposant, avec le criticisme, que la conscience de soi est, du moins en droit, toute faite, non en posant, avec Sartre, le principe de la translucidité absolue de la conscience, mais en envisageant élucidation comme un mouvement de conquête, qui rencontre des résistances et qui ne préjuge pas de la possibilité d'une résorption complète de la vie de la conscience dans la conscience de soi ou pour soi.

On veut... égaler la conscience à l'expérience entière, recueillir *dans la conscience pour soi* toute la vie de la conscience en soi. Une philosophie d'inspiration criticiste fonde la morale sur la réflexion qui retrouve derrière tous les objets, le sujet pensant dans sa liberté. Si au contraire on reconnaît, *fut-ce à titre de phénomène*, une existence de la conscience et de ses structures résistantes, notre connaissance dépend de ce que nous sommes, la morale commence par une critique psychologique et sociologique de soi-même, l'homme n'est pas assuré d'avance de posséder une source de moralité, la conscience de soi n'est pas chez lui de droit, elle ne s'aquiert que par l'élucidation de son être concret, ne se vérifie que par l'intégration active des dialectiques isolées, – corps et âme, – entre lesquelles il est d'abord disloqué.[282]

Mais se mouvement de conquête paraît se faire *dans la conscience*, par une étude des phénomènes,[283] — dans la reconnaissance

[281] SC 240.
[282] SC 240. Nos italiques.
[283] Cf. SC 215 et *supra* pp. 89, 104.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

justement du phénomène de l'«existence de la conscience», de son histoire constitutive[284] qui se manifeste dans l'effort même d'intégration des dialectiques partielles. Ainsi, tout en s'efforçant de rester une phénoménologie dans le sens d'un «inventaire de la conscience comme milieu d'univers»,[285] cette pensée se méfie de tout absolu fixé, tout fait, – que ce soient des «significations éternelles» ou «la vie» comme existence biologique:

> Enfin la mort n'est pas *dépourvue de sens*, puisque la contingence du vécu est une menace perpétuelle pour les significations éternelles dans lesquelles il [l'homme] croit s'exprimer tout entier. Il faudra s'assurer que l'expérience de l'éternité n'est pas l'inconscience de la mort, qu'elle n'est pas en deçà, mais au délà, comme d'ailleurs il faudra distinguer l'amour de la vie et l'attachement à l'existence biologique. Le sacrifice de la vie sera philosophiquement impossible, il ne s'agira que de «mettre en jeu» sa vie, ce qui est une manière plus profonde de vivre.[286]

Il n'y a pas de «vie en soi», la vie est essentiellement sens, phénomène, «intime» par rapport à la conscience,[287] et d'autre part la conscience, avec son règne de sens, n'est pas soustraite aux servitudes de la vie, aux possibilités qu'elle ouvre et que ferme la mort.

Ainsi la phénoménologie, en s'incorporant le phénomène de la genèse de la conscience même, tend-elle à rendre incertain le statut des significations idéales ou logiques, considérées comme éternelles. Est-ce que la conscience est encore vraiment «milieu universel» dans le sens de «lieu des idées»?[288] La reconnaissance d'une genèse de la conscience,[289] l'introduction dans la conscience d'essences alogiques,[290] du perspectivisme vécu,[291] ne conduisent pas seulement à une révision radicale de la notion de conscience, – dans un sens exactement inverse à la révision ou plutôt à l'épuration de cette notion qu'opère Sartre, – l'enracinement essentiel de la conscience dans le corps phénoménal,[292] la «structure» reconnu comme «la vérité philosophique du naturalisme et du réa-

284 V.s. p. 98.
285 SC 215.
286 SC 240, v.s. pp. 13 sq.
287 Cf. SC 215 et *supra* p. 104. La notion d'intimité joue un rôle important dans l'article de Sartre.
288 V.s. p. 77.
289 V.s. pp. 97 sqq.
290 V.s. pp. 108, 113.
291 V.s. pp. 116 sq.
292 Cf. SC 199, 204, 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lisme,[293] bref, le fait que la conscience, si elle est naturante (dans quel sens?), est aussi, et irréductiblement, «naturée»,[294] tout ceci tend inévitablement à refluer sur l'attitude même du philosophe et à mettre en question le primat de la «conscience» impliqué dans une phénoménologie définie comme inventaire de la conscience comme milieu d'univers.

Ce qui est acquis désormais, c'est que le problème de la perception, considérée comme «l'acte qui nous fait connaître des existences», «réside dans la dualité des notions de structure et de signification»:

> Une «forme» telle que, par exemple, la structure «figure et fond», c'est un ensemble qui a un sens et qui offre donc à l'analyse intellectuelle un point d'appui. Mais en même temps, ce n'est pas une idée, – elle se constitue, s'altère ou se réorganise devant nous comme un spectacle.[295]

Selon Merleau-Ponty, tous les problèmes que l'on essaie en vain de résoudre par des causalités corporelles, sociales et psychologiques «se ramènent à cette contingence des perspectives vécues qui limitent notre accès aux significations éternelles», et donc au problème de la perception.[296] L'on peut douter de la vérité de cette réduction pure et simple,[297] mais il est certain qu'on s'interdit toute compréhension de ces problèmes si l'on refuse de s'attaquer à celui de la perception: ce problème ne sera plus seulement *un* problème philosophique, mais il s'y agit dorénavant du problème *de la philosophie elle-même.* Ce qui est en question, c'est la pensée philosophique elle-même:

> 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 intellectuelle? Si l'essentiel de la solution criticiste consiste à rejeter l'existence aux limites de la connaissance et à retrouver la signification intellectuelle dans la structure concrète, et si, comme on l'a dit, le sort du criticisme est lié à cette théorie intellectualiste de la perception, au cas où elle ne serait pas acceptable, il faudrait définir à nouveau la philosophie transcendantale de manière à y intégrer jusqu'au phénomène du réel.[298]

Ce qui surprend ici, c'est le conditionnel répété. Mais il faut se rendre compte que Merleau-Ponty craint l'empirisme encore plus

[293] Cf. SC 241.
[294] Cf. *l.c.*
[295] SC 240–241.
[296] Cf. SC 241 et 240.
[297] V.s. pp. 101 sq.
[298] SC 241, cf. SC 177, 188 sq, 202, 215.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le criticisme, qu'il n'est pas prêt à renoncer à la réflexion et à l'effort de comprendre, et que, s'il pose la question des «rapports de cette conscience naturée et de la pure conscience de soi»,[299] cette dernière ne semble pas avoir perdu toute crédibilité. La nouvelle philosophie transcendantale, si elle est nécessaire, semble encore devoir être une phénoménologie dans le sens indiqué plus haut, sens que ce terme garde jusqu'à la fin du livre. L'analyse de l'acte de connaître avait conduit «à l'idée d'une pensée constituante ou naturante qui sous-tende intérieurement la structure caractéristique des objets»[300] et cette analyse est encore considérée comme valable. Certes, il faudra intégrer dans une telle pensée le phénomène du réel et le phénomène de la conscience naturée ou perceptive. Mais cette intégration semble devoir encore respecter, tout en la nuançant quelque peu, l'affirmation suivante:

Puisque les motifs de nos affirmations ne peuvent être cherchés que dans leur sens propre, l'expérience d'une chose réelle ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit; la seule manière, pour une chose, d'agir sur une sprit est de lui offrir un *sens*, de se manifester à lui, de se constituer devant lui dans ses articulations *intelligibles*.[301]

Respect fondamental et nuance à apporter sont clairement indiqués dans la phrase finale de *La structure du comportement*:

La «chose» naturelle, l'organisme, le comportement d'autrui et le mien n'existent que par leur *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 intellection*.[302]

5. *Merleau-Ponty en 1938*

Il semble bien que Merleau-Ponty, avant 1939, n'a pas vu comment il serait possible de développer une philosophie transcendantale, si l'on renonce à l'idée d'une conscience constituante universelle. Ce renoncement semblait de plus en plus s'imposer – même si l'insatisfaction devant la pensée existentielle d'un Gabriel Marcel, dont il avait reconnu très tôt l'insuffisance philosophi-

[299] SC 241.
[300] SC 215, v.s. pp. 153 sqq.
[301] *L.c.* Nos italiques, v.s. p. 89.
[302] SC 241. Nos italiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que,[303] l'amenait à chercher à se renseigner sur la philosophie rigoureuse que promettait Husserl. A aucun moment il n'a renoncé à l'idée d'une philosophie transcendantale et, à cet égard, l'influence de Léon Brunschvicg, et peut-être d'autres de ses professeurs, a été plus profonde qu'on ne penserait en écoutant les témoignages de Sartre.[304]

En ce qui concerne la pensée de ce dernier, l'idée de chercher le véritable transcendantal en deçà de la conscience réfléchie a pu attirer Merleau-Ponty, mais la translucidité absolue de la conscience transcendantale impersonnelle de Sartre n'a certainement pas emporté son adhésion.[305]

En participant, le 7 mai 1938, à une discussion sur l'agrégation de philosophie,[306] Merleau-Ponty fit un certain nombre de remarques qui paraissent bien réfléter, non pas seulement les préoccupations des étudiants qu'il avait connus dans sa fonction de répétiteur à l'Ecole Normale Supérieure, mais aussi ce dont il était préoccupé lui-même. Ce texte étant pratiquement inconnu, nous nous permettons d'en citer un long extrait.

La raison de certains échecs et de certaines réussites inattendues, qui ont donné à l'agrégation «l'aspect d'un concours peu sûr», doit être cherchée «dans la situation de la philosophie et non seulement dans celle de l'agrégation»:

> Les candidats que j'ai l'occasion de voir travailler sont souvent différents de ce que nous étions vers l'année 1930: mentalement plus âgés, plus cultivés, quelquefois plus blasés. Nos copies étaient souvent une marche vers le Kant des trois Critiques. La plupart du temps, les candidats d'aujourd'hui tiennent pour acquises des choses qu'il nous paraissait encore utile d'établir. Par exemple, la critique de l'empirisme de Mill, en particulier comme théorie de la science, est pour eux une chose qui va de soi. Ou encore une théorie dogmatique de la science ne fait pas même question. Ils prennent pour point de départ ce qui était un point d'arrivée pour nous, – ou en tout cas pour nos dissertations, ce qui n'était déjà pas tout à fait la même chose. Une fois mise en évidence l'activité d'esprit qui construit les sciences, ils ne sont pas d'emblée persuadés que tout l'homme soit là, ni même l'essentiel. Ils cherchent à déterminer philosophiquement son activité totale, par une analyse, transcendantale encore, mais étendue à des objets d'expérience qui ne sont pas ceux de la science exacte: le phénomène de l'art (dont l'étude ne se confond pas avec les «questions d'esthétique»), le phénomène d'autrui, le phénomène de l'histoire. Beaucoup de questions

[303] V.s. p. 22.
[304] V.s. p. 6.
[305] V.s. pp. 118 sqq.
[306] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 38e année, 1939, pp. 130–133.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que la tradition française renvoie à la psychologie ou à la sociologie empiriques se trouvent ainsi rétablies dans leur signification philosophique. Ils accueillent bien, par exemple, une dissertation sur la «signification métaphysique de la parole»: c'est que, pour eux, la parole n'est pas un phénomène dont on épuise le sens en énumérant les conditions physiologiques du langage ou encore en étudiant, comme on disait il y a dix ans, le rôle qu'il joue «dans la pensée». Pour certains d'entre eux, c'est seulement d'un point de vue bergsonien ou du point de vue des trois Critiques que le langage est réduit à ce rôle d'accompagnement extérieur, parce que ces philosophies partent de l'idée d'une conscience pure, traitent le langage comme un poids mort et négligent la fonction active de la parole. Je ne voudrais pas faire dire à ces étudiants plus qu'ils n'accepteraient de dire eux-mêmes, mais il me semble que, pour eux, qu'ils le disent ou non, quand on a réfléchi sur l'activité de la conscience, sa finitude et, pour ainsi dire, son incarnation restent à comprendre, restent des thèmes de la philosophie. La raison s'est appelée verbe, et, même si c'est une illusion finalement, c'est une illusion bien fondée. La recherche philosophique se trouve donc reportée au delà du point où nous la faisions aboutir. Sur les dix élèves de l'Ecole Normale que j'ai vus depuis trois ans, deux seulement tendaient à l'empirisme ou au psychologisme, les huit autres commençaient d'emblée leur réflexion dans l'attitude transcendantale. Que les étudiants suivent le Kantisme, au delà des Critiques, dans le problème de la constitution du moi passif, ou qu'ils s'intéressent directement à l'art ou à ce qu'on appelait l'affectivité comme à des régions de la conscience douées de principes constitutifs propres, de toutes façons leur réflexion se porte plus souvent sur l'expérience totale de l'homme que sur l'expérience scientifique. En ce sens on pourrait dire qu'ils cherchent une anthropologie philosophique.[307]

Etant donné que les problèmes posés à l'agrégation ont souvent un caractère formel («par opposition aux *a priori* matériels dont il était question tout à l'heure»), les étudiants ont difficulté à être très démonstratifs dans l'argumentation concernant ces problèmes,

parce qu'ils les trouvent posés et dans une large mesure résolus. D'ailleurs les questions qu'ils rencontrent au delà de ces problèmes ne peuvent, pour des raisons de principe, être transparentes, ce qui les encourage à ne pas être assez rigoureux.[308]

Il ne faut pas croire cependant que cette situation conduit nécessairement à une perte de la rationnalité et de la rigueur en philosophie.

Dans cette situation, deux attitudes sont possibles. On peut craindre que, dans des recherches ainsi orientées, la conscience et la raison se dégradent et que les philosophes se préparent et préparent les autres à accepter n'importe quelle discipline extérieure, n'importe quelle forme d'expérience, collective ou individuelle, sans justifications. Mais si une philosophie *de*

[307] *Ibid.*, pp. 130–131.
[308] *Ibid.*, p. 132.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'existence fait de la raison un problème, elle n'est pas nécessairement, comme la philosophie existentielle, un irrationalisme, et, si l'on tient à la raison, il est peut-être plus important d'en connaître la fragilité que d'en croire l'avènement garanti d'avance dans les choses.[309]

La philosophie existentielle, visée ici, est certainement celle de Gabriel Marcel, peut-être aussi celle de Karl Jaspers, et probablement celle de Kierkegaard.[310] Mais à quoi ou à qui pense Merleau-Ponty quand il parle d'une «philosophie de l'existence»? Probablement aux mêmes auteurs, dans la mesure justement où leur pensée ne se laisse pas réduire à un irrationnalisme, mais certainement aussi à Martin Heidegger. Certes, ce philosophe ne figure pas dans le rapport de 1934 et le seul renvoi que nous trouvons dans *La structure du comportement* ne témoigne pas d'une connaissance très approfondie du philosophe allemand.[311] Mais Merleau-Ponty avait assisté, en 1930, au cours de Georges Gurvitch sur Heidegger[312] et il a dû lire les articles que les périodiques français faisaient paraître sur cet auteur.[313] Il semble toutefois avoir été très lent à pénétrer une pensée si difficile d'accès à cause de la langue utilisée[314] et, pour Merleau-Ponty, probablement quelque

[309] *L.c.*

[310] *Les Etudes Kierkegaardiennes* de Jean Wahl venaient de paraître, chez Aubier.

[311] «Nous réservons la question de savoir s'il n'y a pas, comme le suggère Heidegger, une perception du *monde*, c'est-à-dire une manière d'accéder à un champ indéfini d'objets qui les donne dans leur réalité.» (SC 229, n. 1).

[312] V.s. pp. 6 sq.

[313] E.g. l'article de Levinas sur «Martin Heidegger et l'ontologie», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 57e année, 1932, pp. 395–431. Il y a aussi la discussion célèbre, à la séance du 4 décembre 1937 de la Société française de Philosophie, entre Jean Wahl, Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaeff, Paul Landsberg etc., portant à la fois sur Kierkegaard, Heidegger et Jaspers (*Bulletin*, 37e année, 1938, pp. 161–193.) En appendice furent publiées des lettres de Heidegger, Levinas, Jaspers et d'autres. Dans sa lettre, Heidegger déclare: «Vos remarques critiques au sujet de la 'philosophie de l'existence' sont très instructives. Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit*, d'*Existenz* et de 'Kierkegaard', ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie*... la question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel... la question qui est seule posée dans *Sein und Zeit* n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté.» (*Ibid.*, p. 193)

[314] H. Corbin venait de publier sa traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Gallimard, Paris, 1938.) A cette leçon inaugurale de Heidegger étaient ajoutés, dans la traduction, des extraits de *L'Etre et le Temps* (pp. 235–267, 372–397 de l'édition originale), la fin du livre sur *Kant et le problème de la Métaphysique* (ch. IV, section C), *Vom Wesen des Grundes* («Ce qui fait l'essentiel d'un fondement ou raison») et *Hölderlin et l'essence de la Poésie*. Merleau-Ponty paraît avoir étudié Heidegger surtout en vue de la rédaction, probablement assez tardive, de son chapitre sur la temporalité (PP 467–495).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peu suspecte à cause de son caractère somme toute «existentiel», «angoissé» etc.

Nous voyons donc Merleau-Ponty, en 1938, à la recherche d'une nouvelle philosophie transcendantale qui devait être aussi une philosophie de l'existence, de l'expérience totale de l'homme, et dans laquelle seraient reconnues la finitude et l'incarnation de la conscience ainsi que la fragilité de la raison. Entre le temps où il rédigeait *La structure du comportement* et le moment où il a pu assumer l'attitude fondamentale qui s'exprime dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty a réellement franchi un seuil important, et l'indication, à la fin du texte de son premier livre, de 1938 comme année où son premier ouvrage fut achevé, rend plus que probable que ce franchissement s'est fait au début de 1939. Nous soutenons que Merleau-Ponty a pu accomplir ce pas décisif dans le développement de sa pensée par la découverte, chez Husserl lui-même, de ce qu'on pourrait appeler «une philosophie de l'existence», non pas à l'état pur, mais suffisamment approfondie et développée pour que notre philosophe puisse y reconnaître le genre de pensée qu'il cherchait, et qui donnait une importance capitale à la perception, laquelle devenait beaucoup plus qu'un simple thème parmi d'autres – comme ce fût déjà le cas pour Merleau-Ponty lui-même.[315]

[315] Dans sa conférence de 1959, Merleau-Ponty parle de «cette période de 1930 à 1939 où nous avions terminé nos études et nous commencions tous à enseigner dans les lycées de province, à préparer des thèses de doctorat, et qui a été pour nous la grande période d'entrée dans la philosophie de l'existence telle qu'elle nous venait à travers Husserl, à travers Jaspers, à travers Heidegger et, en France, à travers Gabriel Marcel et, en particulier, à travers la revue *Esprit* aussi, revue qui existe toujours... et qui à ce moment-là, sous l'impulsion de Mounier qui était un philosophe lui-aussi, était très souvent orienté [*sic*] sur des thèmes de la philosophie de l'existence.» «La Philosophie de l'existence», pp. 311–312. Ce qui frappe ici, c'est d'abord que Husserl est nommé en premier lieu, et ensuite qu'une telle importance est accordée à la Revue *Esprit* et à son directeur. Un des collaborateurs à cette revue, qui se situait tout à fait dans le courant de ce qui est appelé ici «philosophie de l'existence», fut Paul-L. Landsberg. V.i. pp. 135 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CHAPITRE IV

VERS UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE

1. *Etudes husserliennes*

En janvier 1939, la *Revue internationale de philosophie* publia un numéro spécial, consacré à Edmund Husserl.[1] Paul-L. Landsberg y contribua un article, d'une finesse remarquable, sur «Husserl et l'idée de la philosophie».[2] Parlant de Husserl et de Scheler, l'auteur distingue deux types de philosophes:

> Les uns s'efforcent à pénétrer par une lumière limitée les arcanes de la réalité concrète et de la vie vécue. Les autres comme Husserl aspirent à la clarté absolue, à une région spirituelle qui précède ou transcende l'humaine existence. Pour les uns la conscience est une production rare et fragile de l'être, pour les autres l'être doit signifier une production de la conscience, qui est la clarté.[3]

Pour Husserl qui se sait «l'héritier du grand rationalisme depuis les Grecs jusqu'à Descartes et Locke»,[4] la philosophie doit être orientée strictement «vers une idée de vérité objective»,[5] «conçue comme supra-personnelle»,[6] extratemporelle et absolument stable.[7] C'est la conception «classique»[8] de la notion de vérité, et c'est dans cette ligne qu'il faut comprendre l'exigence que la philosophie soit une «science rigoureuse»:

[1] V.s. p. 29.
[2] Pp. 317–325.
[3] A.c., p. 321. Dans le même numéro, Jean Héring écrit: «... la phénoménologie, selon Husserl... se proposait d'explorer la structure essentielle de la conscience (il disait volontiers *Bewusstsein*, sans article, usant du terme comme d'un nom propre)...» p. 369.
[4] A.c., p. 322.
[5] A.c., p. 319.
[6] A.c., p. 320.
[7] Cf. a.c., p. 324.
[8] Cf. a.c., p. 324.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl renouvelle l'ancienne idée de l'*episteme*, de l'unité d'un savoir nécessaire englobant *de jure* l'ensemble d'une structure apriorique de l'univers. La philosophie ne se trouve donc pas faussée comme dans le scientisme par la subordination de son idée à un idéal de science tiré d'ailleurs; ici l'idée de science elle-même se trouve primairement déterminée par rapport à une aspiration philosophique et universelle. Pour Husserl, la philosophie n'est pas une science ou une sorte d'annexe aux sciences, elle est *la Science*.[9]

L'accès à cette science est l'intuition des essences:

Sa *Wesensschau* (intuition des essences) n'est que l'aperception d'une relation transcendante à l'occasion de la perception d'une réalité contingente. Il ne s'agit pas de gagner par l'intuition l'accès à n'importe quelle *réalité* de la vie ou de l'histoire. Il s'agit de toucher une sphère idéale où règne la nécessité mathématique, cette nécessité évidente et lumineuse qui est, me semble-t-il, la divinité véritable des rationalistes, leur protectrice souveraine contre le démon obscur d'une autre nécessité. La fatalité concrète de la vie temporelle ne les intéresse pas. Ils fuient vers l'éternel avec l'aide d'une pensée qui se veut atemporelle.[10]

Comment des philosophes comme Scheler, Heidegger et Landsberg lui-même, qui ont une autre idée de la philosophie et qui appartiennent plutôt au premier type de philosophes, peuvent-ils alors s'inspirer de Husserl? Ce n'est pas seulement à cause de la valeur personnelle de celui-ci, chez qui «on apprenait ce que c'était que servir la philosophie»,[11] – c'était surtout à cause du fait qu'ils recevaient «comme une libération la doctrine qui émancipait de l'emprise empiriste la notion d'expérience, et qui détruisait le fameux dilemme entre un empirisme mutilé par une hypothèse sensualiste et un rationaliste réduit à une pensée dénuée d'intuition».[12] S'ils vont d'autres chemins que celui de Husserl, en réfléchissant sur «les problèmes du concret, de l'histoire, de l'action, de l'existence, de la vie et de la mort irréductibles à la 'raison de géométrie'»,[13] c'est encore Husserl qui leur a «rouvert les portes», en donnant «au concept d'expérience un dynamisme, un sens im-

[9] A.c., p. 319.

[10] A.c., pp. 320–321. Landsberg voit la pensée husserlienne non seulement comme atemporelle, mais aussi comme apersonnelle, ne conduisant pas «vers la compréhension des personnes humaines dans leur totalité réelle», – ce qui l'amène à formuler le jugement suivant sur Sartre: «Sans aucun doute l'apersonnalisme décidé d'un jeune phénoménologue français tire-t-il légitimement les conséquences ultérieures de la méthode de Husserl en faisant une préentité proprement mystique de la conscience transcendantale constitutive de toutes les existences (Sartre).» A.c., p. 325.

[11] A.c., p. 325.

[12] A.c., p. 321.

[13] A.c., p. 319.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

médiat et une certaine virginité qu'il avait perdus au dix-neuvième siècle».[14]

Il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty a dû reconnaître, dans cette description, son propre rapport, déjà ambigu, à Husserl.[15] Mais ce même numéro lui révéla l'existence, chez Husserl, d'une philosophie, du *Lebenswelt* et d'une analyse génético-historique, bien plus attirantes et satisfaisantes que la phénoménologie des oeuvres qu'il connaissait déjà.[16] Ce n'est pas l'article de Gaston Berger sur «Husserl et Hume», où seule la partie déjà publiée de la *Krisis* était utilisée,[17] – c'étaient le texte de Husserl lui-même sur «L'origine de la géométrie» et la préface ajoutée par E. Fink qui ont attiré l'attention de Merleau-Ponty.[18]

Dans sa préface, Fink affirme que le texte de Husserl sur l'origine de la géométrie fait partie d'un ensemble de manuscrits par lesquels Husserl préparait un grand ouvrage systématique dans lequel il comptait pouvoir exprimer les fondements essentiels de la philosophie phénoménologique et faire ainsi le bilan de sa vie. Le texte sur l'origine de la géométrie a été choisi parce qu'il est particulièrement apte à faire comprendre le sens de l'interrogation «historique» dans laquelle Husserl s'engage. L'exigence d'une philosophie «scientifique», toute constante qu'elle est dans l'oeuvre de Husserl, s'y est aussi continuellement transformée en surmontant l'idée d'une assimilation à l'exemple des sciences, en mettant en question l'idée même de science objective. C'est en se lançant à corps perdu dans la poursuite de progrès toujours nouveaux que les sciences européennes se sont «technisées» et «vidées de leur sens».[19] Pour récupérer leur sens, il faut s'interroger sur les fondements de ces sciences, il faut s'efforcer de les comprendre à partir de leur origine, c'est-à-dire il faut retrouver leur *Sinnursprung* en retraçant leur *Sinngeschichte*.[20] En mathématique par exemple, nombre et figure ne sont pas des choses simplement données; ce

[14] A.c., p. 322.

[15] En janvier 1961, il déclara que le divorce avec Husserl «a commencé dès le début», mais en ajoutant: «D'ailleurs est-ce un divorce? Husserl a beaucoup changé...» (*Le Monde*, janvier 1961).

[16] Il ne s'était vraiment familiarisé qu'avec les *Méditations cartésiennes* et avec *Ideen I*.

[17] *Revue internationale de philosophie*, janvier 1939, pp. 342–353.

[18] *Ibid.*, pp. 203–206 et 206–225.

[19] *Ibid.*, préface p. 205.

[20] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont des *Sinnschöpfungen* de l'esprit humain.[21] Il faut donc s'interroger sur la formation même du *Sinnesboden* qu'est la mathématique, sur la fondation (*Stiftung*) de ce «sol de sens».[22]

Cette interrogation historique ne sert pas seulement à retrouver le sens perdu des sciences; en étudiant la genèse de l'idée «européenne» de l'être qui a guidé la tradition de science objective, une *nouvelle idée de l'être* se révèle et la pensée philosophique a pris un nouveau départ.[23]

Le texte de Husserl commence par montrer le caractère «traditionnel» de la géométrie, et de toute formation culturelle (*Kulturgestalt*): leur sens d'être (*Seinssinn*) contient essentiellement leur devenir (*Gewordenheit*).[24] En interrogeant la tradition, nous découvrons une chaîne ouverte de chercheurs: la *subjectivité de «prestation»* qui rend la science subjectivement possible.[25] L'objectivité idéale de la géométrie est née dans l'intersubjectivité du langage fondée sur l'*Einfühlung*; elle est fixée et rendue vraiment permanente par l'écriture.[26] Mais la «sédimentation» qui en résulte est aussi un «oubli».[27] Celui-ci n'est toutefois pas invincible et il est possible de réactiver l'évidence oubliée par une interrogation qui remonte vers la fondation originaire (*Urstiftung*).[28]

Mais cette fondation ne saurait se comprendre qu'à partir des données préscientifiques de la *Lebensumwelt*. Sans cette référence au milieu vécu, toute tradition culturelle est vide de sens.[29] Ce milieu vécu n'est jamais simplement le monde des choses naturelles (*nur dingliche Umwelt*): il est toujours déjà un milieu culturel formé (*schon gestaltete Kulturumwelt*).[30] La question philosophique fondamentale est celle de la connexion de sens entre la subjectivité et les formations qui résultent de sa «prestation».[31]

[21] *L.c.*
[22] *L.c.*
[23] *Ibid.*, p. 204.
[24] *Ibid.*, p. 207.
[25] *Ibid.*, p. 208: «Ebenso ist jede [Wissenschaft] sinnhaft bezogen auf eine offene Generations kette miteinander und füreinander arbeitender, ob bekannter oder unbekannter Forscher als der die gesamte Wissenschaft subjektiv ermöglichenden, sie *leistenden* Subjektivität.»
[26] *Ibid.*, pp. 209–212.
[27] *Ibid.*, p. 212.
[28] *Ibid.*, pp. 212–215.
[29] *Ibid.*, p. 216.
[30] *Ibid.*, p. 219, cf. p. 222.
[31] *L.c.* «Das Totalproblem der universalen Historizität wird so schliesslich zur Frage nach dem Sinnsuzammenhang von leistender Subjektivität und ihren Leistungsgebilden überhaupt; d.h. es wird zur Frage der Philosophie.»

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Quand il s'agit d'un fait culturel, la question de l'être est donc essentiellement une question d'histoire de sens. On ne saurait donc séparer théorie de la connaissance et éclaircissement historique.[32] Il faut dégager l'*a priori* structural, la structure universelle d'essence (*wesensallgemeine Struktur*), qui fonde le sens de toute histoire de faits (*Tatsachenhistorie*) et qui s'exprime dans des termes comme *Urstiftung*, *Urevidenz*, *Urmaterial*, *Sedimentierung*, *Reaktivierung*, etc..[33] L'histoire comprise comme le mouvement vivant de l'accompagnement et de l'entrelacement de la formation originaire de sens et de la sédimentation de sens,[34] est l'horizon universelle d'interrogation.[35] Cette interrogation prend nécessairement son point de départ dans notre présent, comme temps actuellement vécu.[36] Mais pour résulter dans des affirmations scientifiquement rigoureuses elle doit viser, à travers de libres variations et en parcourant ce que l'on peut se penser par rapport au monde vécu, une structure universelle d'essence se donnant dans une évidence apodictique.[37] L'interrogation historique elle-même doit donc pour Husserl, aboutir à une science universelle, transmissible et réactivable avec un sens intersubjectif identique,[38] et l'idéal d'une telle science reste fondé dans la «nature éternelle» de l'homme, qu'il reconnaît en se comprenant comme *animal rationale*.[39]

Dans ce texte de Husserl, la tension entre le retour au monde vécu par une interrogation historique ou génétique et l'idéal d'une science universelle et, du moins en droit, éternelle, est manifeste. Merleau-Ponty, déjà assez proche de la position décrite par Landsberg en opposition à celle de Husserl, a dû trouver en étudiant les articles de Fink et de Landgrebe parus dans le même

[32] *Ibid.*, p. 220.

[33] *Ibid.*, p. 221.

[34] «Geschichte, wie wir sie verstehen, ist nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung.» *Ibid.*, p. 220.

[35] *Ibid.*, p. 222.

[36] «Das historisch 'an sich Erste' ist *unsere Gegenwart*, als lebendich durchlebte Zeit.» *L.c.*

[37] «Wir haben die *Freiheit*, unser menschliches historisches Dasein und, was sich dabei als seine Lebenswelt auslegt, umdenken, umphantasieren zu können. Und eben in diesem freien Variieren und Durchlaufen der lebensweltlichen Erdenklichkeiten, tritt in apodiktischer Evidenz ein wesensallgemeiner Bestand hervor, der durch alle Varianten hindurchgeht.» *Ibid.*, p. 223.

[38] *Ibid.* ,p. 224.

[39] *Ibid.*, p. 225.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

numéro,[40] à la fois le fondement profond de la position husserlienne, la raison décisive pour se déclarer désormais sans ambiguïté en désaccord avec elle, et la confirmation que, dans la dernière pensée de Husserl surtout, se trouvait amorcé une philosophie de l'expérience vécue dont il pouvait s'inspirer. Il allait trouver *son* Husserl en se dégageant d'un autre Husserl, celui de la conscience transcendantale, conçue sur le modèle du spectateur étranger, dont il n'avait pas encore pu abandonner définitivement le point de vue au moment d'écrire les dernières pages de *La structure du comportement*.

Dans son rapport de 1934,[41] Merleau-Ponty avait mentionné un premier article de Fink qui l'avait éclairé sur la différence essentielle entre la phénoménologie transcendantale et le criticisme et sur le rapport entre phénoménologie et psychologie.[42] Ce même article contient déjà certaines idées qui reviennent dans les articles de Fink et de Landgrebe de 1939, mais qui ne paraissent pas, avant cette date, avoir attiré particulièrement l'attention de Merleau-Ponty. Il s'agit de l'étonnement devant l'être du monde comme recevant son sens de notre croyance au monde. Cet étonnement est une ébauche réelle de l'*epochè* phénoménologique qui, elle, est la véritable découverte de la croyance au monde, croyance qui doit être mise entre parenthèses pour devenir ainsi, comme phénomène, le thème de la phénoménologie.[43] La réduction phénoménologique conduit ainsi le sujet philosophant à la vie de croyance transcendantale dans laquelle se révèle l'origine du monde.[44]

C'est justement en tant que révélation de l'origine «subjective» du monde que la phénoménologie se distingue de la psychologie qui ne connaît qu'une subjectivité réceptive.[45] La subjectivité transcendantale est caractérisée comme «vie», comme «vie transcendantale absolument concrète»[46] et même comme «intersubjectivité transcendantale».[47] Mais le rapport entre cette vie et le

[40] V.s. p. 29.
[41] V.s. p. 12.
[42] E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kantstudien*, 1933, pp. 319–383.
[43] A.c., pp. 350–351.
[44] A.c., p. 366.
[45] A.c., pp. 358–359, 373.
[46] A.c., p. 352.
[47] A.c., p. 371. L'analyse egologique de la constitution serait essentiellement provisoire.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

«spectateur théorique»,[48] qui reste l'instance suprême, est loin d'être suffisamment éclairé.

Dans l'introduction de son article de 1939, Fink insiste sur l'étonnement comme origine des problèmes philosophiques,[49] mais sans le lier à la réduction (dont il devait parler dans un paragraphe ultérieur qui ne fut jamais publié). Dans l'étonnement qui est un véritable «tremblement de terre»,[50] la nécessité se fait sentir de tenter à redéfinir le sens des notions les plus fondamentales.[51] Le second paragraphe développe la signification de la devise «*Zu den Sachen selbst*» dans le sens d'une recherche des «étants»,[52] d'un rétablissement de l'immédiateté.[53] Il s'agit de revenir en deçà des préjugés pour «voir», et d'exprimer cette vision en se dégageant du langage traditionnel: l'originalité de la vision et celle de la parole vont ensemble.[54] Il s'agit de surmonter l'oubli des expériences ontologiques, fondatrices de tradition, par une conversion (*Zurückwendung*) radicale de la pensée.[55] Cette conversion est le début de la philosophie, sujet du troisième paragraphe. Il faut interpréter l'expression «philosophie comme science rigoureuse» dans un sens qui ne nie pas l'autre thèse de Husserl que le philosophe est essentiellement un débutant.[56] Peut-être que rien n'est aussi contraire à la vraie idée d'une *philosophia perennis* que de vouloir promouvoir la philosophie au statut de «science» en éliminant son inquiétante auto-interrogation.[57] Il est essentiel à la philosophie de s'interroger sur les origines de toute connaissance, pour rendre ainsi la connaissance plus originaire («*Verursprünglichung» alles Wissens*),[58] et alors elle n'est pas pure théorie, mais un mouvement vital de l'homme (*eine Lebensbewegung des Menschen*).[59] L'essence de la philosophie s'exprimerait vraiment dans

[48] A.c., p. 356.
[49] «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls,» pp. 229sqq.
[50] «Beben des Bodens», a.c., p. 228.
[51] Cf. a.c., p. 231.
[52] Cf. a.c., p. 238. La terminologie utilisée dans ce paragraphe fait constamment penser à Heidegger.
[53] Cf. a.c., p. 239.
[54] Cf. *l.c.*
[55] Cf. a.c., p. 240.
[56] Cf. a.c., p. 241.
[57] Cf. a.c., p. 241.
[58] Cf. a.c., pp. 241–244.
[59] Cf. a.c., p. 244.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le terme «*archéologie*», dont Husserl a toujours regretté l'accaparement par une science positive.[60]

Comment les étants se donnent-ils originairement? C'est la question posée au quatrième paragraphe. Selon Fink, il faut voir dans l'installation ou position de la conscience originaire intentionnelle comme véritable accès à l'être, un projet problématique, une «hypothèse».[61] L'évidence, dont il est question dans le cinquième paragraphe, est le concept problématique qui exprime la connaissance originaire recherchée, et, dans ce sens, elle est le titre même pour le problème central de la phénoménologie de Husserl.[62] En suivant, par une méditation réflexive, les «renvois» (*Rückverweisung*) intentionnels qui sont impliqués dans le sens même des modes dérivés de connaissance, par exemple du souvenir, mais aussi de toute perception actuelle, globale, le phénoménologue remonte aux modes originaires de conscience qui ne contiennent plus de «renvoi».[63] La conscience originaire ne saurait être qu'une *conscience donatrice de sens*, c'est-à-dire *dont* le sens, modifié, obscurci, *est* le sens des modes dérivés de conscience.[64] Or l'hypothèse de la phénoménologie est que la conscience originaire est *intuitive*, et ce caractère originaire du «voir» ne peut être mesuré à aucun critère, il ne se justifie que dans l'exercice même du «voir», où toute correction ne peut être due qu'à un autre «voir» plus précis, plus adéquat.[65]

Husserl n'entend pas limiter ce «voir» à l'intuition sensible; toute connaissance originaire est intuition, «voir». Ceci ne signifie pas que la notion d'intuition est élargie de façon arbitraire et sans possibilité de contrôle. Certes, on ne saurait remonter en deçà du «voir», mais il est possible, là où il s'agit véritablement d'une connaissance originaire, d'en déployer par une analyse intentionnelle les donations de sens.[66] C'est ainsi que le «voir» *se donne* comme originaire, comme évidence.[67]

[60] Cf. a.c., p. 246.
[61] Cf. a.c., p. 248.
[62] Cf. a.c., p. 249.
[63] Cf. a.c., pp. 249–252.
[64] Cf. a.c., p. 253.
[65] Cf. *l.c.*
[66] Cf. a.c., pp. 254–255. «Die Erweiterung des Begriffs der Anschauung ist keine unkritische Verallgemeinerung, sondern verlangt von jeder prätendierten Evidenz die analytische Entfaltung ihrer sinngebenden Originarität (p. 255).»
[67] «... eine Selbstgebung von der Selbstgebung, eine *intentional-analytische Evidenz von der Evidenz.*» A.c., p. 255.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais Husserl utilise un autre terme, élargi de la même manière, pour exprimer l'originalité de la connaissance comme être-auprès-de-l'étant-même: le terme «expérience».[68] La phénoménologie est un «empirisme radical», comme disait Husserl, mais l'expérience dont il est question ici déborde largement l'expérience sensible de l'empirisme traditionnel. Le terme n'exprime d'ailleurs pas *une* sorte de connaissance, mais le caractère d'accomplissement (*Vollzugscharakter*) qui n'est absent d'aucune sorte de connaissance.[69] La recherche philosophique des étants – qui, pour la phénoménologie, est la recherche des évidences originaires – est l'effort de saisir la conscience dans sa rencontre avec l'étant, dans sa force d'expérience, dans sa «prestation» ontologique, dans sa fonction «exécutive».[70]

C'est ici que la phénoménologie se distingue essentiellement de la psychologie comme science particulière. Le psychologue ne s'occupe pas à rechercher le sens de «donné en personne», etc.; il est «ontologisch desinteressiert».[71] Il cherche à saisir la conscience donnée et ses objets, dans leur corrélation intra-psychique; c'est lui, et non pas le phénoménologue, qui se désintéresse de la question de réalité (*Realitätsfrage*), du problème de l'être.[72] Le phénoménologue met de côté toutes les théories établies sur «immanence» et «transcendance», non pas pour les nier, mais parce que, dans sa lutte pour une «expérience» originaire de l'étant, tout est encore ouvert.[73] Il ne faut donc pas forcer la rencontre entre étant et conscience tout de suite dans le schéma habituel d'une corrélation d'objet et de sujet, d'objet et d'acte, ni orienter la compréhension de cette rencontre sur le modèle de la soi-disante «perception transcendante d'une chose», comme si l'étant se trouvait d'un côté et la conscience de l'autre.[74]

[68] «In einer ähnlichen Weise wie den Begriff der 'Anschauung' gebraucht Husserl den Terminus 'Erfahrung', um die Ursprünglichkeit des wissenden Seins-beim-Seienden-selbst auszudrücken.» A.c., p. 256.

[69] Cf. *l.c.*

[70] «Das philosophische Suchen des Seienden – hier phänomenologisch als Suchen nach den originären Evidenzen – ist der Versuch, das Bewusstsein in seinem Zusammenkommen mit dem Seienden, in seiner erfahrenden Kraft, in seiner seinsausweisenden Leistung, in seiner *exekutiven Funktion* zu erfassen.» A.c., p. 257.

[71] Notons bien ce terme!

[72] Cf. *l.c.*

[73] A.c., p. 257.

[74] «Die Zusammenkunft von Seiendem und Bewusstsein darf also nicht gleich in das uns *geläufige* Schema einer Korrelation von 'Objekt' und 'Subjekt' von 'Gegenstand' und 'Akt' abgedrängt und stillschweigend auf das Modell einer sogenannten 'trans-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il serait étonnant si Merleau-Ponty n'avait pas vu dans ce qui vient d'être dit et dans ce qui suit immédiatement, une mise en question très fondamentale de l'attitude même du spectateur théorique. En effet, la conscience, l'expérience, le percevoir *sont*; mais si la conscience elle-même est comme un étant au milieu du tout des étants, entourée par eux, comment saurait-elle jamais avoir ce tout englobant simplement «*devant*» elle et rester elle-même *en dehors*.[75] On ne saurait aborder le problème fondamental de la phénoménologie sans que, du moins implicitement, se pose la question de savoir comment l'objectivation de l'étant dans la connaissance doit être comprise comme événement *intra-ontique*.[76]

Si Husserl se laisse conduire, dans sa recherche des évidences originaires de l'étant, par la notion d'«objet», c'est, selon Fink, parce qu'il veut, à l'aide de la notion d'objet, élargir celle d'étant au delà de ce qui se laisse saisir des mains. C'est ainsi qu'il cherche à déterminer les systèmes de corrélation intentionnelle entre la conscience originaire et les sortes fondamentales d'objets.[77] Mais, étant donné que cette conscience originaire ne se laisse découvrir qu'à travers les modes de conscience dérivés, c'est toute la conscience qui entre en jeu. Ici la notion de vie réapparaît: l'étant est inséré dans le système concret de la conscience expérientielle et acquiert ainsi une atmosphère de vie dans son *être-pour-l'homme*.[78]

Dans la suite de son article, Fink insiste sur le rôle *préparatoire* de l'eidétique: les sciences eidétiques sont encore des sciences particulières, positives, comme par exemple la logique, la mathématique.[79] Husserl distingue des sciences d'essence «matérielles» et «formelles», mais en appelant ces sciences «ontologies», – titre que l'on devrait réserver pour le problème philosophique de l'être, – il donne lieu à des malentendus. La notion d'essence est initiale-

cendenten Dingwahrnemung' hin orientiert werden, so als ob das Seiende auf der einen, das Bewusstsein auf der anderen Seite stünde.» A.c., pp. 257–258.

[75] «Wenn das Bewusstsein selber 'seiend' als ein Seiendes inmitten des Ganzen des Seienden und von diesem umfangen ist, kann es das umfangendumgreifende Ganze wohl nie einfach 'gegenüber' haben und selbst ausser ihm bleiben.» A.c., p. 258.

[76] «Der Ansatz des phänomenologischen Grundproblems ist auch charakterisiert durch das, was er unausgesprochen offen lässt, nämlich wie die wissensmässige Vergegenstandlichung von Seiendem als *binnen-ontisches* Geschehen begriffen werden muss.» A.c., p. 258.

[77] A.c., pp. 258–259.

[78] «Das Seiende wird in das konkrete System des erlebenden Bewusstseins eingestellt und gewinnt so eine Lebensatmosphäre im *Sein-für-den-Menschen*.» A.c., p. 259.

[79] A.c., p. 260.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment orientée sur le concept *provisoire* de l'étant, sur l'objet dans le sens le plus large du mot: l'ontologie, c'est-à-dire l'eidétique est conçue comme *théorie apriorique de l'objet.*[80] C'est dans ce cadre qu'il faut placer la méthode de l'idéation ou *Wesensschau.* A travers les variations, surtout imaginaires, on essaie de thématiser l'invariant objectif qu'est l'essence. Mais on peut se demander si cette méthode se laisse appliquer dans tous les domaines de l'être, si l'on peut par exemple saisir par cette méthode l'essence de l'homme.[81] Il n'est certainement pas possible de transférer cette méthode, élaborée avec en vue les étants objectifs, sur la conscience et sur sa relation avec les objets. L'application de l'idéation n'est pas encore la découverte analytique de la conscience originaire ni de ce que l'essence «est».[82]

La conscience est loin d'être simple et l'intentionnalité dans son sens phénoménologique n'est pas simplement donnée: la tâche de l'analyse intentionnelle est justement de découvrir l'*intentionnalité opérante,* de révéler la fonction vivante de formation de sens, de «prestation» de sens, de transformation de sens qui est propre à la conscience, et qui se cache dans l'unité apparemment si simple des actes psychiques.[83] Il s'agit de reconnaître la forme simplifiée de l'acte comme *résultat,* et la meilleure méthode pour «crever» cette unité massive est de se laisser guider par les horizons de sens qui sont donnés implicitement avec le sens objectif ou noéma.[84] Ce que Husserl demande, c'est une analyse vraiment menée jusqu'au bout. Mais on voit déjà comment le problème de l'évidence s'est transformé dans la tâche presque infinie d'expliciter l'univers de la conscience en toutes ses implications qui s'étendent à perte de vue....[85] La «description intentionnelle» a donc le sens d'une véritable explicitation, d'une «mise au jour»: elle est intentionnelle, pour autant que son thème est l'intentionnalité opérante, et pour autant qu'elle est *elle-même* une «manière d'opérer» (*eine Weise des Fungierens*).[86]

[80] A.c., pp. 261–262.
[81] A.c., pp. 262–264.
[82] A.c., p. 265.
[83] «Ihr Thema ist die *fungierende Intentionalität,* die lebendig sinnbildende, sinnleistende, sinnverwandelnde Funktion des Bewusstseins, welche zu den einfachen seelischen einheiten der Akte sich selbst verdeckend zusammenschliesst.» A.c., p. 266.
[84] A.c., pp. 266–267.
[85] A.c., p. 268.
[86] A.c., p. 269.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ceci nous conduit à un problème particulièrement difficile: est-ce-que la vie de formation et «prestation» de sens (*das sinnbildend-leistende Leben*) devient, dans l'analyse, «objet» dans le même sens que les choses, les objets en général?[87] Peut-on déterminer conceptuellement ce *par quoi* nous avons des choses, des objets, avec les concepts qui «vont» aux choses, aux objets?[88] C'est la question de l'*être* de l'intentionnalité, question qui nous pousse à dépasser l'amorce jusqu'ici exposée du problème fondamental de la phénoménologie.[89]

Fink avait annoncé une suite de son article, devant porter sur «la réflexion radicale», sur «science et monde de la vie», sur «la théorie de l'attitude naturelle», sur «la théorie de la réduction phénoménologique», sur «la théorie de la constitution» et sur «le problème fondamental».[90] Dans sa lettre du 20 mars 1939, Merleau-Ponty demande si le texte complet sera bientôt publié.[91] L'on peut supposer que la conversation qu'il eut avec Fink, le mois suivant, a porté en grande partie sur les sujets indiqués ici, et notamment sur l'idée d'une réflexion radicale, si importante dans la *Phénoménologie de la perception*.[92]

L'importance de l'article de Landgrebe[93] se situe dans les références à des ouvrages et des textes qui devaient intéresser Merleau-Ponty grandement, dans une mise en question de la notion de conscience comme expression de la subjectivité transcendantale, et surtout dans l'opposition entre Heidegger et Husserl, qui est commentée longuement dans la dernière partie de l'article.

Après une première partie sur la différence entre l'intentionnalité chez Brentano et chez Husserl,[94] Landgrebe montre comment les membres de l'école phénoménologique de Göttingen devaient comprendre le développement de la pensée husserlienne (notamment le développement de la doctrine sur la réduction, auquel Husserl tra-

[87] A.c., pp. 269–270.

[88] «Ist dans, *wodurch* wir Dinge, Gegenstände haben, begrifflich bestimmbar mit den Begriffen, die auf Dinge, auf Gegenstände gehen?» A.c., p. 270.

[89] *L.c.*

[90] A.c., p. 232.

[91] «Je me permets de vous demander en même temps si l'ouvrage de Fink dont un fragment vient de paraître dans la *Revue Internationale de Philosophie*, doit être imprimé bientôt en Belgique.» H. van Breda, a.c., p. 412.

[92] Cf. pp. 300 sqq.

[93] «Husserls Phänomenologie and die Motive zu ihrer Umbildung,» *Revue internationale de philosophie*, janv. 1939., pp 277–316.

[94] A.c., pp. 280–289.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vaillait sans cesse pendant les dernières décennies de sa vie) comme une infidélité par rapport à son projet originaire.[95] Une brève référence est faite à *Erfahrung und Urteil*, que Landgrebe vient de publier:[96] c'est là que se trouve traitée, de façon conclusive, la question concernant la structure de ces actes représentationnels (*vorstelligmachenden*), que Husserl appellera alors *doxiques*, qui fournissent le fondement pour les opérations logiques, pour la formation de concepts et de jugements universaux.[97] Un peu plus loin on indique que c'est dans les textes écrits pour préparer le second volume des *Ideen* que Husserl a développé les structures essentielles de l'être «non-chosique» (*nichtdinglich*), personnel et autre.[98]

En traitant longuement des *Leçons sur la conscience interne du temps*,[99] dont les disciples de Göttingen n'avaient pas pu comprendre la véritable portée systématique,[100] la conception du flux de la conscience interne du temps comme subjectivité absolue est mise en vedette ainsi que le caractère «anonyme» de ses moments.[101] La «prestation» de la conscience constituante originaire n'est pas un événement *dans* le temps, mais plutôt ce en quoi le temps se forme et qui donne son sens à tout ce qu'on peut dire du temps et des structures temporelles.[102] Ainsi se montre clairement, selon Landgrebe, le caractère inadapté de la notion de conscience, terme qui signifie traditionnellement la chaîne des *cogitationes* successives. Ce terme exprime chez Husserl l'ensemble des «prestations», structures dont seulement une couche déterminée, d'un niveau assez elevé, est désignée par ce que l'on appelle normalement «conscience».[103]

C'est justement pour cette raison, et pour ne pas retomber dans le

[95] A.c., pp. 289–301.

[96] Dans sa lettre du 20 mars 1939 au R. P. van Breda, Merleau-Ponty écrit: «... je n'arrive pas à me procurer l'ouvrage posthume publié par Landgrebe à l'Academia Verlag (Erfahrung und Urteil) à Prague. Je ne pense pas obtenir de réponse de Prague même» (H. van Breda, a.c., p. 412.) Merleau-Ponty fait allusion à l'invasion de la Tchécoslovaquie, par les allemands, au printemps de 1939.

[97] Landgrebe, a.c., p. 290.

[98] A.c., p. 292. Dans la lettre déjà citée nous lisons: «Je poursuis un travail sur la *Phénoménologie de la Perception*, pour lequel il me serait extrêment utile de connaître le tome II des *Ideen*.» H. van Breda, a.c., p. 412.

[99] Landgrebe, a.c., pp. 294–300.

[100] A.c., pp. 300–301.

[101] A.c., pp. 296, 299.

[102] A.c., p. 297.

[103] *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème traditionnel du rapport sujet-objet, que Heidegger évite ce terme.[104] Le retour, analogue à celui effectué par Husserl à partir de ses analyses de la conscience interne du temps, aux profondeurs de la «subjectivité» (autre terme évité par Heidegger), est exprimé chez Heidegger comme une découverte des *structures de l'existence même* qui donnent sens à tout ce qu'on peut dire de l'être et des étants.[105] Mais pourquoi remplacer la subjectivité absolue et ses «prestations» intentionnelles par la finitude de l'existence, et pourquoi refuser la réduction comme l'accès aux profondeurs cachées de la subjectivité?[106]

Selon Landgrebe, la réponse à ces questions doit être cherchée dans la ligne des très nombreux passages dans *Sein und Zeit* où Heidegger s'oppose au regard purement théorique du spectateur désintéressé, comme manière d'accéder aux structures de la subjectivité qui rendent possible l'expérience, et, à partir de ces structures, au sens de l'être en général.[107] Ce n'est pas la réflexion du spectateur désintéressé qui nous y ouvre l'accès, mais seulement l'accomplissement de l'existence même; et toute philosophie ne peut avoir comme fonction que d'expliciter la métaphysique qui s'accomplit toujours déjà dans l'existence.[108] La réflexion ne peut prétendre d'être la voie d'accès à *tous* les problèmes philosophiques qu'en se fondant sur la réduction où je suis moi-même, comme tel homme, avec tels buts et tels projets, mis entre parenthèses, où je deviens donc, vis-à-vis de toute mon expérience vécue (*Erleben*), un spectateur désintéressé.[109] L'universalité de la méthode phénoménologique de réflexion est liée essentiellement à l'attitude du spectateur désintéressé, toute autre réflexion ne saurait être qu'occasionnelle.[110]

Heidegger refuse cette méthode parce qu'il est convaincu qu'en l'employant, le philosophe ne prend pas vraiment au sérieux l'ex-

[104] A.c., p. 306.

[105] *L.c.* Nous traduisons *Dasein* par existence: ainsi faisaient, à l'époque, les commentateurs français de Heidegger, Georges Gurvitch (v.s. p. 6) et E. Levinas (v.s. p. 133). Merleau-Ponty utilise le terme, dans la *Phénoménologie de la perception*, comme l'équivalent de «être-au-monde» (*in-der-Welt-sein*). Le terme heideggerien *Existenz* est traduit, à la suite de H. Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, par «ex-sistance». Cf. PP 485.

[106] A.c., pp. 306–307.

[107] A.c., p. 307, cf. pp. 310–311.

[108] A.c., pp. 307–308.

[109] A.c., pp. 308–309.

[110] A.c., p. 310.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

périence originaire que l'existence a de soi-même: la méthode de Husserl ne saurait conduire que vers un «sujet idéalisé».[111] Même comme constitué intersubjectivement, comme porteur de rôles,[112] même comme produit constitué par les «prestations» d'une a-perception de soi, je ne suis toujours qu'un homme conçu «du dehors».[113]

Ces objections de Heidegger proviennent, selon Landgrebe, d'une radicalisation d'un problème posé par Husserl: celui de la «conception naturelle du monde».[114] Comment rendre justice à l'expérience originaire du monde et de l'être-au-monde de l'homme?[115] Pour mener à bien l'analyse intentionnelle de toute la conscience constituante, il faut comprendre avant tout quelles formes d'objectivité sont plus fondamentales.[116] Il faut se libérer des préjugés inhérents à la tradition positiviste et reconnaître que l'objet au sens de la science mathématico-physique n'est rien d'originaire, n'est pas donné immédiatement dans l'expérience, mais plutôt le produit de certaines méthodes conçues avec un but précis et qui présupposent déjà un démontage abstractif du monde de l'expérience originaire.[117] Il faut remonter du monde mathématisé au monde de l'expérience pure, immédiate, – monde que Husserl appellera plus tard «monde de la vie» (*Lebenswelt*).[118] C'est ainsi que nous rétablissons une «conception naturelle du monde», – mais cette démarche aura pour Husserl toujours une fonction subordonnée: il ne s'agit que de trouver un «fil-conducteur» avant d'accomplir la réduction et avant d'aborder, sur la base de celle-ci, les analyses constitutives de la conscience.[119]

L'article de Landgrebe se termine sur l'affirmation que, pour Husserl, «être» est identique à «être objet»: c'est justement contre cette identification que Heidegger prend position. Selon celui-ci, l'être même, la structure la plus intime de l'existence ne saurait être compris selon le schéma d'un objet constitué comme unité dans une multiplicité subjective. L'idée de l'être ne peut être

[111] A.c., p. 311.
[112] A.c., pp. 312–313.
[113] A,.c. pp. 313–314.
[114] A.c., p. 314, cf. p. 303.
[115] A.c., p. 314.
[116] A.c., p. 303.
[117] A.c., pp. 303–304.
[118] A.c., p. 304.
[119] A.c., p. 305.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comprise uniquement par l'idée de l'objet, fil-conducteur des analyses constitutives.[120]

2. *Le préjugé fondamental*

De la lecture de ces articles, la pensée encore hésitante de Merleau-Ponty a reçu une impulsion décisive, ainsi que certains éléments de formulation pour la nouvelle philosophie transcendantale qu'il cherchait. En outre, il y trouva des indications précieuses sur les sources husserliennes qui pourraient lui fournir des matériaux utiles au développement d'une telle philosophie. Tâchons de dégager l'attitude philosophique fondamentale qui s'exprime dans la *Phénoménologie de la perception*, – en la reliant aux articles mentionnés et aux textes de Husserl que Merleau-Ponty a étudiés pendant son séjour d'environ une semaine à Louvain.[121]

L'expression la plus claire de sa nouvelle attitude philosophique se trouve dans deux passages assez brefs de la *Phénoménologie de la perception*,[122] – passages sur lesquels, curieusement, on n'a pas attiré souvent l'attention. Il y a d'abord le dernier paragraphe de l'introduction, intitulé «Champ phénoménal et philosophie transcendantale.»[123]

Le but de l'introduction est de démasquer les préjugés classiques impliqués dans les notions courantes de «sensation», «association», «projection des souvenirs» et «attention». Il ne s'agit pas tellement de dénoncer d'un côté le préjugé empiriste (traiter la conscience comme un canton du monde spatio-temporel) et de l'autre le préjugé intellectualiste (traiter l'expérience du monde comme un acte pur de la conscience constituante); il s'agit de montrer comment ces deux doctrines s'enracinent dans un seul et même préjugé.

En effet, l'empirisme et son antithèse intellectualiste se placent «sur le même terrain», qui est celui d'un regard distant et «objectif»:

[120] Cf. a.c., pp. 315–316.
[121] V.s. p. 30.
[122] PP 73–77, 418–419.
[123] PP 73–77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'un et l'autre 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 adhérer.[124]

Les deux s'attachent à l'hypothèse de constance,[124a] se rendant ainsi incapables de comprendre la vraie nature de l'attention comme explicitation et thématisation de «ce qui n'était offert jusque là qu'à titre d'horizon indéterminé».[125] Même dans l'intellectualisme, le monde est posé comme «exact, entièrement déterminé»;[126] et la critique de l'hypothèse de constance se laisse approfondir «en une critique de la croyance dogmatique au 'monde' pris comme réalité en soi dans l'empirisme et comme terme immanent de la connaissance dans l'intellectualisme».[127] En dépit de l'opposition apparemment absolue entre ces deux doctrines rivales, elles se définissent l'une et l'autre par rapport à un même point de départ:

Ce passage de la thèse à l'antithèse, ce renversement du pour au contre qui est le procédé constant de l'intellectualisme laissent subsister sans changement le point de départ de l'analyse; on partait d'un monde en soi qui agissait sur nos yeux pour se faire voir de nous, on a maintenant une conscience ou une pensée du monde, mais la nature même de ce monde n'est pas changée: il est toujours défini par l'extériorité absolue des parties et seulement doublé sur toute son étendue d'une pensée qui le porte. On passe d'une objectivité absolue à une subjectivité absolue, mais cette seconde idée vaut juste autant que la première et ne se soutient que contre elle, c'est-à-dire par elle.[128]

En remplaçant «l'existence absolue de l'objet» par «la pensée d'un objet absolu»,[129] l'intellectualisme ne sort pas, en dépit de toutes ses prétentions, de «l'attitude naturelle ou dogmatique»:

L'intellectualisme accepte comme absolument fondée l'idée du vrai et l'idée de l'être dans lesquelles s'achève et se résume le travail constitutif de la conscience et sa réflexion prétendue consiste à poser comme puissances du sujet tout ce qui est nécessaire pour aboutir à ces idées. L'attitude naturelle en me jetant au monde des choses me donne l'assurance de saisir

[124] PP 34.
[124a] Cf. PP 14, 34.
[125] PP 39.
[126] *L.c.*
[127] PP 37, cf. 62, n. 1.
[128] PP 49.
[129] Cf. PP 236.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un «réel» au delà des apparences, le «vrai» au delà de l'illusion. La valeur de ces notions n'est pas mise en question par l'intellectualisme: il ne s'agit que de conférer à un naturant universel le pouvoir de reconnaître cette même vérité absolue que le réalisme place naïvement dans une nature donnée.[130]

L'intellectualisme prend encore comme donné «l'univers déterminé de la science»[131] et son idée de l'être est foncièrement identique à celle de l'empirisme:

L'analyse réflexive rompt bien avec le monde en soi, puisqu'elle le constitue par l'opération de la conscience, mais cette conscience constituante, au lieu d'être saisie directement, est construite de manière à rendre possible l'idée d'un être absolument déterminé.[132]

Certes, *nos* connaissances sont limitées et pour nous il y a, en fait, de l'indéterminé, mais s'il est possible que je possède une idée vraie, il faut que la vérité absolue existe en droit et que l'être soit, en soi, absolument déterminé.

Elle [la conscience constituante] est le corrélatif d'un univers, le sujet qui possède absolument achevées toutes les connaissances dont notre connaissance effective est l'ébauche. C'est qu'on suppose effectué *quelque part* ce qui n'est pour nous qu'en intention: un système de pensées absolument vrai, capable de coordonner tous les phénomènes, un géométral qui rend raison de toutes les perspectives, un objet pur sur lequel ouvrent toutes les subjectivités. Il ne faut rien de moins que cet objet absolu et ce sujet divin pour écarter la menace du malin génie et pour nous garantir la possession de l'idée vraie.[133]

L'intellectualisme est pris dans une naïveté d'autant plus grave qu'il pense s'en être délivré:

Le doute a bien interrompu les affirmations explicites touchant le monde, mais ne change rien à cette sourde présence du monde qui se sublime dans l'idéal de la vérité absolue. La réflexion donne alors une essence de la conscience que l'on accepte dogmatiquement sans se demander ce que c'est qu'une essence, ni si l'essence de la pensée épuise le fait de la pensée.[134]

Ce fait de la pensée, c'est que «l'invocation d'une vérité absolue» a des «origines perceptives»; elle est le prolongement de cette assurance natale de l'acte de perception qui «d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité», assu-

[130] PP 49.
[131] Cf. PP 58.
[132] PP 50, cf. 55, n. 2.
[133] PP 50.
[134] PP 51.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rance dans un sens légitime, mais dont il ne faudra pas passer sous silence les limites.[135] L'*acte* de la perception, – non pas la perception comme fond,[136] – nous tend un piège, et il est souverainement important «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 fonde».[137] C'est justement «en continuant le mouvement de connaissance inauguré par la perception» que l'on parvient à cette «philosophie transparente» qui comporte «l'idéalité de l'objet, l'objectivation du corps vivant, la position de l'esprit dans une dimension de la valeur sans commune mesure avec la nature».[138] Mais cette opposition à l'empirisme naturaliste cache un accord plus fondamental:

> ... on saute d'une vue naturaliste, qui exprime notre condition de fait, à une dimension transcendantale où toutes les servitudes sont levées en droit, et l'on n'a jamais à se demander comment le même sujet est partie du monde et principe du monde parce que le constitué n'est jamais que pour le constituant. En réalité, l'image d'un monde constitué où je ne serais avec mon corps qu'un objet parmi d'autres et l'idée d'une conscience constituante absolue ne forment antithèse qu'en apparence: elles expriment deux fois le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite.[139]

C'est par «la réduction de l'idée de 'monde'», approfondissement conséquent d'une critique de l'hypothèse de constance, que nous retrouvons le *champ phénoménal* que Merleau-Ponty tente de mieux circonscrire, dans le dernier chapitre de son introduction,[140] par rapport au monde du savoir scientifique, par rapport à celui de la réflexion philosophique.[141] Ce qui est en question au premier paragraphe, c'est en fait déjà une philosophie (ou des philosophies): «Le naturalisme de la science» et «le spiritualisme du sujet constituant universel, auquel aboutissait la réflexion sur la science». S'il est vrai que tous les deux procèdent à un nivellement de l'expérience, c'est surtout la seconde forme de pensée qui est visée: «*Devant* le Je constituant, les Moi empiriques sont des ob-

[135] PP 50–51, cf. 65.
[136] Cf. PP v.
[137] PP 69.
[138] Cf. PP 68.
[139] PP 51. Souvent Merleau-Ponty appelle ce préjugé simplement «le préjugé du monde» (cf. PP 11, 65, 296). Dans ce même sens, il parle des «catégories du monde» (PP 60) et du «préjugé de l'être déterminé ou du monde» (PP 62, n. 1).
[140] *Le champ phénoménal*, PP 64–77.
[141] Cf. PP 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jets».[142] A une telle «philosophie transparente» s'oppose le retour au champ phénoménal:

Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectitité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système "Moi-Autrui-les choses" à l'état naissant...[143].

Au paragraphe suivant, Merleau-Ponty oppose le retour aux phénomènes à une philosophie de l'intuition au sens de Bergson, c'est-à-dire entendue comme «coïncidence».[144] Dans une telle con-

[142] PP 68. Nos italiques.

[143] PP 69.

[144] PP 70. Merleau-Ponty emploie quelquefois le mot «coïncidence» pour exprimer le retour à l'expérience vécue. Ainsi quand il dit que «le philosophe ne cherche plus à expliquer la perception, mais à coïncider avec l'opération perceptive et à la comprendre (PP 57)», ou quand il parle de «cette couche originaire du sentir que l'on retrouve à condition de coïncider vraiment avec l'acte de perception et de quitter l'attitude critique (PP 276)». Mais «coïncider» sert ici à marquer l'opposition à «expliquer» et à «l'attitude critique»: il ne s'agit nullement d'une «coïncidence ineffable» (PP 70), d'un retour à l'intuition bergsonienne.

Merleau-Ponty ne cessera jamais de critiquer l'intuition comprise comme coïncidence, mais il reconnaîtra plus tard que l'on ne peut rendre justice à Bergson en réduisant sa philosophie à «une théorie de l'intuition comme coïncidence ou contact» (*Eloge de la philosophie*, p. 20), comme «une prise massive sur l'être, sans exploration, sans mouvement intérieur du sens» (EP 21). Il y a un autre aspect du bergsonisme, où s'exprime davantage ce que Bergson avait à dire de positif, et dont Merleau-Ponty s'est largement inspiré. Il faudrait relire ici toute la partie de l'*Eloge de la Philosophie* qui traite de cet aspect moins apparant de la philosophie de Bergson (EP 21–47). Citons quelques phrases parmi les plus significatives: «Peut-être Bergson a-t-il compris d'abord la philosophie comme simple retour à des *données*, mais il a vu ensuite que cette naïveté, seconde, laborieuse, retrouvée, ne nous fond pas avec une réalité préalable, ne nous identifie pas avec la chose même, sans point de vue, sans symbole, sans perspective. 'Coup de sonde', 'auscultation', 'palpation', ces formules qui sont meilleures, laissent assez entendre que l'intuition a besoin d'être comprise, qu'il faut m'approprier un sens qui, en elle, est encore captif (EP 27–28).» L'intuition est, «comme Bergson l'a heureusement dit, lecture, art de saisir un sens à travers un style et avant qu'il ait été mis en concepts...» (EP 30) Faisant l'éloge de la philosophie à travers l'éloge de ses prédécesseurs au Collège de France, Merleau-Ponty soulignait ce qu'il trouvait de plus valable et durable chez eux. Dans les notes, ajoutées à sa leçon inaugurale, il exprimait plus de réserves: «Il est vrai que cette lecture d'une vie qui, comme il le disait de la peinture, 'parle à l'intelligence', Bergson revenait bientôt à la considérer comme une immédiation... (EP 90).»

Au début de son discours à l'occasion d'un hommage solennel à Bergson, le 19 mai 1959, Merleau-Ponty indique lui-même le choix qu'il fait, le caractère personnel de sa lecture de Bergson, en déclarant qu'il s'efforcera de dire «comment il [Bergson] est présent dans notre travail, dans quelles pages de son oeuvre, avec nos préférences et nos partialités, nous croyons, comme ses auditeurs de 1900, le sentir 'au contact de la chose'.» (*Signes*, p. 231). Ce contact, même quand il s'agit de «mon contact avec moi-même», est, selon une expression souvent employée par Bergson, «coïncidence partiel-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ception, où l'immédiat est l'impression, «l'objet qui ne fait qu'un avec le sujet», – l'intériorité, définie par cette impression, devient inexprimable.

Ce n'est pas seulement la communication aux autres hommes des intuitions philosophiques qui devenait difficile – ou plus exactement se réduisait à une sorte d'incantation destinée à induire chez eux des expériences analogues à celles du philosophe – mais 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 muette.[145]

En se méfiant d'une fausse transparence, et en s'efforçant de dépasser le préjugé du monde objectif, le philosophe n'entend pas pour autant s'enfoncer dans «un monde intérieur ténébreux».[146] Il est possible de revenir du monde objectif aux phénomènes et de déjouer ainsi la ruse de la perception, car les phénomènes ne sont jamais absolument inconnus, même de la conscience scientifique:

L'expérience des phénomènes n'est donc pas, comme l'intuition bergsonienne, l'épreuve d'une réalité ignorée, vers laquelle il n'y a pas de passage méthodique, – c'est l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours. Ce n'est pas une conversion irrationnelle, c'est une analyse intentionnelle.[147]

C'est d'ailleurs la fidélité à ses propres descriptions qui amène le psychologue lui-même à mettre en question ce postulat du sens

le»: «Quand il s'agit de moi, c'est *parce que* le contact est partiel qu'il est absolu, c'est parce que je suis pris dans ma durée que je la sais comme personne, c'est parce qu'elle me déborde que j'en ai une expérience que l'on ne saurait concevoir plus étroite ni plus proche. Le savoir absolu n'est pas survol, il est inhérence (S 231–232, cf. 234 et EP 25).»

Dans *Interrogation et intuition*, Merleau-Ponty condamne de nouveau «le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existent, . . . (*Le visible et l'invisible*, p. 162)». Il ne peut y avoir de «coïncidence réelle», ni avec les choses visibles autour de nous, ni avec le passé: «Au moment où ma perception va devenir perception pure, chose, Etre, elle s'éteint; au moment où elle s'allume, je ne suis déjà plus la chose. Et, . . . si le souvenir pur est l'ancien présent conservé, et si, dans la remémoration, je redeviens vraiment ce que je fus, on ne voit pas comment elle pourrait m'ouvrir la dimension du passé . . . Comme il n'y a jamais à la fois chose et conscience de la chose, il n'y a jamais à la fois passé et conscience du passé, et pour la même raison: dans une intuition par coïncidence et fusion, tout ce qu'on donne à l'Etre est ôté à l'expérience, tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Etre. La vérité est que l'expérience d'une coïncidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que 'coïncidence partielle' (VI 163).» Notons que Merleau-Ponty avait déjà dans *La structure du comportement* montré l'inconsistance de «l'idée bergsonienne d'une 'perception pure', c'est-à-dire adéquate à l'objet ou identique à lui (SC 230)».

145 PP 70.

146 PP 71.

147 *L.c.*; v.s. pp. 145 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

commun que «la conscience n'est qu'un secteur de l'être»[148] et à se poser le problème de la constitution du monde.[149]

Si, par exemple, on se propose de faire une psychologie positive de la perception, tout en admettant que la conscience est enfermée dans le corps et subit à travers lui l'action d'un monde en soi, on est conduit à décrire l'objet et le monde tels qu'ils apparaissent à la conscience et par là à se demander si ce monde immédiatement présent, le seul que nous connaissions, n'est pas aussi le seul dont il y ait lieu de parler.[150]

La position de ce problème suppose que, du moins implicitement, la réflexion psychologique se soit dépassée et que l'interrogation se fasse désormais, qu'on le sache ou non, dans ce que l'on est en droit d'appeler «l'attitude transcendantale».[151]

Après avoir reconnu l'originalité des phénomènes à l'égard du monde objectif, comme c'est par eux que le monde objectif nous est connu, elle [la réflexion psychologique] est amenée à leur intégrer tout objet possible et à rechercher comment il se constitue à travers eux. Au même moment, le champ phénoménal devient champ transcendantal.[152]

Mais de quelle philosophie transcendantale s'agit-il? Dans le dernier paragraphe de l'introduction, ce n'est plus seulement une philosophie d'inspiration criticiste qui est d'abord exposée et ensuite critiquée; c'est aussi la phénoménologie transcendantale, ou du moins ce qui paraît en être le programme: faire un «inventaire de la conscience comme milieu d'univers»[153] et «égaler la conscience à l'expérience entière, recueillir dans la conscience pour soi toute la vie de la conscience en soi».[154] Pour montrer qu'il s'agit bien de la phénoménologie telle que Merelau-Ponty l'avait décrite, en ces termes, dans son premier livre, nous reproduisons la description entière qu'il en donne ici.

Puisqu'elle est maintenant le foyer universel des connaissances, la conscience cesse décidément d'être une région particulière de l'être, un certain ensemble de contenus «psychiques», elle ne réside plus ou n'est plus cantonnée dans le domaine des «formes» que la réflexion psychologique avait d'abord reconnu, mais les formes, comme toutes choses, existent pour elle. Il ne peut plus être question de décrire le monde vécu qu'elle porte en elle

[148] PP 72.
[149] Cf. PP 73.
[150] PP 72–73.
[151] PP 72.
[152] PP 73.
[153] SC 215, v.s. p. 89.
[154] SC 240, v.s. p. 127.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme un donné opaque, il faut le constituer. L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal. Le système moi-autrui-le-monde est à son tour pris pour objet d'analyse et il s'agit maintenant de réveiller les pensées qui sont constitutives d'autrui, de moi-même comme sujet individuel et du monde comme pôle de ma perception. Cette nouvelle «réduction» ne connaîtrait donc plus qu'un seul sujet véritable, l'Ego méditant. Ce passage du naturé au naturant, du constitué au constituant achèverait la thématisation commencée par la psychologie et ne laisserait plus rien d'implicite ou de sous-entendu dans mon savoir. Il me ferait prendre possession entière de mon expérience et réaliserait l'adéquation du réfléchissant au réfléchi. Telle est la perspective ordinaire d'une philosophie transcendantale, et tel est aussi, en apparence du moins, le programme d'une phénomenologie transcendantale.[155]

Merleau-Ponty reconnaît, dans une note, que c'est là le programme exposé «dans la plupart des textes de Husserl et même dans les textes publiés de sa dernière période».[156] Il distingue trois périodes dans le développement de la pensée de Husserl: celle de la méthode eidétique ou du logicisme,[157] celle des *Ideen*[158] et ce que Merleau-Ponty appelle «l'existentialisme de la dernière période ».[159]Il y a, chez Husserl, «certains textes kantiens», où il est question d'une synthèse qui aurait à surmonter, pour concevoir le mouvement, une multiplicité réelle;[160] la conception de l'intentionnalité y est «classique»: elle «traite l'expérience du monde comme un acte pur de la conscience constituante», en définissant la conscience comme «non-être absolu» et en refoulant les contenus «dans une 'couche hylétique' qui est de l'être opaque».[161] Ces textes se situent dans la seconde période. Dans cette même période, Husserl emploie encore souvent une expression qui est centrale dans la première période: celle de *Sinngebung*, terme qui peut servir à définir l'idéalisme si on l'entend dans un sens purement «centrifuge».[162]

Mais s'il y a des survivances de la première période dans la seconde, il n'en va pas autrement pour la troisième:

[155] PP 73.
[156] *L.c.*, n. 1.
[153] PP 317, n. 1.
[158] Cf. PP 281, n. 1.
[159] PP 317, n. 1.
[160] PP 320, dans la note.
[161] PP 281, cf. 464.
[162] Cf. PP 490, 498, 501, vi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde «réduction», les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d'une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c'est de deux choses l'une: ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité. C'est dans cette seconde direction que va de plus en plus la pensée de Husserl à travers bien des réminiscences de la période logiciste, – comme on voit quand il fait de la rationalité un problème, quand il admet des significations qui soient en dernière analyse «fluentes» (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), quand il fonde la connaissance sur une δόξα originaire.[163]

Ce qui est mis en question, c'est la nécessité, voire la possibilité, de la «seconde réduction», de la réduction transcendantale, qui est le vrai «passage du naturé au naturant, du constitué au constituant», thématisation complète, prise de possession entière de mon expérience.[164]

Ici se révèle le préjugé que même le dernier Husserl a encore en commun avec les philosophies réflexives, transcendantales, de type classique: l'idée du savoir et de la vérité comme explicitation absolue, comme transparence absolue. C'est l'acceptation dogmatique de cette idée qui les empêche de s'interroger «sur la possibilité d'effectuer l'explication totale», et qui fonde même la supposition que celle-ci soit toujours «*faite quelque part*».[165] Ce préjugé est la racine même du préjugé, déjà dénoncé, d'un «univers en soi parfaitement explicite».[166] Les philosophies classiques jugent en effet «de ce qui est par ce qui doit être, par ce qu'exige l'idée du savoir».[167]

Le ressort essentiel de cette idée du savoir est la «subjectivité transcendantale autonome»,[168] la conscience, dans le sens absolu du mot, – qui est celui du spectateur étranger:

Si nous étions la conscience, nous devrions avoir *devant* nous le monde, notre histoire, les objets perçus dans leur singularité comme des systèmes de relations *transparentes*.[169]

[163] PP 419, n. 1. V.i. pp. 175 sqq.
[164] Cf. PP 73, cité plus haut.
[165] PP 74, cf. 50.
[166] PP 51, v.s. p. 153.
[167] PP 74.
[168] PP 75.
[169] PP 76, cf. 340. Nos italiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette conscience aurait «sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés»;[170] même le moi empirique, constitué par le Je transcendantal, serait «déployé devant lui».[171]

> Pour qu'une évidence absolue et sans aucun présupposé fût possible, pour que ma pensée pût se pénétrer, se rejoindre et parvenir à un pur «consentement de soi à soi», il faudrait... qu'au lieu d'être moi-même je fusse devenu un pur connaisseur de moi-même et que le monde eût cessé d'exister autour de moi pour devenir pur objet devant moi.[172]

L'objet pur, c'est l'objet qui est purement devant moi, auquel je suis entièrement extérieur, étranger. Ce qui n'est jamais «vraiment devant moi», ce que je ne peux pas «déployer sous mon regard» n'est pas vraiment «objet» dans le sens plein du mot.[173]

Il est clair que, dans ces textes, certaines critiques formulées dans les articles mentionnés plus haut ont porté leur fruit. Il s'agit de celles dirigées contre la notion de conscience, non seulement comme terme inadapté,[174] mais dont il faut contester le primat absolu,[175] lié au fait qu'on la conçoit comme ayant devant elle le tout des étants par rapport auquel elle reste dehors.[176] Cette critique de la notion de conscience va de pair avec celle de la notion d'objet, ou plutôt de l'identification d'«être» avec «être objet».[177] On peut essayer de comprendre la fonction que remplissent, dans la pensée de Husserl, ces notions «gonflées», devenues dominantes.[178] Mais il reste que, par un certain côté très important de sa pensée, Husserl lui-même semble bien avoir été victime de cette terminologie somme tout inappropriée,– et cela jusqu'à la fin de sa vie.

En ce qui concerne les lectures par Merleau-Ponty à Louvain, le caractère «rationaliste» n'est pas absent de la partie alors encore inéditée de la *Krisis*.[179] Husserl y insiste sur la nécessité d'effectuer, après l'epochè par rapport aux sciences objectives, une se-

[170] PP 74, cf. 68, cité pp. 153 sq, et 405.
[171] PP 55, n. 2.
[172] PP 453.
[173] PP 106, cf. 144.
[174] V.s. p. 147.
[175] V.s. p. 135, 146.
[176] V.s. p. 144, 149.
[177] V.s. pp. 143, 146, 149 sq.
[178] V.s. pp. 135, 144, 147.
[179] Cf. *Krisis*, pp. 200–201, 217, 269.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conde epochè, transcendantale, par laquelle je m'élève «au dessus» du monde,[180] en renversant complètement l'attitude naturelle, en assumant l'attitude «contre nature»[181] du spectateur désintéressé.[182] Mais l'epochè a davantage le caractère d'une thématisation: ceci est vrai de la première,[183] mais aussi de la seconde epochè.[184] Dans celle-ci le philosophe, tout en continuant à vivre sa vie naturelle, n'accepte plus le monde comme «tout fait» (*die fertige Welt*) mais thématise justement son «être fin» (*Endesein*).[185] Une fois, en parlant de «science objective», Husserl affirme que le but d'une telle science est de transformer le savoir préscientifique imparfait en un savoir parfait – «selon une idée, située – il est vrai – à l'infini, de la corrélation du monde en soi fermement déterminé et des vérités idéalement scientifiques («vérités en soi») qui l'explicitent prédicativement».[186] Nous sommes bien près du préjugé dénoncé par Merleau-Ponty,[187] et dont Husserl lui-même ne semble pas avoir pu se libérer complètement dans la mesure où il se laisse encore guider par l'idéal d'un «savoir nécessaire englobant *de jure* l'ensemble d'une structure apriorique de l'univers».[188]

3. *Le vrai transcendantal*

Le renoncement à cet idéal, et à la figure du spectateur étranger qui l'anime, entraîne nécessairement une revalorisation de toutes les descriptions se situant avant la seconde epochè.[189] Mais la question se pose de savoir si l'on peut encore, en renonçant au sujet transcendantal, développer une philosophie qui mérite le nom de «transcendantale». Où situer alors le véritable transcendantal? Le texte clef qui répond à cette question se trouve dans un bref paragraphe de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé

[180] *O.c.*, pp. 155, 178, 184.
[181] *O.c.*, p. 204.
[182] *O.c.*, pp. 160, 178, 183.
[183] *O.c.*, p. 141, n. 1, 143.
[184] *O.c.*, p. 159.
[185] *O.c.*, p. 180, cf. pp. 171, 179.
[186] *O.c.*, p. 113, cf. pp. 177, 269 et *Erfahrung und Urteil*, p. 40.
[187] V.s. pp. 150 sqq.
[188] Expression utilisée par Landsberg, a.c., p. 319, cité p. 136.
[189] Nous pensons à la «conception naturelle du monde» (*natürlicher Weltbegriff*), développée surtout dans *Ideen II*, et à l'«ontologie du monde de la vie», esquisée dans a *Krisis*. V.i. pp. 176 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

justement «Le vrai transcendantal est l'*Ursprung* des transcendances».[190]

Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance.[191]

Il en est fait du primat absolu du Je ou de la «conscience»; la conscience originaire doit être comprise tout autrement que dans les philosophies transcendantales classiques:

Ce qui est pour nous conscience originaire, ce n'est pas un Je transcendantal posant librement devant lui une multiplicité en soi et la constituant de fond en comble, ...[192]

Le vrai transcendantal ne se réduit plus à un Je, même pas à un «Je relatif et prépersonnel»,[193] ni d'ailleurs à une conscience absolue, transparente, sans Je.[194] Le vrai transcendantal, c'est la vie ou l'expérience, origine des transcendances, origine même de l'opposition entre sujet et objet:

Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée. Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience, il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses.[195]

Le vrai transcendantal n'est ni le Je, ni le monde, mais l'expérience qui fonde ces deux pôles, non pas comme des réalités qui se tiendraient en dehors d'elle, mais comme sa propre structure. Il ne faut plus chercher à «construire la figure de ce monde, la vie,

[190] PP 530, cf. 418–419.
[191] PP 418–419. Merleau-Ponty ajoute ici la note que nous avons citée p. 158.
[192] PP 320, dans la note.
[193] *L.c.*
[194] Celle dont a parlé Sartre. V.s. pp. 118 sqq.
[195] PP 254. Ceci se situe bien dans la ligne d'une interprétation de la notion de conscience chez Husserl, donnée par E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1930, p. 50. Ce livre est mentionné dans le rapport de 1934. V.i. p. 190, n. 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la perception, l'esprit», – il faut «reconnaître, comme source toute proche et comme dernière instance de nos connaissances à leur sujet, l'*expérience* que nous en avons».[196] Le seul sens légitime de la «réduction» est de nous ramener à ce vrai transcendantal, qui est essentiellement «*ambigu» dans ce sens qu'il ne se laisse pas exprimer adéquatement dans des concepts purs ou absolus*,[197] comme sujet et objet, comme en soi et pour soi. Après le texte que nous venons de citer Merleau-Ponty continue ainsi:

> Cette conversion du regard, qui renverse les rapports du clair et de l'obscur, doit être accomplie par chacun et c'est ensuite qu'elle se justifie par l'abondance des phénomènes qu'elle fait comprendre.[198]

Pour comprendre les phénomènes, il faut bien former de ces concepts «fluents» dont parle Husserl dans une note de *Erfahrung und Urteil*.[199] Ceci ne veut pas dire que la phénoménologie, – c'est-à-dire «la recherche de l'espace et, en général, de l'expérience à l'état naissant, avant qu'ils soient objectivés, la décision de demander à l'expérience elle-même son propre sens», – doive finir «par la négation de l'être et la négation du sens».[200] Il faut seulement que l'expression soit fidèle à l'expérience: «C'est l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression de son propre sens».[201] Comme Merleau-Ponty l'écrira dans son avant-propos en citant la même phrase de Husserl, «c'est sur cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage et c'est elle qui fait que justement le langage veut dire quelque chose pour nous».[202] Nous reconnaissons l'exigence exprimée par Fink dans son article de 1939: celle de l'originalité à la fois de la «vision» et de la parole.[203]

Dans la ligne de plusieurs articles étudiés plus haut,[204] Merleau-

[196] PP 31.
[197] Cf. PP 60.
[198] PP 31, cf. 69, cité p. 154.
[199] Cf. PP 61, et 419 n. 1, cité plus haut. On est en droit de penser que Merleau-Ponty va trop loin quand il affirme: «C'est dans sa dernière période que Husserl lui-même a pris pleinement conscience de ce que voulait dire le retour au phénomène et a tacitement rompu avec la philosophie des essences.» (PP 61, n. 1.)
[200] PP 337–338.
[201] PP 253–254. Pour la citation de Husserl v.s. p. 7.
[202] PP x. Déjà dans *La structure du comportement* Merleau-Ponty réclamait, pour la description et la compréhension de l'être vivant, «un langage fait sur mesure, selon les catégories d'une expérience originale». (SC 217, v.s. p. 92).
[203] V.s. p. 141.
[204] V.s. pp. 136, 143, 149.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ponty continuera désormais à affirmer le primat de l'expérience, comme «dernière instance de nos connaissances» (v.s.):

L'expérience anticipe une philosophie comme la philosophie n'est qu'une expérience élucidée.[205]
... comme Kant lui-même l'a dit profondément, nous ne pouvons penser le monde que parce que d'abord nous en avons l'expérience, c'est par cette expérience que nous avons l'idée de l'être, et par elle que les mots de rationnel et de réel reçoivent simultanément un sens.[206]
C'est... donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Etre. Le pur spectateur en moi, qui élève toute chose à l'essence, qui produit ses idées, n'est assuré avec elles de toucher l'Etre que parce qu'il émerge dans une expérience actuelle environnée par des expériences actuelles, par le monde actuel, par l'Etre actuel, qui est le sol de l'Etre prédicatif.[207]

L'expérience, c'est «la communication d'un sujet fini avec un être opaque d'ou il émerge mais où il reste engagé».[208] Le terme «expérience» peut remplacer celui de «conscience»:

Etre 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 côté d'eux.[209]

Ce n'est pas réduire l'expérience à un sujet, c'est exprimer que le sujet que je suis ne se comprend qu'en tant que pôle, élément, de l'expérience qui reste première, vrai transcendantal. Ainsi je ne suis pas seulement «en situation», je me définis comme «*possibilité de situations*»,[210] et en tant que tel je peux dire de moi-même: «Je suis un champ, je suis une expérience»,[211] c'est-à-dire une «manière propre de mettre en forme le monde».[212] Je devrais d'abord «devenir le sujet transcendantal», pour avoir le droit de l'affirmer.[213] Mais ce sujet, dont la pensée ne serait assujettie à aucune situation,[214] je ne le deviens jamais. Jamais je ne serai

[205] PP 77.
[206] *Le primat de la perception...*, p. 124.
[207] *Le visible et l'invisible*, p. 148.
[208] PP 253.
[209] PP 113.
[210] PP 466.
[211] PP 465.
[212] PP 198.
[213] PP 75, cf. SC 238, cité p. 123.
[214] Cf. PP 75.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une «conscience constituante» qui, présente partout à la fois, coextensive à l'être, penserait la vérité de l'univers.[215] Comment d'ailleurs serait-il concevable qu'on *devienne* une telle conscience?

De la conscience que je découvre par réflexion et devant qui tout est objet, on ne peut pas dire qu'elle soit moi: mon moi est étalé devant elle comme toute chose, elle le constitue, elle n'y est pas enfermée... Mais la subjectivité à laquelle nous nous sommes heurtés ne se laisse pas appeler Dieu. Si la réflexion me découvre à moi-même comme sujet infini, il faut bien reconnaître, au moins à titre d'apparence, l'ignorance où j'étais de ce moi plus moi-même que moi. Je le savais, dira-t-on, ... Mais si je le savais déjà, tous les livres de philosophie sont inutiles. Or, la vérité a besoin d'être révélée. C'est donc ce moi fini et ignorant qui a reconnu Dieu en lui-même pendant que Dieu, dans l'envers des phénomènes, se pensait depuis toujours. C'est par cette ombre que la lumière vaine en vient à éclairer quelque chose et par là il est définitivement impossible de résorber l'ombre dans la lumière, je ne peux jamais *me reconnaître* comme Dieu sans nier en hypothèse ce que je veux affirmer en thèse.[216]

C'est le Je concret, situé et situant, qui est, non pas le sujet transcendantal, mais élément essentiel de la vie, du «*champ* transcendantal», – terme que seule la phénoménologie utilise.[217] Ce champ est originairement un champ intersubjectif et la seule subjectivité transcendantale dont on a le droit de parler est une *intersubjectivité*. L'unicité du cogito, du sujet, seul vrai transcendantal dans les philosophes réflexives classiques, est encore une conséquence de la pensée objective.[218] Seul le retour aux phénomènes, à la vie ou l'expérience comme vrai transcendantal, nous en délivre.

Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, – *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte. Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. C'est pour moi une destinée d'être libre, de ne pouvoir me réduire à rien de ce que je vis, de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul, et cette destinée a été scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir, où j'ai été jeté au monde.[219]

[215] Cf. PP 248–249.
[216] PP 411–412.
[217] Cf. PP 74.
[218] Cf. PP 409.
[219] PP 413.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Je suis une conscience irrémédiablement «intra-ontique», comme l'écrit E. Fink,[220] capable de dépasser chaque point de vue particulier,[221] mais non pas de n'en avoir aucun. Je ne me trouve qu'en sortant de moi:[221a] c'est ainsi que je suis révélé à moi-même.

La subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité.[222]

Ou, comme Merleau-Ponty écrira dans son avant-propos:

Le *Cogito* doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendantale pourra, comme le dit Husserl, être une intersubjectivité.[223]

Dans une note, l'auteur renvoie à la partie inédite de la *Krisis*. Husserl y affirme effectivement que la subjectivité est seulement dans l'intersubjectivité ce qu'elle est: Je opérant, constituant.[224] Toutefois, pour Husserl, «sauter» immédiatement dans l'intersubjectivité transcendantale est commettre une faute méthodique – il faut passer par l'ego originaire (*Ur-Ich*), par l'ego de mon epochè, pôle subjectif de la vie transcendantale, et découvrir comment cet ego constitue, *de soi-même et en soi-même*, l'intersubjectivité transcendantale.[225] Comme l'ego actuel se temporalise, pour ainsi dire, par «dé-présentation», en se rappelant un ego *passé*, ainsi, de façon analogue, comme dans une dé-présentation d'un niveau plus élevé, c'est-à-dire dans celle de ma présence originaire en une présence originaire qui m'est seulement *rendue présente*, a lieu une «aliénation»,[226] la constitution de l'autre comme autre.[227] C'est à ce passage que Merleau-Ponty se réfère quand il écrit:

Qu'il s'agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert

[220] V.s. p. 144.
[221] Cf. *supra* pp. 72, 126 sq, *infra* p. 170.
[221a] Cf. PP 487, cité pp. 303–304.
[222] PP 415.
[223] PP vii.
[224] *Krisis*, p. 175, v.i. p. 174.
[225] *O.c.*, p. 188.
[226] *Ent-Fremdung*. Il est évident que ce terme n'a pas, ici, son sens hégélien ou marxiste, mais qu'il exprime, de façon peu satisfaisante, l'analogie avec *Ent-Gegenwärtigung* («dé-présentation»).
[227] *O.c.*, p. 189.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis, *comment la présence à moi-même (Urpräsenz) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (Entgegenwärtigung) et me jette hors de moi.*[228]

Nous sommes, en dépit de l'inspiration et de la terminologie husserliennes, très loin de l'idée d'un ego originaire, constituant, *de soi-même et en soi-même*, l'intersubjectivité transcendantale (v.s.). C'est ma vie concrète qui est l'origine des transcendances, y compris celle d'autrui, et en elle présence à moi-même et dé-présentation, immanence et transcendance, loin d'exclure, s'appellent mutuellement :

Si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe, – ils ne peuvent être que ce que je vois derrière moi et autour de moi, – et une transcendance de fait, – ils existent dans ma vie avant d'apparaître comme objets de mes actes exprès. De même encore ma naissance et ma mort ne peuvent être pour moi des objets de pensée. Installé dans la vie, adossé à ma nature pensante, fiché dans ce champ transcendantal qui s'est ouvert dès ma première perception et dans lequel toute absence n'est que l'envers d'une présence, tout silence une modalité de l'être sonore, j'ai une sorte d'ubiquité et d'éternité de principe, je me sens voué à un flux de vie inépuisable dont je ne puis penser ni le commencement ni la fin, puisque c'est encore moi vivant qui les pense, et qu'ainsi ma vie se précède et se survit toujours.[229]

Retourner à la vie, avec ses paradoxes ou même ses contradictions, ne veut pas dire renoncer à la raison, – au contraire ce retour même doit et peut nous amener à «une compréhension et une réflexion plus radicales que celle de la pensée objective».[230]

La reconnaissance des phénomènes comme ordre original condamne bien l'empirisme comme *explication* de l'ordre et de la raison par la rencontre des faits et par les hasards de la nature, mais garde à la raison et à l'ordre eux-mêmes le caractère de la facticité. Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait. Si donc nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi.[231]

La réflexion radicale est celle qui n'omet pas de réfléchir sur elle-même et de reconnaître que la situation naturelle à laquelle

[228] PP 417.
[229] PP 418.
[230] PP 419.
[231] PP 74.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle succède fait partie de sa définition.[232] Cette réflexion «ne s'emporte jamais elle-même en dehors de toute situation»,[233] elle «ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée».[234]

N'étant plus une vue totale, la réflexion perd sa transparence absolue, elle reste elle-même un «fait»,[235] elle n'est vraiment radicale que si elle est consciente de la facticité de son opération:

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'ou elle jaillit et s'offre toujours à moi comme un don de nature.[236]
... 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 objective, elle doit penser justement les actes de thématisation de la pensée objective et en restituer le contexte.[237]

Rechercher l'originaire, c'est remonter à la source de toutes nos idées, et cette source ne saurait être que l'expérience dans le sens défini plus haut, qui ne laisse rien en dehors d'elle, même pas l'activité réfléchissante.

La réflexion radicale est celle qui me ressaisit pendant que je suis en train de former et de formuler l'idée du sujet et celle de l'objet, elle met au jour la source de ces deux idées, elle est réflexion non seulement opérante, mais encore consciente d'elle-même dans son opération.[238]
La réflexion ne peut être pleine, elle ne peut être un éclaircissement total de son objet, si elle ne prend pas conscience d'elle-même en même temps que de ses résultats. Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un *Cogito* inattaquable, mais encore réfléchir sur cette réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition, non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence. A cette condition seulement le savoir philosophique peut devenir un savoir absolu et cesser d'être une spécialité ou une technique... le centre de la philosophie n'est plus une subjectivité transcendantale auto-

[232] Cf. PP 75.
[233] PP 53.
[234] PP 74.
[235] Cf. PP 53, 62.
[236] PP 53.
[237] PP 334.
[238] PP 253.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nome, située partout et nulle part, il se trouve dans le commencement perpétuel de la réflexion, à ce point où une vie individuelle se met à réfléchir sur elle-même. La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence.[239]

Ainsi le philosophe est vraiment un «commençant perpétuel»,[240] même sa réflexion ne saurait dominer le temps qu'à la faveur du temps.[241]

La subjectivité n'est pas l'identité immobile avec soi: il lui est, comme au temps, essentiel, pour être subjectivité, de s'ouvrir à un Autre et de sortir de soi. Il ne faut pas nous représenter le sujet comme constituant et la multiplicité de ses expériences ou de ses Erlebnisse comme constitués; il ne faut pas traiter le Je transcendantal comme le vrai sujet et le moi empirique comme son ombre ou son sillage. Si leur rapport était celui-là, nous pourrions nous retirer dans le constituant, et cette réflexion crèverait le temps, elle serait sans lieu et sans date. Si, en fait, même nos réflexions les plus pures nous apparaissent rétrospectivement dans le temps, s'il y a insertion dans le flux de nos réflexions sur le flux, c'est que la conscience la plus exacte dont nous soyons capable se trouve toujours comme affectée par elle-même ou donnée à elle-même, et que le mot conscience n'a aucun sens hors de cette dualité.[242]

Dans une note, Merleau-Ponty indique que Husserl, «dans les inédits», appelle cette «insertion dans le flux de nos réflexions sur le flux»: *Einströmen*.[243] Ce terme est utilisé dans les deux paragraphes de la *Krisis* où Husserl montre que «le transcendantal», révélé par la réduction phénoménologique, vient, à partir de la phénoménologie transcendantale, s'insérer (*einströmen*) dans l'être et la vie psychiques, en enrichissant ainsi cette vie et la psychologie qui l'étudié dans l'attitude naturelle.[244]

Il est évident de ce qui précède que l'*Einströmen* prend, chez Merleau-Ponty, un sens beaucoup plus radical, déterminé par sa conception de la réduction phénoménologique et par la revalorisation de l'attitude naturelle (non pas naturaliste ou scientiste) qui en est la conséquence. Si Husserl, «jusque dans des textes récents», présente la réduction «comme le retour à une conscience

[239] PP 75–76, cf. 278–279.
[240] PP ix, cf. *supra* p. 141, *infra* p. 176.
[241] Cf. PP 320, n. 1.
[242] PP 487–488.
[243] PP 488, n. 1.
[244] Cf. *Krisis*, pp. 214–215. Ailleurs, Husserl indique que toutes les «prestations» (*Leistungen*), y compris celles de la science, s'insèrent (*einströmen*) dans le monde de la vie (*Lebenswelt*). *O.c.*, p. 141, n. 1.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue»,[245] – c'est Eugen Fink qui, selon Merleau-Ponty, a donné de la réduction «la meilleure formule» en parlant d'«un 'étonnement' devant le monde».[246] La réduction phénoménologique, pour Merleau-Ponty, c'est «la réduction de l'idée de 'monde'»,[247] la remise en question de la pensée objective,[248] et nous savons que cette pensée est, pour lui, celle du spectateur étranger sous toutes ses formes, y compris celle d'une phénoménologie transcendantale entendue comme passage de naturé au naturant.[249]

On arrive ainsi à la conception de la réduction et de la philosophie telle qu'elle sera exprimée dans l'avant-propos:

> 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*.[250]

Le fait que Husserl n'a cessé de s'interroger sur le sens et les modalités de la réduction[251] est interprété par Merleau-Ponty comme un signe de son incertitude quant à la possibilité même de la réduction, et même comme un aveu implicite de son impossibilité radicale.

> 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 monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourqoui Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction.[252]

Il fallait passer par la tentative d'une réduction complète pour

[245] PP v.
[246] PP viii. Merleau-Ponty renvoie à l'article de 1933, v.s. p. 140.
[247] PP 66.
[248] Cf. PP 60.
[249] V.s. p. 90.
[250] PP viii. Nos italiques.
[251] Cf. Landgrebe, a.c., pp. 299–300, v.s. p. 146 sq.
[252] PP viii.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

établir cette impossibilité[253] qui devient le point de départ de la phénoménologie de Merleau-Ponty: dans ce sens, celle-ci se situe, non pas en deçà, mais au delà de la phénoménologie husserlienne.

Effort d'abstention, la réduction n'a d'autre sens que de réveiller et de faire apparaître les évidences originaires de l'attitude naturelle (non pas naturaliste ou scientiste) dans leur caractère si paradoxal. Il ne s'agit donc pas d'accomplir le passage d'une attitude naturelle à une attitude transcendantale dans laquelle j'occuperais un *tout-autre* point de vue, celui de quelqu'un qui ne serait plus «au monde», celui de «l'esprit absolu».[254] Le «spectateur étranger» transcendantal est une idée irréalisable qui, justement en tant que telle, nous révèle à la fois notre ancrage originaire et indépassable dans le monde et notre capacité de dépasser chaque point de vue particulier.[255] Comme l'expérience, la philosophie ne saurait jamais être achevée:

> Le philosophe, disent encore les inédits, est un commençant perpétuel. Cela veut dire qu'il ne tient rien pour acquis de ce que les hommes ou les savants croient savoir. Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale.[256]

Merleau-Ponty part donc de la critique de tout «idéalisme transcendantal conséquent» qui, sortie d'une réduction transcendantale accomplie, «dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance».[257] Il s'engage dans une nouvelle analyse de la conception naturelle du monde,[258] analyse qui n'est plus une phase prépara-

[253] Cf. *Signes*, p. 227: «Il fallait cette tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la «conscience», au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions, de ses impositions de sens, – il fallait pousser jusqu'au bout le portrait d'un monde sage que la philosophie classique nous a laissé, – pour révéler tout le reste: ces êtres, au-dessous de nos idéalisations et de nos objectivations, qui les nourissent secrètement, et où l'on a peine à reconnaître des noèmes, la Terre, par exemple, qui n'est pas en mouvement comme les corps objectifs, mais pas davantage en repos, puisque on ne voit pas à quoi elle serait «clouée», – «sol» ou «souche» de notre pensée comme de notre vie, que nous pourrons bien déplacer ou reporter, quand nous habiterons d'autres planètes, mais c'est qu'alors nous aurons agrandi notre patrie, nous ne pouvons la supprimer.» Merleau-Ponty résume ici *Umsturz der kopernikanischen Lehre*, un des inédits qu'il avait lu pour la première fois, à Louvain, en 1939. V.s. p. 30, n. 140.

[254] Cf. PP viii–ix.

[255] V.i. pp. 72, 126 sq, 165.

[256] PP ix.

[257] PP vi.

[258] V.s. p. 149.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toire, mais qui constitue elle-même la seule philosophie vraiment transcendantale. Le retour au monde déjà là n'est pas la découverte d'un «être préalable»:[259] l'homme s'y trouve déjà à l'oeuvre, c'est le monde de son expérience, sa *Lebenswelt*, tout pénétré de son *welterfahrendes Leben*.[260]

Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne.[261]

La philosophie ne peut être que l'élucidation de cet entrelacement d'expériences, de ce sens, qui est le véritable transcendantal, au delà duquel il n'y a rien à comprendre.[262]

4. *Jalons pour une «archéologie»*

En plus de lui permettre de trouver l'attitude philosophique fondamentale qu'il gardera toute sa vie, la lecture des articles mentionnés et des inédits consultés à Louvain a fourni à Merleau-Ponty des jalons importants pour le déploiement, à partir de cette attitude, d'une pensée que l'on peut, sans hésitation, appeller «archéologie» dans le sens indiqué par Fink dans son article de 1939.[263] Réservant une discussion compréhensive des thèmes majeurs de la *Phénoménologie de la perception* à un autre travail, nous concentrons ici nos remarques autour de deux notions capitales qui, à partir de 1939, ont singulièrement fécondé la pensée de Merleau-Ponty: l'*intentionnalité opérante* et le *monde de la vie*.

La première de ces notions est liée, voire identifiée, avec une autre notion, celle d'*existence*, qui sert de repère important au développement de la *Phénoménologie de la perception*:[264]

[259] Cf. PP xv.

[260] Cf. Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, La Haye, 1955, pp. 18 sqq.

[261] PP xv.

[262] Cf. PP 419: «Sur le plan de l'être, jamais on ne comprendra que le sujet soit à la fois naturant et naturé, infini et fini. Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà.»

[263] V.s. p. 142.

[264] «Gelb et Goldstein... ont fait plus que personne pour dépasser l'alternative classique de l'automatisme et de la conscience. Mais ils n'ont jamais donné son nom à se troisième terme *entre* le physique et le physiologique, entre le pour soi et l'en soi auquel leurs analyses les ramenaient toujours et que nous appellerons l'existence.»

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A notre sens, l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence.[265]

Il s'agit évidemment de l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), sur laquelle a insisté Fink.[266] Ce terme n'est employé que rarement par Husserl, du moins dans les textes lus à l'époque par Merleau-Ponty,[267] mais il exprime bien une idée fondamentale de Husserl et il s'insère parfaitement dans la terminologie husserlienne.

En langage husserlien, au-dessous de l'«intentionnalité d'acte» qui est la conscience thétique d'un objet, et qui, par exemple, dans la mémoire intellectuelle, convertit le ceci en idée, il nous faut reconnaître une intentionnalité «opérante» (*fungierende Intentionalität*), qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance.[268]

Le terrain privilégié où cette intentionnalité se manifeste est celui de la perception.

La synthèse perceptive, par exemple le passage de la diplopie à l'objet unique, n'est pas faite par «le sujet épistémologique», mais par le corps «en tant qu'il projette autour de lui un certain 'milieu'», c'est-à-dire, explique Merleau-Ponty dans une note, «en tant qu'il a une 'Umweltintentionalität'».[269] La motricité elle-même doit être comprise comme une intentionnalité originale, peut-être même comme «originaire».[270] C'est par le mouvement que le regard est explorateur et que le toucher est connaissant;[274] comme il écrira plus tard: «Le corps opérant et actuel... est un entrelacs de vision et de mouvement».[272]

PP 142, n. 1, cf. PP 105: «C'est l'existence que nous avons trouvée dans le corps en l'approchant par une première voie d'accès, celle de la physiologie. Il nous est donc permis de recouper et de préciser ce premier résultat en interrogeant cette fois l'existence sur elle-même, c'est-à-dire en nous adressant à la psychologie.» Cf. PP 86, 239. Sur la notion d'existence, v.s. pp. 124 sq, 148.

[265] PP 141, n. 1.

[266] V.s. p. 145.

[267] Cf. *Krisis*, pp. 212–213, dans le paragraphe sur le problème de l'insertion (*einströmen*).

[268] PP 478. Le terme même ne se trouve pas chez Husserl aux deux endroits indiqués par Merleau-Ponty dans une note.

[269] PP 269. Le terme allemand est emprunté à Buytendijk et Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, 1925, p. 81.

[270] Cf. PP 164 et 166.

[271] Cf. PP 364.

[272] *L'oeil et l'esprit*, p. 16, TM 196. Un peu plus loin: «Mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diriger dans le visible. Par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'unité vivante du corps se manifeste et se fonde au niveau de cette intentionalité opérante:

> ... c'est dans l'unité d'un «je peux» que les opérations de différents organes apparaissent équivalents.[273]

Ce même terme sert à définir la conscience:

> La conscience est originairement non pas un «je pense que», mais un «je peux».[274]

A cet endroit, Merleau-Ponty fait dans une note cette remarque: «Le terme est usuel dans les inédits de Husserl».[275]

En effet, déjà dans l'édition française des *Méditations cartésiennes*, il n'y a pas seulement un «je puis» comme liberté de percevoir tel ou tel côté d'un objet,[276] mais encore un «je peux» dont relèvent les phénomènes kinesthésiques de mes organes de perception.[277] Dans *Ideen II* que Merleau-Ponty a pu consulter en avril 1939, il est souvent question d'un «je peux» (*Ich kann*), d'un pouvoir (*Vermögen*) du sujet de changer d'attitude et de passer, par exemple, à une attitude théorique,[278] de mouvoir spontanément ou librement son propre corps qui devient alors organe de la volonté (*Willensorgan*).[279] Il peut s'agir de prises de position personnelles, [280] mais cette sphère personnelle est sous-tendue par un «je peux» naturel, par un pouvoir qui ne dépend pas principalement de ma volonté.[281] Le Je, en tant qu'unité, est un système du «je peux»,[282] dont mon «je peux» kinesthésique fait partie.

ailleurs il est vrai aussi que ma vision est suspendue au mouvement... Tout ce que je vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur le carte du 'je peux' (*o.c.*, pp. 16–17, TM 196)»

[273] PP 363.

[274] PP 160.

[275] *L.c.*, n. 1. Merleau-Ponty lui-même reprendra cette expression souvent. Cf. *Signes*, pp. 111, 118, 210; cf. *L'oeil et l'esprit*, p. 17, TM 196. Dans *Le visible et l'invisible*, il écrira: «... mon inspection mentale et mes attitudes d'esprit prolongent le 'je peux' de mon exploration sensorielle et corporelle.» (p. 60)

[276] *Méditations cartésiennes*, p. 38.

[277] *O.c.*, pp. 80–81. La différence dans la traduction («je puis» – «je peux») semble indiquer que les traducteurs eux-mêmes ne furent pas pleinement conscients qu'il s'agissait d'une expression «technique».

[278] *Ideen II*, Husserliana IV, pp. 11–12.

[279] *O.c.*, pp. 151–152.

[280] Cf. *o.c.*, p. 257: «In Beziehung auf meine zentripetalen Ichakte habe ich das Bewusstsein des *Ich kann*.»

[281] *O.c.*, pp. 253 sqq, 59, 60.

[282] «Das Ich als Einheit ist ein System des 'Ich kann'.» *O.c.*, p. 253.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Une telle conception du Je est développée par Husserl dès le début de la troisième partie de la *Krisis*. Quand nous voyons, entendons, etc., nos organes de perception opèrent (*fungieren*) d'un commun accord avec la motricité propre (*ichlich*) qui leur correspond. Cette unité d'opération englobe toutes les perceptions et tous les mouvements du corps propre. La sensibilité, l'opération propre de mon corps et des organes du corps (*das ich-tätige Fungieren des Leibes bzw. der Leibesorgane*), joue un rôle essentiel dans toute expérience de réalités corporelles. Pour la conscience, les apparitions sensibles ne sont vraiment des apparations de réalités corporelles que dans leur unité avec la propre corporéité qui opère de façon kinesthésique (*nur in eins mit der kinästhetisch fungierenden Leiblichkeit*) et avec l'ego qui est ici opérant dans une activité et dans une habitualité particulières (*bzw. dem hier in einer eigentümlichen Aktivität und Habitualität fungierenden Ich*).[283] Tout cet «opérer» reste souvent inaperçu, du fait que nous nous tournons vers les objets que nous thématisons. Mais nous sommes capables de réfléchir sur notre activité, de la thématiser et de l'objectiver, – seulement, en faisant ainsi, nous sommes encore agissant, opérant, dans un agir qui, de son côté reste non-thématique.[284] En somme, l'ego opérant n'est pas seulement corps, mais en tant que corps vivant il est déjà ego et il reste opérant, même dans la réflexion sur sa propre opération.

On peut se demander si ce caractère irréductiblement opérant ne doit pas empêcher la réflexion de se fermer sur elle-même. Husserl affirme effectivement que la thématisation des actes dans lesquels opère la subjectivité ou l'intersubjectivité (*Wir-Subjektivität*) laisse toujours un résidu qui reste non thématique, pour ainsi dire anonyme: justement les réflexions qui opèrent cette thématisation.[285] En poursuivant cette ligne de pensée, – ce que l'auteur ne fait pas, – on pourrait arriver à la conclusion que la découverte de cette intentionnalité met une fin à toute prétention de s'installer, par une réduction complète, dans l'attitude du spectateur étranger transcendantal.

[283] *Krisis*, pp. 108–109.

[284] «Aber wir vermögen auf uns selbst und unsere jeweilige Aktivität nachkommend zu reflektieren, sie wird nun thematisch-gegenständlich, in einem neuen, seinerseits nun unthematischen, dem lebendig fungierenden Tun.» *O.c.*, p. 111.

[285] «... obschon immer mit einem Rest, der unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt, nämlich als die für diese Thematik fungierenden Reflexionen.» *L.c.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avec la découverte de l'intentionnalité opérante va de pair celle du monde de la vie (*Lebenswelt*), toujours déjà là, présupposé par toute activité et toute théorie scientifique, et qui garde sa «valeur d'être» (*Seinsgeltung*) à travers toutes les corrections de nos opinions, puisque c'est lui qui les rend possibles.[286] Ce monde de la vie est lui-même toujours «opérant» comme «fond» (*Untergrund*) de toute activité pratique et théorique.[287] Le problème de ce monde n'est pas seulement celui de savoir comment il «opère» et doit «opérer» pour les hommes de science,[288] – il s'agit d'*un problème vraiment universel* qui englobe tous les autres, comme une «troisième dimension» donne relief à tout ce qui d'abord était rabattu sur un seul plan.[289]

Dans le paragraphe suivant,[290] Husserl développe cette dialectique du Lebenswelt, comme problème particulier et comme problème universel. Pour le savant qui cherche des «vérités en soi» de caractère logico-mathématique, le monde subjectif-relatif de la vie est opérant, non pas simplement comme un lieu de passage, mais comme ce qui fonde ultimement toute évidence, toute vérification.[291] «Le monde de la vie est un royaume d'évidences originaires»,[292] et il faut élucider complètement, c'est-à-dire rendre absolument évident, comment toute évidence appartenant aux «prestations» objectives et logiques (sur lesquelles se fondent les théories mathématiques et physiques) a sa source cachée et son fondement dernier dans la vie de «prestation» dans laquelle l'évidence du monde de la vie possède, a acquis et acquiert toujours de nouveau son sens d'être préscientifique.[293]

La science objective n'a pas seulement, en vertu de son enracinement dans le monde général de la vie, un rapport continuel de sens avec celui-ci. Elle appartient elle-même, en tant que «presta-

[286] Cf. *o.c.*, pp. 112–113.
[287] *O.c.*, p. 127.
[288] *O.c.*, p. 125.
[289] *O.c.*, p. 126.
[290] Par. 34, le plus long et le plus développé de toute cette partie de la *Krisis* (III A), pp. 126–138.
[291] *O.c.*, p. 129.
[292] *O.c.*, p. 130.
[293] «Es muss völlig aufgeklärt, also zur letzen Evidenz gebracht werden, wie alle Evidenz objektiv-logischer Leistungen, in welcher die objektive Theorie (so die mathematische, die naturwissenschaftliche) nach Form und Inhalt begründet ist, ihre verborgenen Begründungsquellen in dem letztlich leistenden Leben hat, in welchem ständich die evidente Gegebenheit der Lebenswelt ihren vorwissenschaftlichen Seinssinn hat, gewonnen hat und neu gewinnt.» (*O.c.*, p. 131)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tion» des personnes préscientifiques, au monde de la vie; ses théories, etc., sont des formations humaines (*menschliche Gebilde*) appartenant à l'unité concrète du monde de la vie.[294] «Ainsi s'introduit, avec nous, la science entière dans le monde – qui n'est que 'subjectif-relatif' – de la vie».[295] Le monde concret de la vie est donc à la fois le sol (*Boden*) qui porte (*gründende*) le monde «scientifiquement vrai», et, dans sa propre concrétion universelle, le premier englobe le second.[296]

Husserl souligne la signification universelle et originaire du problème du monde de la vie. Ici, nous sommes absolument des commençants, et il ne nous sert à rien d'en appeler aux normes d'une logique; nous ne pouvons que méditer, nous enfoncer dans le sens encore «en bourgeon» de notre tâche.[297] On ne pense jamais à poser la question de la «logique», propre à cette sphère relative du monde de la vie, et qui s'appliquerait au discours qui l'épouserait de façon purement descriptive.[298] Le monde de la vie a, dans toutes ses relativités, sa structure universelle, ses structures *a priori*.[299] C'est cet *a priori* propre, concret, du monde de la vie que la phénoménologie a pour tâche d'expliciter.

Cette structure universelle du monde de la vie n'est pas une structure «en soi», c'est la structure du «comment» des modes d'être donné (*das «Wie» der Gegenbenheitsweisen*),[300] dans lesquels est essentiellement impliquée la vie universelle de «prestation» (*das universale leistende Leben*) dont le monde est le corrélat.[301] Le sens de l'epochè «transcendantale», qui comporte un changement complet de l'attitude naturelle, est d'atteindre le nouveau thème de cette vie et de ce monde; nous entrons ainsi dans un nouveau mode de vie, d'expérience, de pensée.[302] Husserl appelle ce qui est ainsi thématisé «l'univers du subjectif» (*das Universum des Subjektiven*) qui, dans notre vie naturelle, normale, nous reste caché.[303] Nous voyons la possibilité d'infléchir, avec Merleau-

[294] Cf. *o.c.*, pp. 132–133, 176.
[295] «... so rückt mit uns die ganze Wissenschaft in die – bloss 'subjektiv-relative – Lebenswelt ein.» (*O.c.*, p. 133.
[296] *O.c.*, p. 134, cf. pp. 461 sqq.
[297] *O.c.*, p. 136.
[298] *O.c.*, p. 138.
[299] Cf. *o.c.*, p. 142.
[300] Cf. *o.c.*, p. 147.
[301] *O.c.*, p. 148.
[302] Cf. *o.c.*, pp. 151–152.
[303] *O.c.*, p. 149

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ponty, cette epochè qui, selon Husserl, fait de moi un «spectateur entièrement désintéressé du monde»,[304] élevé au-dessus de celui-ci,[305] dans le sens, indiqué par Husserl lui-même, d'une découverte de notre implication irréductible dans le «jaillissement immotivé du monde»,[306] c'est-à-dire du caractère transcendantal de l'expérience.[307]

La structure *a priori* de cette expérience se déploie avant tout dans la perception; le fait que nous commençons spontanément l'analyse intentionnelle avec celle de la perception pourrait bien indiquer une nécessité essentielle.[308] En effet, ce n'est pas par hasard que le phénoménologue s'occupe d'abord du monde de la perception (*Wahrnehmungswelt*).[309] Ainsi se révèle l'importance du corps propre et de sa motricité,[310] l'horizon intérieur et l'horizon extérieur, essentiels à la perception de la chose qui ne peut être perçue que dans un champ de perception[311] et ultimement dans le monde comme l'horizon universel, commun à tous les hommes, des choses réellement existentes.[312] Dans l'étonnante corrélation du monde et des modes subjectifs d'être donné de ce monde, se manifeste une «typique» aux ramifications toujours plus différenciées.[313] En effet, l'expérience, l'évidence n'est pas une généralité vide, mais elle est structurée dans un immense système de vérités *a priori* nouvelles et très étonnantes.[314] A travers tous les changements du monde de la vie, sa «typique» essentielle à laquelle toute vie et toute science fondée sur celle-ci sont liées, se conserve et rend ainsi possible une «*ontologie du monde de la vie*».[315]

Il est trop évident que Merleau-Ponty s'efforce, dans la *Phénoménologie de la perception*, d'écrire quelques chapitres d'une telle

[304] *O.c.*, p. 160.
[305] Cf. *o.c.*, pp. 155, 178, 184.
[306] PP viii.
[307] V.s. pp. 161 sqq.
[308] Cf. *Krisis*, p. 162.
[309] *O.c.*, p. 171.
[310] Cf. *o.c.*, p. 164.
[311] *O.c.*, p. 165.
[312] *O.c.*, p. 167.
[313] Cf. *o.c.*, p. 168.
[314] «Erfahrung, Evidenz ist nicht eine leere Allgemeinheit, sondern differenziert sich...» Cette «typique» n'est pas simplement un fait à constater, mais se laisse, par une méthode appropriée, transformer «in ein gewaltiges System neuartiger und höchst erstaunlicher apriorischer Wahrheiten.» *O.c.*, p. 169.
[315] Cf. *o.c.*, p. 176.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontologie, pour que l'on soit obligé de montrer ceci en détail. Qu'il suffise ici de renvoyer plus particulièrement aux pages où il est question du monde dont mon corps tout entier épouse la logique, à tel enseigne qu'

> Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. Une chose n'est donc pas effectivement *donnée* dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles. Vécue par nous, elle n'en est pas moins transcendante à notre vie parce que le corps humain, avec ses habitus qui dessinent autour de lui un entourage humain, est traversé par un mouvement vers le monde lui-même.[316]

L'unité du monde n'est pas le résultat d'une synthèse opérée par l'entendement:

> J'éprouve l'unité du monde comme je reconnais un style. Encore le style d'une personne, d'une ville, ne demeure-t-il pas constant pour moi... Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité, et dont l'évidence polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur... je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons.[317]

La réflexion sur le monde, naturel et humain, nous ramène tout naturellement à l'intentionnalité opérante[318] qui anime le rapport de circularité entre le sujet et le monde, que l'on peut appeler «vie» ou «expérience». Entre les deux, il y a un «rapport de transcendance active»:

> Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même.[319]

Dans son avant propos, Merleau-Ponty reviendra sur l'idée d'une intentionnalité opérante, justement en rapport avec l'unité du monde et de notre vie:

[316] PP 377.
[317] PP 378.
[318] Cf. PP 490.
[319] PP 491.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position 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 antéprédicative 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 exact.[320]

Notre expérience de cette unité vivante de nous-même et du monde se concentre, comme dans sa source et sa manifestation la plus originaire, dans l'expérience du corps propre. La description de cette expérience qui se résume dans la notion de la «chair», est directement inspirée par Husserl et nous y voyons, pour Merleau-Ponty, la clef à la solution d'un problème que Husserl lui-même a encore essayé de résoudre par l'ego constituant universel. Il s'agit du problème de l'homme qui est à la fois objet parmi des objets et sujet, source de sens. C'est le problème fondamental que Merleau-Ponty, selon sa propre déclaration, se pose dans ces deux premiers livres.[321]

Dès le premier paragraphe de la troisième partie de la *Krisis*, Husserl insiste sur un certain manque de radicalité dans la réflexion de Kant. En effet, celui-ci a bien interrogé les sciences positives en y entraînant la subjectivité connaissante elle-même dans cette interrogation: c'est ainsi qu'il est arrivé à ses théories sur les «prestations» transcendantales de la sensibilité, de l'entendement, etc. Mais toute cette interrogation se fait sur un sol de présupposés qui co-déterminent le sens de ses questions et qui, eux ne sont pas mis en question.[322] Nous, savants et philosophes, sommes des objets parmi des objets, dans ce monde quotidien où nous vivons, chaqun à sa place dans une certitude simplement expérientelle, préscientifique. Mais nous sommes aussi des sujets pour ce monde (*die sie erfahrenden, bedenkenden, bewertenden, zwecktätig auf sie bezogenen Ichsubjekte*), pour lesquels il n'y a d'autre sens d'être (*Seinssinn*) que celui que leur ont donné chaque fois nos expériences, nos pensées, nos évaluations, etc.[323] Nous reconnaissons le problème fondamental auquel Merleau-Ponty dit s'être attaqué dans ses deux premiers livres.[324]

[320] PP xiii.
[321] V.s. pp. 32 sqq.
[322] *Krisis*, p. 106.
[323] *O.c.*, p. 107.
[324] V.s. pp. 31 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chez Husserl, le même problème surgira, de façon plus radicale qu'au début de la partie inédite de la *Krisis*, quand il se demandera comment une partie du monde, c'est-à-dire la subjectivité humaine, peut constituer le monde entier comme sa «formation intentionnelle» (*als ihr intentionales Gebilde*).[325] Ce paradoxe surgit nécessairement de la tension continuelle entre le pouvoir du *common sense*, de ce qui va de soi pour l'attitude naturelle, objective, et l'attitude opposée du «spectateur désintéressé» – attitude d'ailleurs difficile à maintenir radicalement, car menacée continuellement par des malentendus.[326] Husserl voit la solution de ce paradoxe dans la constitution, par l'ego de mon epochè (par l'*Ur-Ich*), de l'intersubjectivité transcendantale et du phénomène «monde» dans lequel se trouve toute «réalité humaine». Ce monde pour tous et pour chaque sujet se constitue comme tel à partir du système opérant des Je-pôles (*von dem fungierenden System der Ichpole aus*): constitution qui se fait dans la «socialisation transcendantale» (*transzendentale Vergemeinschaftung*) qui ne peut être révélée méthodiquement qu'à partir de l'ego.[327]

Cette solution, par l'attitude du «spectateur désintéressé», – maintenue radicalement, – n'en était pas une pour Merleau-Ponty. Mais l'insolubilité du paradoxe signifie l'impossibilité d'effectuer une epochè réellement universelle et radicale, – lien indiqué par Husserl lui-même.[328] Il faut manifestement comprendre «insolubilité» dans le sens d'impossibilité de *réduire* finalement tout à un monde objectif en soi, ou à l'ego constituant.[329] La «solution» de Merleau-Ponty consiste justement à refuser cette réduction et à reconnaître, dans l'ambiguïté invincible de la vie, le vrai transcendantal.[330]

Ainsi il n'y a pas à choisir entre l'inachèvement du monde et son existence, entre l'engagement et l'ubiquité de la conscience, entre la transcendance et l'immanence, puisque chacun de ces termes, lorsqu'il est affirmé seul,

[325] *Krisis*, p. 183.
[326] *L.c.*
[327] *O.c.*, pp. 187–189. V.s. pp. 165 sq.
[328] «Die Unauflösbarkeit der vorhin entfalteten Paradoxie würde besagen, dass eine wirklich universale und radikale Epochè überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebunde Wissenschaft (*Krisis*, p. 184).»
[329] A la fin de la partie III A de la *Krisis* (p. 190), Husserl insiste effectivement sur la nécessité d'une «réduction à l'ego absolu comme (en dernière analyse) unique centre opérant de toute constitution.» Cf. p. 192: «Arrivé à l'ego, on comprend d'être entré dans une sphère d'évidence, derrière laquelle il serait insensé de vouloir remonter.»
[330] V.s. pp. 161 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait apparaître son contradictoire. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la même raison me rend présent ici et maintenant et présent ailleurs et toujours, absent d'ici et de maintenant et absent de tout lieu et de tout temps. Cette ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition.[331]

Pour fonder solidement cette conception, Merleau-Ponty a pu s'inspirer surtout de ce que Husserl lui-même dit sur le corps, sur notre propre corps (*Leib*, opposé à *Körper*), en tant qu' «opérant», *fungierend*.[332] Dans un entretien en janvier 1961, il déclare:

J'ai toujours été frappé par le fait que, dès qu'il touche au *corps*, Husserl ne parle plus la même langue. On ne peut étudier le corps comme on étudie une chose quelconque du monde. Le corps est *à la fois* visible et voyant. Il n'y a plus ici dualité, mais unité indissoluble: c'est le même corps qui *est vu* et qui *voit*. J'ai voulu partir de là.[333]

Cette circularité dans le corps est ce que Merleau-Ponty appellera «la chair», terme qui traduit exactement ce que Husserl appelle «*Leib*».[334] Déjà dans l'édition française des *Méditations cartésiennes*, il est question d'une espèce de «réflexion» par laquelle mon corps se rapporte à lui-même, et ceci est lié directement au «je peux».[335] Dans *Ideen II*, Husserl décrit, à plusieurs reprises, l'expérience de mes deux mains qui se touchent.[336] De la *Phénoménologie de la perception* jusqu'au *Visible et l'invisible*, cette description sera reprise et développée et elle prendra une importance toujours plus grande.[337]

La circularité de la chair est, en effet, à la base de toute intentionnalité; c'est en elle que naît la vie ou l'expérience qui est, pour Merleau-Ponty, le vrai transcendantal. Et elle n'est pas une «solution» du paradoxe fondamental, elle est ce paradoxe même, en acte, plus éclairant, plus authentiquement «rationnel», que tous les concepts purs, mais fermés, de «sujet», d'«objet», de «pour soi» et d'«en soi».

331 PP 383, cf. 397.

332 Cf. *Krisis*, p. 109.

333 Entretien avec Jean-Paul Weber, dans *Le Monde*, janvier 1961.

334 Cf. *Signes*, pp. 210, 211. Dans les notes de travail nous lisons: «La chair, le *Leib*, ce n'est pas une somme de *se toucher* (de 'sensations tactiles'), mais pas non plus une somme de sensations tactiles des 'kinesthèses', c'est un 'je peux'...» (VI 309).

335 Cf. *Méditations cartésiennes*, *p.* 81. Le terme «réflexion» n'a pas son équivalent direct dans le texte allemand. Cf. *Husserliana I*, p. 128.

336 Cf. *Ideen II*, pp. 144 sqq.

337 Cf. PP 108–109. *Signes*, pp. 210, 212; *L'oeil et l'esprit*, pp. 18 sqq., TM 197 sqq.; *Le visible et l'invisible*, pp. 172–204, 257, 299, 302–304, 307–310, 312–328. Nous comptons, dans une étude ultérieure, de caractère plus thémathique, revenir sur cette expérience si fondamentale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CONCLUSION

La pensée de Merleau-Ponty a mûri pendant de longues années, se laissant solliciter, successivement et simultanément, par des philosophies aussi diverses que celles de Henri Bergson, de Gabriel Marcel, de Max Scheler, d'Edmund Husserl, de Hegel, de Marx, de Heidegger et de Jean-Paul Sartre.[1] Ce mûrissement ne s'est pas fait sans hésitations ni tâtonnements, et nous croyons avoir établi qu'en 1939 un seuil important a été franchi, – non pas tellement à cause d'un changement d'influence «dominante», mais par la découverte chez le même philosophe, Husserl, de l'ouverture d'une voie qui, au delà des impasses de la philosophie transcendantale classique (qui fut dans un sens aussi la sienne), pouvait mener à «quelque chose d'autre». Ce fût justement la conviction définitive qu'il est impossible de s'installer dans «l'attitude transcendantale» qui ouvrait la voie à une réflexion plus radicale.

Depuis longtemps, Merleau-Ponty était convaincu que la rationnalité du monde ne va pas de soi, – d'autre part, il ne pouvait pas renoncer à la recherche de la clarté et d'une compréhension rationnelle. Il ne voulait pas être la dupe, ni d'une fausse clarté, ni d'affirmations impossibles à justifier. Il désirait connaître ce qui est, sans réduire la variété de l'expérience originaire.[2] Il lui paraissait évident que la conscience transcendantale n'est pas toute faite. Mais quelles seraient les dernières conséquences d'une reconnaissance du devenir radical de la conscience? Une phéno-

[1] Cette liste n'est certainement pas complète, même en ce qui concerne les philosophes contemporains. Il serait intéressant de retracer, dans la mesure du possible, l'influence sur Merleau-Ponty de Gaston Bachelard, notamment des livres de celui-ci où il s'explique avec Bergson (*La dialectique de la durée*, PUF, Paris, 1936, cf. *Eloge de la philosophie*, p. 32), où il fait la psychanalyse de la connaissance objective (*La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1938), où il remet en valeur le terme ancien d'*élément* (cf. *Le visible et l'invisible*, p. 320).

[2] V.s. pp. 14, 16.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ménologie radicalement génétique, pouvait-elle encore être transcendantale ?

L'écrit de Husserl sur *L'origine de la géométrie*,[3] la partie inédite de la *Krisis*, certains passages d'*Erfahrung und Urteil*,[4] et plus encore peut-être le curieux texte intitulé *Umsturz der kopernikanischen Lehre*[5] ramènent dans une véritable recherche «archéologique», le lecteur des concepts scientifiques, mathématiques et logiques, à l'expérience préscientifique, – terme qui, contrairement à ce qu'il paraît, n'implique aucune restriction.[6] Les structures essentielles de cette expérience sont les vrais transcendantaux: ainsi, par exemple, la Terre qui ne se meut pas, – non pas qu'elle pourrait se mouvoir mais ne le fait pas, mais parce qu'elle est l'arche qui fonde ou rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode de mouvement. Le repos de la Terre même n'est pas un mode de mouvement.[7] Le corps propre remplit, lui aussi, une telle fonction transcendantale: son sens est d'être «corps originaire» (*Urleib*); de lui tout corps dérive une partie de son sens.[8] Et la structure transcendantale la plus centrale est celle de la chair, à la fois sensible et sentant, berceau de toute intentionnalité,[9] dont l'expérience fut décrite longuement dans *Ideen II*.[10]

L'étude de ces textes, préparée par la lecture des articles dans la *Revue internationale de Philosophie*,[11] constitue une motivation suffisante pour le changement d'attitude que nous constatons entre *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. L'hésitation qui se manifeste à la fin du premier livre a été surmontée: Merleau-Ponty a trouvé son véritable «sol d'Antée» son vrai transcendantal, qui n'est pas la perception dans le sens étroit du terme, mais l'expérience ou «foi perceptive», dans le sens décrit dans *Le visible et l'invisible*:

> Pour nous, la «foi perceptive» enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne, selon une vue qui, pour lui, est ultime et

[3] V.s. pp. 29, 137, 138 sq.
[4] En particulier les par. 6–14.
[5] V.s. pp. 30, 170, n. 253; cf. PP 85, 491.
[6] Cf. ce qui est dit sur l'*einströmen* dans le monde de la vie, *supra* pp. 168, 175 sq.
[7] *Umsturz*... p. 324.
[8] *Ibid.*, p. 323.
[9] V.s. p. 181.
[10] V.s. *l.c.*
[11] V.s. pp. 29, 135 sqq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne saurait être conçue plus parfaite ou plus proche, qu'il s'agisse des choses perçues dans le sens ordinaire du mot ou de son initiation au passé, à l'imaginaire, au langage, à la vérité prédicative de la science, aux oeuvres d'art, aux autres, ou à l'histoire.[12]

La différence entre les deux premiers livres de notre auteur a été interprétée comme le passage du niveau de l'expérience scientifique au niveau de l'expérience naturelle ou ingénue.[13] Merleau-Ponty indique lui-même que, dans son premier livre, il s'est reporté «aux recherches objectives elles-mêmes», tandis que dans le second il se retourne «vers l'expérience perceptive».[14] Dans *La structure du comportement* même, il avait laissé entendre que la description du point de vue du spectateur étranger pouvait certes contribuer à poser «les problèmes transcendantaux de la 'pensée confuse'», mais sans pouvoir les résoudre.[15] Ainsi, cette étude du comportement vu du dehors devait être considérée comme «préalable»:[16] il fallait interroger la conscience perceptive elle-même, c'est-à-dire de l'intérieur d'elle-même, pour trouver ainsi «un éclaircissement définitif».[17] Cette interrogation du dedans n'est pas absente du premier livre, – comme le second livre s'appuie encore souvent sur des données scientifiques, – mais la différence entre les deux peut être caractérisée, en gros, comme un passage à l'intérieur de la conscience:

Nous avons fait voir ailleurs que la conscience vue de l'extérieur ne pouvait pas être un pour soi pur (*La structure du comportement*, pp. 168 et suivantes). On commence à voir qu'il n'en va pas autrement de la conscience vue de l'intérieur.[18]

Dans l'*inédit* de 1952, la différence est expliquée de la même manière:

Dans notre travail sur la *Phénoménologie de la Perception*, nous n'assistons plus à l'avènement des conduites perceptives, nous nous installons en elles pour y poursuivre l'analyse de cette singulière relation entre le sujet, son corps et son monde.[19]

Et dans *Titres et Travaux*, Merleau-Ponty affirme que, vou-

[12] *Le visible et l'invisible*, pp. 209–210.
[13] A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, 1951, pp. 11–12.
[14] Cf. PP 18.
[15] Cf. SC 135.
[16] Cf. *l.c.*
[17] Cf. SC 227.
[18] PP 249, n. 1. cf, 291.
[19] «Un inédit...», *Revue de métaphysique et de morale*, 1962, no 4, p. 403.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lant dépasser l'alternative entre le point de vue objectif et le point de vue réflexif,[20] il a commencé par faire porter son effort sur «le problème traditionnel des relations de l'âme et du corps» c'est-à-dire sur celui des «rapports du sujet et des conditions organiques de sa vie»:

La perception, puisqu'elle est à la jonction des deux ordres, devait devenir notre thème, et c'est sur elle que portent nos deux premiers travaux publiés, l'un, «*La Structure du Comportement*», considérant de l'extérieur l'homme qui perçoit, et cherchant à dégager le sens valable des recherches expérimentales qui l'abordent du point de vue du spectateur étranger, l'autre, «*Phénoménologie de la Perception*», se plaçant à l'intérieur du sujet, pour montrer d'abord comment le savoir acquis nous invite à concevoir ses rapports avec son corps et son monde, et enfin pour esquisser une théorie de la conscience et de la réflexion qui rend possibles ces rapports.[21]

Le résumé de *La structure du comportement* se termine ainsi:

Si elle ne pouvait faire plus, cette première analyse nous ramenait du moins d'une conception objectiviste du corps à une structure du comportement qui le détache déjà de l'ordre des choses, le réintègre comme totalité à comprendre dans la perception du spectateur. Elle nous autorisait donc à entreprendre une analyse de la perception en nous, seule capable d'éclairer tout à fait la nature du sujet percevant et d'opérer la jonction cherchée entre le point de vue objectif et le point de vue réflexif. C'est ce que nous avons tenté dans notre ouvrage principal....[22]

Il s'agit donc incontestablement, pour Merleau-Ponty, d'un passage d'un point de vue extérieur à un point de vue intérieur. Mais de quelle intériorité s'agit -il? Le second point de vue n'est ni celui de l'introspection psychologique, ni celui de l'intuition par coïncidence.[23] Il ne s'agit même pas du passage d'un point de vue plus «objectif» à un point de vue plus «subjectif»,[24] dans le sens que donnent à ce terme les philosophies transcendantales

[20] V.s. pp. 31 sqq.
[21] TT 5 sqq.
[22] TT 12.
[23] V.s. pp. 154 sqq.
[24] Nous n'accepterions donc pas, sans y apporter des nuances, ce que Monsieur Paul Ricoeur a écrit dans un article de 1961:

Il ne faut pas perdre de vue d'abord que la *Phénoménologie de la perception* laissait dès le début en dehors d'elle les résultats atteints dès 1938 et publiés seulement en 1942 dans *La structure du comportement*. «L'existentialisme» de 1945 ne pouvait inclure les notions beaucoup plus «objectives» de forme, de structure, d'ordre (ordre physique, ordre vital, ordre humain), malgré les efforts du philosophe pour rattraper toute théorie de la structure dans une philosophie de la signification. *La structure du comportement* est un aussi grand livre que la *Phénoménologie de la perception*. Il faudra donc revenir sur cette oscillation entre une philosophie de l'existence et une philosophie de la nature. («Hommage à Merleau-Ponty», dans *Esprit*, juin 1961, p. 1119.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

classiques, y compris celle qu'on trouve chez Husserl lui-même. Car, tout en «se plaçant à l'intérieur du sujet» (v.s.), c'est *l'intériorité de ce sujet même à l'expérience* qui est reconnue comme empêchant définitivement au sujet de devenir «un pour soi pur» (v.s.). Le vrai transcendantal n'est donc pas le sujet mais l'expérience même. C'est dans ce sens fondamental que, dans la *Phénoménologie de la perception*, le point de vue est «intérieur». Il est vrai que «*La structure du comportement* reste malgré tout plus proche de la méthode réflexive que la *Phénoménologie de la perception*»,[25] non pas parce que que le dernier livre serait moins réflexif, mais parce que la réflexion y est devenue plus radicale que dans le premier où elle reste plus proche de la méthode réflexive classique.

C'est par une critique de l'extériorité sous toutes ses formes[26] que Merleau-Ponty a pu trouver son attitude philosophique fondamentale. Cette critique atteint son point culminant dans la découverte du préjugé fondamental, commun à l'empirisme et à l'intellectualisme,[27] et dont la racine est l'idée d'un savoir absolument explicite, réalisé «quelque part».[28] Cette idée elle-même pourrait bien être l'expression de notre désir profond de sécurité et une assurance que nous nous octroyons contre toutes les puissances, connues et inconnues, qui régentent notre vie. L'homme angoissé s'invente «un monde sage»,[29] «un monde dominé, possédé de part en part dans une synthèse instantanée»,[30] mais en faisant ainsi

> ... je cesse de voir comme un homme, qui est ouvert au monde parce qu'il y est situé, je pense et domine ma vision comme Dieu peut le faire quand il considère l'*idée* qu'il a de moi.[31]

Dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est d'abord mon corps qui se réfuse à une telle tentative de domination: jamais il ne devient un pur objet, jamais il n'est «complètement constitué».[32]

[25] J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, 1966, pp. 141 sqq.
[26] V.s., en particulier pp. 72.
[27] V.s. pp. 150 sqq.
[28] Cf. PP 50, cité p. 152, PP 74, v.s. pp. 158 sq.
[29] *Signes*, p. 227, cité p. 170, n. 253.
[30] *O.c.*, p. 63.
[31] *O.c.*, p. 62.
[32] PP 108. Merleau-Ponty déclare devoir cette expression à *Ideen II* de Husserl, – peut-être en pensant aux descriptions concrètes qu'il y a trouvées et qui l'ont grandement inspiré. Nous n'avons trouvé aucun endroit où Husserl utilise cette expression.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Mais avec le corps, le monde perçu tout entier se dérobe:[33]

Un monde qui n'est jamais, comme le dit Malebranche, qu'un «ouvrage inachevé», ou qui, selon le mot que Husserl applique au corps, n'est «jamais complètement constitué» n'exige pas et exclut même un sujet constituant.[34]

A partir du refus d'un «monde en soi entièrement déterminé» va se déployer une interrogation à la fois anthropologique, épistémologique et ontologique. L'expression de cette interrogation sera articulée autour de la notion de sens et elle s'acheminera, – à travers l'étude de la perception, de l'expression et de la dialectique du sens, et dans une tension irréductible entre l'expression et l'expérience,[35] – vers ce qu'on pourra appeler une «ontologie du sens». Décrire cette structure et cet itinéraire sera le but d'un autre ouvrage.

[33] Cf. PP 86, 239.

[34] PP 465. Cf. PP 474: «Il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué.»

[35] V.s. pp. 48, 78.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

APPENDICE

M. MERLEAU-PONTY
LA NATURE DE LA PERCEPTION

Une nouvelle étude de la perception a paru justifiée par le développement contemporain des recherches philosophiques et expérimentales:
– par l'apparition, en Allemagne notamment, de nouvelles philosophies qui mettent en question les idées directrices du criticisme, jusque là dominantes dans la psychologie comme dans la philosophie de la perception,
– par le développement de la physiologie du système nerveux,
– par celui de la pathologie mentale et de la psychologie de l'enfant
– enfin par le progrès d'une nouvelle psychologie de la perception en Allemagne (Gestaltpsychologie).

Au cours des recherches poursuivies cette année la tentative m'a paru d'autant plus justifiée que, depuis les analyses de LACHELIER (*L'Observation de Platner*) et de LAGNEAU (*Célèbres Leçons: cours sur la Perception*) dont s'inspire la théorie de la perception chez Alain, les ouvrages parus en francais, par exemple les deux thèses de DURET (*Les Facteurs pratiques de la Croyance dans la Perception*, et *L'Objet de la Perception*, Alcan, 1929) ne font guère état des récents travaux allemands.

I. Physiologie et Pathologie de la Perception

Toutefois il n'a pas paru possible d'aborder cette étude de la perception par la physiologie du système nerveux ni par la pathologie mentale. Il m'avait semblé que l'une et l'autre devaient permettre de préciser le rapport de la connaissance sensible et de l'intelligence, en précisant celui de la «projection» et de l'«association». Or, si les vues de C. VON MONAKOW (résumées in MONAKOW et MOURGUE: *Introduction biologique à l'étude de la Neurologie*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et de la Psychopathologie) et la notion de «localisation chronogène» fournissent à l'expérimentation des idées directrices, elles ne semblent pas encore avoir donné lieu à des recherches particulières suffisantes pour qu'on puisse éclairer la psychologie de la perception par la physiologie cérébrale. Il est significatif que la revue générale de H. PIÉRON (*Le Cerveau et la Pensée*), si précise en ce qui concerne la «projection», ne puisse donner sur les phénomènes associatifs et leur rapport aux zones de projection que des indications hypothétiques.

Quant à la pathologie, du moins en France, elle ne peut davantage [2] donner de *fil conducteur*. La thèse de P. QUERCY (*Etudes sur l'hallucination, T.II: La Clinique,* Alcan 1930) laisse finalement sans réponse la question, – essentielle pour nous, – de savoir si l'hallucination est une vision sans objet ou seulement une «attitude» favorisée par une dégradation de la croyance. Nous ne pouvons donc y trouver de présomption favorable à une psychologie qui ferait de la perception normale une donnée brute, ou au contraire une construction intéressant toute l'activité mentale. La thèse de H. WALLON (*Stades et troubles du développement psychomoteur et mental chez l'enfant,* 1925 – publiée depuis sous le titre *l'Enfant turbulent*) ne peut non plus, à d'autres égards, fournir une orientation décisive. L'auteur reconstitue le développement normal du subjectif à l'objectif par la méthode pathologique. Mais la genèse de la perception extérieure reste cachée: elle n'est pas encore présente, semble-t-il, dans le «stade sensitivo-moteur»; dans le «stade projectif» qui suit immédiatement elle semble bien constituée. Car ce stade projectif ne nous est connu que par l'analogie de certaines mentalités épileptiques; or le monde de l'enfant epileptique peut bien être affectée d'instabilité et d'incohérence et comme engagé dans son activité tyrannique, c'est cependant un monde, ou plutôt une masse de choses extérieures, et nous n'avons pas assisté à la genèse de cette extériorité.

Pourtant la physiologie nerveuse et la pathologie devront sur deux points fournir des renseignements très importants. Il s'agit d'une part des «réflexes localisateurs» (Piéron) et d'autre part des astéréognosies et plus généralement des agnosies. Mais même dans les cas où la nature des blessures favorise particulièrement la localisation des lésions (cas des blessures par balle ou petits éclats d'obus in GELB ET GOLDSTEIN: *Psychologische Analysen hirnpa-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

thologischer Fälle, T.I ch I) il est à remarquer que la conjecture va toujours des troubles sensoriels ou psychiques observables à des localisations seulement présumées. Gelb et Goldstein en concluent que la première tâche, avant tout essai d'interprétation physiologique, est de donner du comportement morbide une description aussi exacte que possible. Mais les expériences à faire pour analyser la conscience du malade seront évidemment suggérées par les idées directrices d'une psychologie de la perception normale (dans le cas de Gelb et Goldstein par celles de la Gestaltpsychologie). Nous sommes donc ramenés à la psychologie normale, – quittes à soumettre ses vues au contrôle sévère des faits pathologiques.

II. Philosophie de la Perception

Or la psychologie de la perception est chargée de présupposés philosophiques, qui s'introduisent avec les notions en apparence les plus innocentes, – celles de sensation, d'image mentale, de souvenir, entendu comme un être permanent... Même s'il n'était pas dans nos intentions de nous interroger sur les problèmes derniers de la perception, – sur le sens de la vérité dans la connaissance [3] sensible, – l'élucidation du problème psychologique ne pourrait être complète sans recours à la philosophie de la perception. Une partie de notre travail de cette année lui a donc été consacrée.

La Phénoménologie de HUSSERL présente pour nous un double intérêt – 1°. Prise au sens strict que lui donne Husserl, la Phénoménologie (Phénoménologie transcendantale, ou phénoménologie «constitutive») est une philosophie nouvelle. Le problème premier n'est pas pour elle le problème de la connaissance, mais elle donne lieu à une théorie de la connaissance absolument distincte du criticisme (E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien* 1933).[1]

2°. On entend dire que Husserl se désintéresse de la Psychologie. La vérité est qu'il maintient ses critiques anciennes du «Psychologisme» et insiste toujours sur la «réduction» par laquelle on

[1] Cf. Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*
G. Gurvitsch, *La Phénoménologie de Husserl, Revue de métaphysique* 1928.
J. Héring, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, et Husserl, *Méditations cartésiennes.*
[note ajoutée en marge du texte déjà écrit]

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

passe de l'attitude naturelle, qui est celle de la psychologie comme de toutes les sciences positives, à l'attitude transcendantale, qui est celle de la philosophie phénoménologique. Cette différence d'attitude suffit à établir une démarcation très nette entre les analyses phénoménologiques de la perception par exemple et les analyses psychologiques portant sur le même thème.

Mais, outre qu'il a lui-même donné l'exemple d'une analyse proprement psychologique de la perception (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, section II), Husserl compare expressement (ibid. section I, ch. II) les rapports de la phénoménologie et de la psychologie à ceux des mathématiques et de la physique, et attend du développement de sa philosophie une rénovation des principes de la psychologie (cf. *Ideen* ... I, II et Fink article cité). Les analyses proprement phénoménologiques, par exemple celles du souvenir et de l'image, qui ont été publiées dans le «*Jahrbuch*» (par exemple FINK, «Vergegenwärtigung und Bild», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, XI*) ne sont pas sans conséquence pour la psychologie.

Mais il faut insister sur ce fait qu'elles ne visent nullement à *remplacer* la psychologie. La rénovation dont il s'agit n'est pas une invasion. Il s'agit de renouveler la psychologie *sur son propre terrain*, de vivifier *ses méthodes propres* par des analyses qui fixent le sens toujours incertain des essences fondamentales comme celles de «répresentation», «souvenir» etc. (LINKE, Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung», *Jahrbuch... T. II.* – Du même auteur *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, München 1918) La phénoménologie distingue expressément la méthode «eidétique» et la méthode «inductive» (c'est-à-dire expérimentale) et ne conteste jamais la légitimité de celle-ci.

Il ne faut donc pas être étonné que le mouvement phénoménologique ait inspiré des recherches même expérimentales [4] (par ex. LINKE, «Die stroboskopische Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen», *Psychologische Studien, T III*, p. 499). On a pu soutenir (GURWITSCH, «Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich», *Psychologische Forschung*, 1929) que les analyses de Husserl conduisent au seuil de la Gestaltpsychologie. Enfin on appelle encore phénoménologie en un sens très large toute psychologie «descriptive».

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'importance du mouvement phénoménologique pour la Psychologie n'est guère signalée en France que par M. PRADINES (*Philosophie de la Sensation, Tome I*, en particulier «Introduction»). Il reproche aux philosophes, depuis Hume jusqu'à Bergson, d'avoir trop souvent réduit la conscience à une somme «d'impressions» (même chez Kant, la «matière» du moins, dans la connaissance, est quelque chose de ce genre). Par suite, la spatialité et en général la «signification» sont secondaires et acquises dans la conscience chez les plus conséquents de ces philosophes. Or, pour M. Pradines, l'apparition de sens supérieurs, essentiellement différents, – dans la structure de leurs appareils, – des sens mêlés d'affection, serait une absurdité biologique, s'il ne leur appartenait dès leur origine d'être des «sens à distance», de nous signifier un «objet». Cette philosophie de la sensation pourrait être considérée comme une application psychologique du thème de l'«intentionnalité de la conscience» présenté par Husserl.

La Phénoménologie et la psychologie qu'elle inspire méritent donc la plus grande attention en ce qu'elles peuvent nous aider à réviser les notions mêmes de conscience et de sensation, à concevoir autrement le «clivage» de la conscience.

III. Psychologie de la Perception

Une grande partie de notre travail de cette année a toutefois été consacrée à la *Gestaltpsychologie*. L'ancienne psychologie postulait comme données premières de la conscience des sensations que l'on supposait correspondre terme à terme aux excitations locales des appareils sensoriels, de telle façon qu'une excitation donnée produisît toujours la même sensation (Konstanzannahme, cf. HELSON, «Studies in the theory of perception, I, The clearness-context theory», *Psychological Review*, Janvier 1932, – KÖHLER: *Gestaltpsychology*, New-York et London, 1929). Pour rejoindre, à partir de ces «données» prétendues, le tableau des choses comme nous le percevons effectivement, il fallait conjecturer une «élaboration» des sensations par la mémoire, le savoir, le jugement, – de la «matière» par la «forme», – un passage de la «mosaïque» (Wertheimer) subjective au monde des objets. L'Ecole qui nous occupe explique pour une part par le facteur psychologique nommé «Gestalt» [5] ce que l'ancienne psychologie renvoyait à l'interpré-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tation et au jugement. La «Gestalt» est une organisation spontanée du champ sensoriel qui fait dépendre les prétendus «éléments» de «touts» eux-mêmes articulés dans des touts plus étendus. Cette organisation n'est pas comme une forme qui se poserait sur une matière hétérogène; il n'y a pas de matière sans forme; il y a seulement des organisations plus ou moins stables, plus ou moins articulées. Mais ces définitions ne font que résumer abstraitement des recherches expérimentales que l'on peut suivre selon deux directions principales:

1. *L'objet*

Notre perception quotidienne n'est pas celle d'une mosaïque de qualités mais d'un ensemble d'objets distincts. Ce qui fait qu'une partie du champ est ainsi découpée et distinguée, c'est, selon la psychologie traditionnelle, le souvenir des expériences antérieures, le savoir. Pour la Gestaltpsychologie un objet ne se met pas en relief par sa «signification» (meaning) mais parce qu'il possède dans notre perception une structure spéciale: la structure de la «figure sur un fond». On détermine les conditions objectives, – indépendantes de la volonté et de l'intelligence, – qui sont nécessaires et suffisantes pour engendrer la structure «figure» (par ex. la distance maxima et optima pour laquelle plusieurs points sont *vus* comme une figure, une constellation – Wertheimer). On analyse cette structure elle-même qui se laisse définir par certaines propriétés *sensibles*: par exemple le seuil différential est plus élevé pour les couleurs du fond que pour celles de la figure. – Selon Gelb et Goldstein *certaines* cécités psychiques, que l'on interprétait comme une impuissance à «projeter» les souvenirs convenables sur la sensation, seraient plutôt une perturbation des processus structuraux qui viennent d'être indiqués.

(W. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, 1 vol in 8⁰, London et New-York 1929. – «An Aspect of Gestalt Psychology» (in *Psychologies of 1925* de C. Murchison). «Some tasks of Gestalt Psychology» (in *Psychologies of 1930* de C. Murchison). – K. GOTTSCHALDT, «Uber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren», *Ps. Forschung* VIII, 1927. – SANDERS, *Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie*, Bericht über den X Kongress für experimentelle Psychologie, 1927. – GELB und GOLDSTEIN, ouvrage cité.)

Cette structure «figure et fond» n'est elle-même qu'un cas parti-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

culier de l'organisation spontanée des champs sensoriels. D'une manière générale, il faut dire que la perception primitive porte plutôt sur des relations que sur des termes isolés, – relations *visibles* et non *conçues*. (KÖHLER, *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn*, 1915. *Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn*, 1918). Ces vues rendent plus compréhensible la loi de Weber et en retour en reçoivent donc confirmation: la discontinuité des variations conscientes correspondant à une variation continue de l'excitant s'explique par certaines lois de structure (loi de nivellement, loi d'accentuation) et apparaît finalement comme un cas particulier de la loi générale de «prégnance» établie par Wertheimer (KOFFKA, «Perception: an Introduction to Gestalt Theory», *Psycholog. Bulletin*, T. 19, 1922. SANDERS, ouvrage cité) [6]

2. L'espace et le mouvement

La perception de l'espace est un lieu privilégié des complications intellectualistes: la distance d'un objet par exemple est ramenée à un jugement instantané, qui se fonde sur des signes comme la grandeur apparente ou la disparité des images rétiniennes, et en conclut le nombre de pas qu'il nous faudrait faire pour toucher l'objet. L'espace n'est plus objet de vision mais objet de pensée. Or une critique très profonde de la «disparité des images» (KOFFKA, «Some Problems of Space perception», in *Psychologies of 1930*) conduit à admettre que, même si elle est une condition de la perception de la profondeur, la disparité des images n'est pas l'occasion d'un jugement, mais la cause d'un processus nerveux dont nous ne connaissons que le résultat conscient, sous forme d'impression de profondeur. En réalité la perception de la profondeur est un phénomène de structure analogue à ceux qui viennent d'être signalés. Ce qui le démontre en particulier c'est que, dans le cas d'un objet vu par transparence à travers un objet plus proche, on peut à volonté produire ou supprimer la vision de la profondeur en modifiant la couleur du champ périphérique. (cf. KOFFKA, *ibid*; TUDOR-HART, «Studies in transparency, form and colour», *Psychol. Forschung*, 1928) Et ici de nouveau la Gestaltpsychologie se trouve en état d'interpréter d'importants résultats acquis avant elle: ceux de SCHUMANN et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de son école qui mettaient en évidence l'existence dans la perception d'une sorte d'espace qualité. (SCHUMANN, FUCHS, KATZ, JAENSCH, DE KARPINSKA etc. in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen*) Si ces recherches peuvent avoir eu quelque influence sur l'ouvrage de M. LAVELLE (*La Perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921) et si M. Pradines en donne une bibliographie, elles restent en elles-mêmes inconnues en France et la thèse de MLLE R. DÉJEAN (*Etude Psychologique de la distance dans la vision*, Paris, 1926) n'en fait pas état bien qu'elle tende aussi à établir l'inhérence de la distance à la vision.

Puisqu'on jugeait toujours de ce que nous voyons par ce qui se peint sur la rétine, et puisque les points échelonnés en profondeur s'y projettent sur un seul plan, il fallait bien supposer que le sujet reconstitue la profondeur, la conclut, mais ne la voit pas. Au contraire et pour la même raison on ne voyait pas de difficulté dans une perception immédiate de la largeur et de la hauteur. Or nous n'avons plus de raisons maintenant de considérer la profondeur comme dérivée et ultérieure. Il faudrait même peut-être y voir un mode de perception plus simple que celle des surfaces. GELB ET GOLDSTEIN (ouvrage cité, I, pp. 334–419, «Uber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben») montrent que la vision des couleurs superficielles est une organisation relativement fragile, qui est facilement altérée dans certains cas pathologiques et laisse place alors à une vision de couleurs «épaisses», – d'autant plus épaisses qu'elles sont moins claires. (Sur les rapports de la clarté, – ou plus exactement de l'Eindringlichkeit, – et de l'épaisseur apparente, cf ACKERMANN, *Psychologische Forschung*, 1924, et TUDOR-HART, article cité)

D'ailleurs l'étude directe de notre perception de l'espace [7] selon la hauteur et la largeur avait déjà décelé des phénomènes de structure. Les caractères de «verticale», d'«horizontale» ou d'«oblique» sont conférés, disait la psychologie ancienne, aux lignes du champ visuel par une référence mentale au méridien de notre rétine, à l'axe de notre tête et de notre corps. Pour WERTHEIMER au contraire («Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung; Anhang», in *Zeitschrift für Psychologie*... 1912), certains points importants de notre champ sensoriel (points d'«ancrage») déterminent comme un «niveau spatial» et les lignes du champ sont affectées *immédiatement* des indices «vers le haut», «vers le bas»,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sans jugement ni comparaison. On détermine par l'expérimentation des ruptures d'équilibre ou des changements de ce niveau et l'on vérifie qu'il ne s'agit nullement dans ces cas d'une opération intellectuelle, d'un changement de système de coordonnées.

C'est encore par une série d'expériences méthodiques que le même auteur met à nu, dans le mouvement dit «stroboscopique», un «mouvement pur», mouvement sans mobile. Notre perception du mouvement ne saurait donc être assimilée à l'estimation d'une distance croissante entre deux points seuls perçus, au mouvement comme le définit le physicien. Il faut insister sur le fait que dans cette analyse comme dans les précédentes tout l'intérêt des psychologues de la Gestalt se porte sur les expériences que leurs principes rendent possibles et dont on ne peut ici rendre compte. Rien ne ressemble moins à un appel hâtif au «sui generis» (WERTHEIMER, travail cité). –

Ces remarques ne prétendent pas épuiser l'analyse de l'espace perceptif selon la «Gestaltpsychologie». On a surtout retenu les observations neuves qu'elle met sous les rubriques traditionnelles. Mais elle a ouvert des chapitres nouveaux aussi, par exemple celui de la statique naïve inhérente à notre perception (KÖHLER, *L'Intelligence des Signes supérieurs*).

3. Gestaltpsychologie et Psychologie de l'enfance

L'idée d'une «perception syncrétique» chez l'enfant (CLAPARÈDE, 1908) confirmée par des recherches plus récentes et en particulier par une étude du mouvement stroboscopique chez l'enfant (MEILI et TOBLER, *Archives de Psychologie*, 1931–'32), s'est heurtée à des observations qui signalaient au contraire dans l'enfant une perception extrèmement sensible aux détails. Il semble que la notion de Gestalt permette de rendre justice aux deux séries d'observations. Car (MEILI, *Archives de Psychologie*, «Les Perceptions des enfants et la Psychologie de la Gestalt», T. 23, 1931–'32) la perception syncrétique, celle d'un bloc uniforme, et la perception analytique, où les détails juxtaposés existent seuls, au lieu de s'opposer l'une à l'autre comme on le croit souvent, s'opposent toutes deux à la perception structurée de l'adulte où les ensembles sont articulés et les détails organisés.

La perception enfantine serait pourtant organisée déjà mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à sa façon. Et c'est un principe que la Gestaltpsychologie propose à la psychogenèse, que le développement ne se fait pas par simple adjonction ou addition mais par réorganisation. (KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, 1 vol. in 8⁰, 1921, et *Journal* [*8*] *de Psychologie*, 1924) Il ne ferait pas apparaître, en ce qui concerne la perception, à partir d'une mosaïque d'impressions un monde d'objets liés, mais à partir d'ensembles mal ou autrement liés des ensembles mieux articulés. On rejoindrait ainsi certaines des observations de PIAGET (*La représentation du monde chez l'enfant*) que les formules de Piaget lui-même ne recouvrent pas toujours exactement. Si l'on dit par exemple que la perception du monde chez l'enfant est «égocentrique», la formule est valable en ce sens que le monde de l'enfant ignore les critères d'objectivité les plus simples de l'adulte. Mais justement ignorer l'objectivité de l'adulte n'est pas vivre en soi, c'est pratiquer une objectivité sans mesure, et il ne faudrait pas que la formule d'égocentrisme pût suggérer la vieille idée d'une conscience enfermée dans «ses états». Les observations de P. GUILLAUME (*Journal de Psychologie*, 1924) signalent au contraire la précocité d'un comportement adapté à l'espace. Il est significatif que H. Wallon qui semblait concevoir la genèse de la perception objective, selon les vues traditionnelles, comme un passage de l'interne à l'externe, (WALLON, «De l'image au réel chez l'enfant», *Revue de Philosophie*) apporte implicitement dans son dernier ouvrage des restrictions à cette thèse (*Les Origines du Caractère chez l'enfant*) puisqu'il voit l'enfant, – à partir de trois ou quatre mois semble-t-il (p. 176), c'est-à-dire «en même temps que débute la soudure myélinique entre les domaines intero- et proprio-ceptifs d'une part et le domaine extéroceptif de l'autre» (p. 176), – «tourné vers une source d'excitations, vers un motif à mouvements et attaché à en éprouver les diverses possibilités» (p. 180).

4. Gestaltpsychologie et théorie de la connaissance.

Cette conception toute nouvelle du contenu de la conscience a des conséquences importantes dans la théorie de la connaissance sensible. Ces conséquences sont encore mal dégagées. A l'intérieur de la Gestaltpsychologie la question n'est guère débattue. On adopte l'attitude de toutes les psychologies: la distinction d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde de choses et d'une conscience immanente. L'organisation ou la structuration de la conscience est expliquée par des phénomènes physiologiques centraux (phénomènes «transverses» de WERTHEIMER, cf. travail cité), dont l'existence est d'ailleurs fort contestée. Hors de la Gestaltpsychologie on a avancé que le problème de la connaissance se posait pour cette école dans les termes où il s'est posé pour Kant (GURWITSCH, travail cité). C'est vers une solution très différente qu'il faut, croyons-nous, s'orienter.

LISTE DES OUVRAGES ET DES ARTICLES CITES DANS «LA NATURE DE LA PERCEPTION».

Lachelier, Jules, *L'observation de Platner*, dans *Oeuvres*, Alcan, Paris, 1933, vol. II, pp. 65–104.

Lagneau, Jules, *Célèbres Leçons, Cours sur la Perception*, Nîmes, 1926.

Duret, *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception*, Alcan, Paris, 1929.

Duret, *L'objet de la perception*, Alcan, Paris, 1929.

Monakow, Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Alcan, Paris, 1928.

Piéron, H., *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923, 2e éd.

Quercy, P., *L'hallicunation*, Tome II, *La clinique*, Alcan, Paris, 1930.

Wallon, H., *Stades et troubles du développement psycho-moteur et mental chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1925.

Wallon, H., *L'enfant turbulent*, *Alcan* Paris, 1925.

Gelb, Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920.

Fink, E., *Die phänomenologische philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, dans *Kantstudien*, 38, 1933, pp. 319–383.

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, pp. 1–323.

Fink, E., *Vergegenwärtigung und Bild*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 11, 1930, pp. 239–309.

Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2, 1916, pp. 1–20.

Linke, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, München, 1918.

Linke, *Die stroboskopische Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen*, dans *Psychologische Studien*, Engelmann, Leipzig, 1907, tome 3, pp.

Gurwitsch, A., *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich, Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, dans *Psychologische Forschung*, 1929, pp. 279–381.

Pradines, M., *Philosophie de la sensation*, Les Belles Lettres, Paris, 1928–1932.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Helson, *Studies in the theory of perception, I, The clearness-context theory*, dans *Psychological Review*, 1932, pp. 44–72.
Köhler, W., *Gestaltpsychologie*, New York, London, 1929.
Köhler, W., *An aspect of Gestalt Psychology*, dans *Psychologies of 1925*, ed. C. Murchison, London, 1928, pp. 163–195.
Köhler, W., *Some Tasks of Gestalt Psychology*, dans *Psychologies of 1930*, ed. C. Murchison, London, 1930, pp. 143–160.
Gottschaldt, K., *Über den Einfluß der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, dans *Psychologische Forschung*, 8, 1927, pp. 261–317.
Sander, F., *Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie*, Fischer, Jena, 1928.
Köhler, W., *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn*, dans *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1915.
Köhler, W., *Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn*, dans *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1918
Koffka, K., *Perception: an Introduction to Gestalt Theory*, dans *The Psychological Bulletin*, tome 19, 1922, pp. 531–585.
Koffka, K., *Some problems of Space perception*, dans *Psychologies of 1930*, ed. C. Murchison, London, 1930, pp. 161–187.
Tudor-Hart, B., *Studies in Transparency, Form and Colour*, dans *Psychologische Forschung*, 1928, pp. 255–298.
Lavelle, Louis, *La perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921.
Déjean, R., *Etude psychologique de la distance dans la vision*, Paris, 1926.
Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur*, dans *Psychologische Forschung*, 1924, pp. 44–84.
Wertheimer, M., *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, dans *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 61, 1912, pp. 161–265 (*Anhang*, pp. 253–265).
Köhler, W., *L'intelligence des singes supérieurs*, trad. par P. Guillaume, Alcan, Paris, 1927.
Meili, Tobler, *Les mouvements stroboscopiques chez les enfants*, dans *Archives de Psychologie*, tome 23, 1931–1932, pp. 131–156.
Meili, *Les perceptions des enfants et la psychologie de la Gestalt*, dans *Archives de Psychologie*, tome 23, 1931—1932, pp. 25–44.
Koffka, K., *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Osterwick am Harz, 1921.
Koffka, K., *Théorie de la Forme et psychologie de l'enfant*, dans *Journal de Psychologie normale et pathologique*, tome 21, 1924, pp. 102–111.
Piaget, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1926.
Guillaume, P., *Le problème de la perception de l'espace et la psychologie de l'enfant*, dans *Journal de Psychologie normale et pathologique*, tome 21, 1924, pp. 112–134.
Wallon, H., *De l'image au réel chez l'enfant*, dans *Revue de philosophie* [?].
Wallon, H., *Les origines de caractère chez l'enfant*, Boivin, Paris, 1934.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES OUVRAGES, ARTICLES ETC. DE MAURICE MERLEAU-PONTY PAR ORDRE DE PARUTION

1935 «Christianisme et Ressentiment»,
dans *La Vie Intellectuelle*, 7e année, nouvelle série, 1935, T. XXXVI, pp. 278–308.

1936 «Etre et Avoir», (compte rendu du livre de Gabriel Marcel),
dans *La Vie Intellectuelle*, 8e année, nouvelle série, 1936, T. XLV, pp. 98–109.

«J.-P. Sartre, L'Imagination», (compte rendu),
dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 33e année, 1936, no: 9–10, nov.–déc., pp. 756–761.

1939 «L'agrégation de philosophie»,
dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 38e année, 1939 (séance du 7 mars 1938); intervention de Merleau-Ponty, pp. 130–133.

1942 *La Structure du Comportement*,
Paris, P.U.F., 1942, VIII 395 pages;
2e éd. (1949) et suivantes, précédé de «Une philosophie de l'ambiguïté» par A. De Waelhens, XV 248 pages (citée par nous).

1943 «'Les Mouches' par J.-P. Sartre»,
dans *Confluences*, 3e année, 1943, no: 25, sept.–oct., pp. 514–516.

1945 «Roman et Métaphysique»,
dans *Cahiers du Sud*, T. XXII, no: 270, mars-avril 1945, pp. 194–207;
dans *Sens et Non-sens*, «Le Roman et la Métaphysique», pp. 45–71.

Phénoménologie de la Perception,
Paris, Gallimard, 1945, XVI 531 pages.

«La Guerre a eu lieu»,
dans *Les Temps Modernes*, 1ère année, 1945–'46, no: 1, oct. 1945, pp. 48–66;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 245–269.

«La Querelle de l'Existentialisme»,
dans *Les Temps Modernes*, 1ère année, 1945–'46, no: 2, nov. 1945, pp. 344–356;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans *Sens et Non-sens*, pp. 123–143.

«Le Doute de Cézanne»,
dans *Fontaine*, 4e année, 1945, T. VIII, no: 47, déc., pp. 80-100;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 15–44.

1946 «Pour la Vérité»,
dans *Les Temps Modernes*, 1ère année, 1945–'46, no: 4, janv. 1946, pp. 577–600;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 271–303.

«Autour du Marxisme»,
dans *Fontaine*, 5e année, 1946, no: 48–49, janv.–fév., pp. 309–331;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 173–219.

«Le Culte du Héros»,
dans *Action*, Hebdomadaire de la Libération française, no: 74, 1 fév. 1946, pp. 12–13;
dans *Sens et Non-sens*, «Le Héros, l'Homme», pp. 323–331.

«Foi et bonne Foi»,
dans *Les Temps Modernes*, 1ère année, 1945–'46, no: 5, fév. 1946, pp. 769–782;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 305–321.

«L'Existentialisme chez Hegel»,
dans *Les Temps Modernes*, 1ère année, 1945–'46, no: 7, avril 1946, pp. 1311–1319;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 109–121.

«Marxisme et Philosophie»,
dans la *Revue Internationale*, 1ère année, 1945–'46, no: 6, juin–juillet 1946, pp. 518–526;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 221–241.

«Faut-il brûler Kaffka?»
dans *Action*, Hebdomadaire de la Libération française, no: 97, 12 juillet 1946, pp. 14–15.

«Le Yogi et le Prolétaire», (I),
dans *Les Temps Modernes*, 2e année, 1946–'47, no: 13, oct. 1946, pp. 1–29;
dans *Humanisme et Terreur*, pp. 3–48.

«Le Yogi et le Prolétaire», (II)
dans *Les Temps Modernes*, 2e année, 1946–'47, no: 14, nov. 1946, pp. 253–287;
dans *Humanisme et Terreur*, pp. 48–75, 100–105, 111–141.

1947 «Le Yogi et le Prolétaire», (III),
dans *Les Temps Modernes*, 2e année, 1946–'47, no: 16, janv. 1947, pp. 676–711;
dans *Humanisme et Terreur*, pp. 141–206.

L'Esprit européen, Rencontres internationales de Genève, 1946, De la Baconnière, Neuchâtel, 1947; interventions de Merleau-Ponty, pp. 74–77, 133, 252–256.

«Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques»,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 41e année, 1947, (séance du 23 nov. 1946), pp. 119–135, discussion pp. 135–153.

«Indochine S.O.S.»,
dans *Les Temps Modernes*, 2e année, 1946–'47, no: 18, mars 1947, pp. 1039–1052;
dans *Signes*, «Sur L'Indochine», pp. 402–407 (pp. 1039–1044 de l'art. orig.).

«Pour les Rencontres Internationales»,
dans *Les Temps Modernes*, 2e année, 1946–'47, no: 19, avril 1947, p. 1340–1344.

«Apprendre à lire»,
dans *Les Temps Modernes*, 3e année, 1947–'48, no: 22, juillet 1947, pp. 1–27;
dans *Humanisme et Terreur*, pp. IX–XLIII.

«Le Métaphysique dans l'Homme»,
dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52e année, 1947, pp. 290–307;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 145–172.

«Le Cinéma et la nouvelle Psychologie», (conférence du 13 mars 1945 à l'Institut des Hautes Etudes Cinématographiques),
dans *Les Temps Modernes*, 3e année, 1947–'48, no: 26, nov. 1947, pp. 930–943;
dans *Sens et Non-sens*, pp. 85–106.

«En un combat douteux», (signé T.M.)
dans *Les Temps Modernes*, 3e année, 1947–'48, no: 27, déc. 1947, pp. 961–964.

«Lecture de Montaigne»,
dans *Les Temps Modernes*, 3e année, 1947–'48, no: 27, déc. 1947, pp. 1044–1060;
dans *Signes*, pp. 250–266.

«Les Cahiers de la Pléiade»,
dans *Les Temps Modernes*, 3e anneé, 1947–'48, no: 27, déc. 1947, pp. 1151–1152.

Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste, Paris, Gallimard, 1947, XLIII 206 pages.

«Jean-Paul Sartre ou un auteur scandaleux»,
dans *Le Figaro Littéraire*, 2e année, no: 85, 6 déc. 1947, pp. 1, 3;
dans *Sens et Non-sens*, «Un auteur scandaleux», pp. 73–84.

1948 «Le manifeste communiste à cent ans»,
dans *Le Figaro littéraire*, 3 avril 1948.

«Complicité objective», (signé T.M.)
dans *Les Temps Modernes*, 4e année, 1948–'49, no: 34, juillet 1948, pp. 1–11.

«Communisme et anticommunisme»,
dans *Les Temps Modernes*, 4e année, 1948–'49, no: 34, juillet 1948, pp. 175–188;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans *Signes*, «La politique paranoïaque», pp. 309–328.

Sens et Non-sens,
Paris, Nagel, 1948, 380 pages;
éd. ultérieures 331 pages. (Nous citons l'édition de 1958.)

1949 «Machiavelisme et Humanisme», (communication au Congrès «Umanesimo e scienza politica», sept. 1949),
dans *Les Temps Modernes*, 5e année, 1949–'50, no: 48, oct. 1949, pp. 577–593;
dans *Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma-Firenze sept. 1949, a cura di Enrico Castelli, Milano, C. Marzorati, 1951, pp. 297–308;
dans *Signes*, «Note sur Machiavel», pp. 267–283.

«Lukàcs et l'autocritique»,
dans *Les Temps Modernes*, 5e année, 1949–'50, no: 50, déc. 1949, pp. 1119–1121;
dans *Signes*, «Marxisme et superstition, pp. 328–330.

1950 «Les jours de notre vie»,
dans *Les Temps Modernes*, 5e année, 1949–'50, no: 51, janv. 1950, pp. 1153–1168;
dans *Signes*, «L'U.R.S.S. et les camps», pp. 330–343.

«Mort d'Emmanuel Mounier»,
dans *Les Temps Modernes*, 5e année, 1949–'50, no: 54, avril 1950, p. 1906.

«Réponse à C.L.R. James», (signé T.M.)
dans *Les Temps Modernes*, 5e année, 1949–'50, no: 56, juin 1950, pp. 2292–2294.

«L'adversaire est complice», (signé T.M.)
dans *Les Temps Modernes*, 6e année, 1950–'51, no: 57, juillet 1950, pp. 1–11.

1951 *Les relations avec autrui chez l'enfant*, (cours de 1950–'51),
Les Cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation universitaire, 60 pages.

«Le philosophe et la sociologie»,
dans *Cahiers internationaux de Sociologie*, 6e année, 1951, pp. 50–69;
dans *Signes*, pp. 123–142.

«Introduction» (signé T.M.)
à «Human Engeneering» par Michel Crozier,
dans *Les Temps Modernes*, 7e année, 1951–'52, no: 69, juillet 1951, pp. 44–48.

1952 «L'homme et l'adversité», (conférence du 10 sept. 1951), dans *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Rencontres internationales de Genève, 1951, Neuchâtel, De la Baconnière, 1952, conférence pp. 51–75, interventions pp. 182–183, 186, 215–252, 286–287, 293–294;
dans *Signes*, pp. 284–308 (la seule conférence).

«Sur la phénoménologie du langage»,
dans *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du premier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Paris, Desclée-De Brouwer, 1952, pp. 89–109;
dans *Signes*, pp. 105–122.

Les sciences de l'homme et la phénoménologie, (cours de 1951–'52), Les Cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation universitaire, 56 pages [1].

«Le langage indirect et les voix du silence», (I),
dans *Les Temps Modernes*, 7e année, 1951–'52, no: 80, juin 1952, pp. 2113–2144;
dans *Signes*, pp. 49–81.

«Le langage indirect et les voix du silence, (II),
dans *Les Temps Modernes*, 8e année, 1952-'53, no: 81, juillet 1952, pp. 70–94;
dans *Signes*, pp. 81–104.

1953 *Eloge de la philosophie*, Leçon inaugurale au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953,
Paris, Gallimard, 1953, 91 pages.

«Le monde sensible et le monde de l'expression», (cours du jeudi), «Recherches sur l'usage littéraire du langage», (cours du lundi)
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 53e année, 1953–'54, (cours de 1952–'53), pp. 145–150, 150–155;
dans *Résumés de cours*, pp. 11–21, 22–30.

1954 «Le problème de la parole», (cours de jeudi)
«Matériaux pour une théorie de l'histoire», (cours du lundi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 54e année, 1954–'55, (cours de 1953–'54), pp. 175–179, 180–187;
dans *Résumés de cours*, pp. 33–42, 43–56.

«*Ou sont les nouveaux maîtres?*»,
dans *L'Express*, no: 71, 2 oct. 1954, p. 4.

«Le philosophe est-il un fonctionnaire?»
dans *L'Express*, no: 72, 9 oct. 1954, p. 3.

«Le libertin est-il un philosophe?»
dans *L'Express*, no: 73, 16 oct. 1954, pp. 3–4;
dans *Signes*, «Sur l'érotisme», pp. 385–387.

«La France va-t-elle se renouveler?»,
dans *L'Express*, no: 74, 23 oct. 1954, pp. 3–4.

«Les femmes sont-elles des hommes?»,
dans *L'Express*, no: 76, 6 nov. 1954, p. 4.

«Les peuples se fâchent-ils?,
dans *L'Express*, no: 80, 4 déc. 1954, pp. 3–4.

«Le goût pour les faits divers est-il malsain?»,
dans *L'Express*, no: 82, 18 dec. 1954, pp. 3–4;

[1] Il s'agit de la première partie d'un cours de deux ans. Un résumé du cours complet se trouve dans *Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne* (1964).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans *Signes, Sur les faits divers*, pp. 388–391.

1955 «D'abord comprendre les communistes», (réponse à une enquête sur la co-existence),
dans *L'Express*, no: 85, 8 janv. 1955, pp. 8–9.

«A quoi sert l'objectivité?»,
dans *L'Express*, no: 88, 29 janv. 1955, p. 4.

«Comment répondre à Oppenheimer?»,
dans *L'Express*, no: 91, 19 fév. 1955, p. 3.

«Claudel est-il un génie?»,
dans *L'Express*, no: 93, 5 mars 1955, pp. 3–4;
dans *Signes*, «Sur Claudel», pp. 391–397.

«Poujade a-t-il une petite cervelle?»,
dans *L'Express*, no: 95, 19 mars 1955, p. 3.

«Le marxisme est-il mort à Yalta?»,
dans *L'Express*, no: 98, 9 avril 1955, pp. 3–4;
dans *Signes*, «Les papiers de Yalta», pp. 343–348.

«Einstein et la crise de la raison»,
dans *L'Express*, no: 103, 14 mai 1955, p. 13;
dans *Signes*, pp. 242–249.

«Où va l'anticommunisme?»,
dans *L'Express*, no: 109, 25 juin 1955, p. 12.

«La majorité a-t-elle raison?»,
dans *L'Express*, no: 111, 9 juillet 1955, p. 12;
dans *Signes*, «Sur l'abstention», pp. 397–401.

«L'avenir de la Révolution»,
dans *L'Express*, no: 118, 27 août 1955, pp. 7–10;
dans *Signes*, pp. 348–366.

«L'institution dans l'histoire personnelle et publique», (cours du jeudi),
«Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire», (cours du lundi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 55e année, 1955–'56, (cours de 1954–'55), pp. 157–160, 161–164,
dans *Résumés de cours*, pp. 59–65, 66–73.

Les aventures de la dialectique,
Paris, Gallimard, 1955, 313 pages.

1956 «La philosophie dialectique», (cours du jeudi),
«Textes et commentaires sur la dialectique», (cours du lundi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 56e année, 1956–'57, (cours de 1955–'56), pp. 175–179, 179–180;
dans *Résumés de cours*, pp. 77–84, 85–87.

Les Philosophes Célèbres,
ouvrage publié sous la direction de Maurice-Merleau Ponty, Paris, éd. d'art Lucien Mazenod, 1956, 460 pages: Introductions aux différentes périodes par Merleau-Ponty, pour la plupart republiées dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Signes sous le titre général: «Partout et nulle part»:
«Avant-Propos», pp. 7–12;
dans *Signes*, «La philosophie et le 'dehors'» pp. 158–167;
«L'Orient et la philosophie», pp. 14–18;
dans *Signes*, pp. 167–176;
«Les Fondateurs», pp. 44–45;
«Christianisme et philosophie», pp. 104–109;
dans *Signes*, pp. 176–185;
«Le grand rationalisme», pp. 134–137;
dans *Signes*, pp. 185–191;
«La découverte de la subjectivité», pp. 186–187;
dans *Signes*, pp. 191–194;
«La découverte de l'histoire», pp. 250–251;
«Existence et dialectique», pp. 288–291;
dans *Signes*, pp. 194–200;
«Louis de Broglie», p. 437.

«Discordia Concors, Rencontre Est-Ouest à Venise», dans *Comprendre, Revue de politique de la culture*, (Société Européenne de Culture près de la Biennale Venise), no: 16, sept. 1956, pp. 201–301;
Interventions de Merleau-Ponty: pp. 210–213, 214, 216, 217, 226, 227–228, 229, 230, 237, 252–253, 265, 266, 267, 268, 271, 275–276, 278, 284, 285, 286, 287, 295, 296, 297,;
extraits du dialogue dans L'*Express*, no: 278, 19 oct. 1956, p. 24.

«Réforme ou maladie sénile du communisme?»,
dans *L'Express*, no: 283, 23 nov. 1956, pp. 13–17;
dans *Signes*, «Sur la déstalinisation», pp. 366–385.

1957 «La Psychanalyse et son enseignement»,
dans le *Bulletin de la société française de Philosophie*, 51e année, 1957 (séance du 23 fév. 1957); Intervention de Merleau-Ponty, pp. 98–99.

«Le concept de Nature», (cours du lundi et du jeudi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 57e année, 1957–'58, (cours de 1957–'58), pp. 201–217;
dans *Résumés de cours*, pp. 91–121.

1958 «Le concept de Nature (suite). L'animalité, le corps humain, passage à la culture», (cours du mercredi et du jeudi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 58e année, 1958–'59, (cours de 1957–'58), pp. 213—219;
dans *Résumés de cours*, pp. 125–137.

«Du moindre mal à l'union sacrée»,
dans *Le Monde*, 5 juin 1958, p. 4 (Libres opinions);
dans *Signes*, «Sur le 13 mai 1958», pp. 418–423.

«La démocratie peut-elle renaître en France?» (interview),
dans *L'Express*, no: 368, 3 juillet 1958, pp. 15–17;
dans *Signes*, «Demain...», pp. 423–435.

«La France en Afrique», (interview),
dans *L'Express*, no: 375, 21 août 1958, pp. 12–13;
dans *Signes*, «Sur Madagascar», pp. 408–418.

«Roger Martin du Gard»,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans *L'Express*, no: 376, 28 août 1958.

1959 (Cours sans titre: réflexions générales sur le sens d'une ontologie de la nature et sur la possibilité de la philosophie aujourd'hui),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 59e année, 1959–'60, (cours de 1958–'59), pp. 229–237;
dans *Résumés de cours*, pp. 141–156.

«Commentaire sur l'idée de la phénoménologie»,
dans *Husserl*, Cahiers de Royaumont (Philos. III), Ed. de minuit, Paris, 1959;
intervention de Merleau-Ponty, pp. 157–159.

«Le philosophe et son ombre»,
dans *Edmund Husserl, 1859–1959*, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, (Phaenomenologica 4), pp. 195–220;
dans *Signes*, pp. 201–228.

«De Mauss à Claude Lévi-Strauss»,
dans *La Nouvelle Revue Française*, 7e année, T. 14, 1959–'60, no: 82, 1 oct. 1959, pp. 615–631;
dans *Signes*, pp. 143–157.

«L'avenir du socialisme», débat présidé par Merleau-Ponty, dans *Cahiers de la République*, No. XXII, nov.–déc. 1959. pp. 27, 31–32, 35, 42.

1960 Discours à l'occasion du centenaire de la naissance de Henri Bergson, le mardi 19 mai 1959,
dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 54e année, 1960, pp. 35–45;
dans *Signes*, «Bergson se faisant», pp. 229–241.

«La volonté dans la philosophie de Malebranche»,
dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 54e année, 1960 (séance du 19 déc. 1959);
intervention de Merleau-Ponty, pp. 133-134.

«Entretien»
dans *Les Ecrivains en personne*, par *Madeleine Chapsal*, Paris, Julliard, 1960, pp. 145–163.

«Préface»
à *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, par le Dr. A. Hesnard,
Paris, Payot, 1960, pp. 5–10.

«Husserl aux limites de la phénoménologie», (cours du lundi),
«Nature et Logos: le corps humain», (cours du jeudi),
dans l'*Annuaire du Collège de France*, 60e année, 1960–'61, (cours de 1959–'60), pp. 169–173, 173–176;
dans *Résumés de cours*, pp. 159–170, 171–180.

Signes,
Paris, Gallimard, 1960, 438 pages.

1961 «L'oeil et l'esprit»,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans *Art de France*, no: 1, 1961, pp. 187–208;
dans *Les Temps Modernes*, 17e année, 1961–'62, no: 184–185, numéro spécial (oct.) 1961, pp. 193–227;
Gallimard, Paris, 1964, 93 pages.

[Les sujets traités dans ses derniers cours au Collège de France ont été:
«L'ontologie cartésienne et l'ontologie aujourd'hui,; Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (textes commentés)»,
cf. l'*Annuaire du Collège de France*, 61e année, 1961–'62, p. 163.]

«Cinq notes sur Claude Simon»,
dans *Méditations, Revue des expressions contemporaines*, 1961, no: 4, pp. 5–10.

1962 «La phénoménologie contre 'The Concept of Mind'»,
dans *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont (Philos. IV), Ed. de minuit, Paris, 1962;
intervention de Merleau-Ponty, pp. 93–96.

«Un inédit de Maurice Merleau-Ponty»,
dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 67e année, 1962, no: 4, pp. 401–409.

1964 *Le Visible et l'Invisible*,
suivi de notes de travail,
texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface,
Paris, Gallimard, 1964, 362 pages.

Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne,
résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même,
dans le *Bulletin de Psychologie*, tome XVIII, nov. 1964,
«Méthode en psychologie de l'enfant» (1951–1952), pp. 109–140;
«Les sciences de l'homme et la phénoménologie» (1950–1952), pp. 141–170;
«Structure et conflits de la conscience enfantine» (1949–1950), pp. 171–202;
«Psychosociologie de l'enfant» (1950–1951), pp. 203–225;
«La conscience et l'acquisition du langage» (1949–1950), pp. 226–259;
«L'enfant vu par l'adulte» (1949–1950), pp. 260–294;
«Les relations avec autrui chez l'enfant» (1950–1951), pp. 295–339.

1965 «Husserl et la notion de Nature»,
notes prises, au cours du 14 et 25 mars 1957, par X. Tilliette,
dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e année, 1965, no: 3, pp. 259–269.

1966 «La philosophie de l'existence»,
causerie prononcée en 1959 à la Maison canadienne de la cité universitaire,
dans *Dialogue*, 5e année, 1966, no: 3, pp. 307–322.

1967 «Pages d'Introduction à la Prose du Monde»,
premières pages d'un manuscrit inachevé, texte établi par Claude Lefort,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72e année, 1967, no: 2, pp. 139–153.

1968 *Résumés de cours*, Collège de France 1952–1960,
Avertissement par Claude Lefort,
Gallimard, Paris, 1968, 180 pages.

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,
Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947–1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun,
Vrin, Paris, 1968, 118 pages.

1969 *La prose du monde*,
texte établi et présenté par Claude Lefort,
Gallimard, Paris, 1969, 211 pages.

LISTE DES OUVRAGES ET DES ARTICLES CITES

Bannan, John F., *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967.

Beauvoir, Simone de, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958.

Bergson, Henri, *Oeuvres*, édition du centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, La Haye, 1955.

Breda, H. L. van, «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain»,
dans la *Revue de métaphysique et de morale*, oct.–déc. 1962, pp. 410–430.

Brunschvicg, L., *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922.

Claudel, Paul, *Art poétique, Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, Mercure de France, Paris, 1913.

Descartes, R., *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897 à 1913.

Dufrenne, M., «Maurice Merleau-Ponty»,
dans *Les Etudes philosophiques*, 1962, no 1, pp. 81–92.

«Structure et sens»,
dans la *Revue d'esthétique*, nouvelle série, 1967, pp. 1–16.

Fink, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik»,
dans *Kantstudien*, 38, Berlin, 1933, pp. 319–383.

«Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls»,
dans la *Revue internationale de philosophie*, première année, no 2, 15 janvier 1939, pp. 226–270.

Gandillac, Maurice de, «In Memoriam»,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans la *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1962 (87), pp. 103–106.

Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Nijhoff, La Haye, 1934, (traduit en français, sous le titre *La structure de l'organisme*, Gallimard, Paris, 1951).

Guillaume, P., «L'objectivité en psychologie»,
dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, nov.–déc. 1932, p. 700 sqq.

«La théorie de la forme»,
dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1925 (22), pp. 768–800.

Gurvitch, Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930, réimpression textuelle en 1949, chez Vrin.

Gurwitsch, A., «Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme»,
dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1936 (33), pp. 413–471.

Heidegger, M,. *Sein und Zeit*, Halle, 1927,
(*L'être et le temps*, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964).

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1928.
(*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953).

Vom Wesen des Grundes, Francfort-sur-le-Main, 1928.
(*Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou «raison»*, trad. par H. Corbin, ds *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, 1938).

Was ist Metaphysik? Bonn, 1929.
(*Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. par H. Corbin, Gallimard, 1938).

Hering, Jean, «La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans, Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909»,
dans la *Revue internationale de Philosophie*, première année, no 2, 15 janvier 1939, pp. 366–373.

Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Halle, 1900–1901, nouvelles éditions remaniées 1913, 1921–1922.
(*Recherches Logiques*, trad. H. Elie (t. I); H. Elie, avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer (t. II, 1ère et 2e parties, t. III), Paris, Presses Universitaires de France, 1960–1964).

«Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»,
dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, pp. vii, 1–323.
(*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950).

«Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», herausgegeben von M. Heidegger,
dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9, 1928, pp. viii–ix et 367–498, tiré à part, Niemeyer, 1938.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris, Presses Universitaires de France, 1964).

«Formale und transzendentale Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft»,
dans *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 10, 1929, pp. v–xiii, 1–298.
(*Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957)

Méditations cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Colin, Paris, 1931, réédition chez Vrin, en 1953.

«Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosohie», dans *Philosophia*, I, 1936, pp. 77–176.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Prag, 1939; Claassen und Goverts, Hamburg, 1948.

«Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem»,
dans la *Revue internationale de philosophie*, première année, no 2, 15 janvier 1939, pp. 203–225.
(*L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962).

«Umsturz der kopernikanischen Lehre...», publié dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, edited by Marvin Farber, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1940, pp. 307–325.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Husserliana, Band I, Den Haag, 1950.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von M. Biemel, Husserliana, Band IV, Den Haag, 1952.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, herausgegeben von W. Biemel, Husserliana, Band VI, Den Haag, 1954.

Lacroix, Jean, «Un philosophe de l'ambiguïté: Maurice Merleau-Ponty», dans *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 140–147.

Lalo, Ch., «La Vision déformante du Greco»,
dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1932, pp. 590–646.

Landgrebe, Ludwig, «Husserls' Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung»,
dans la *Revue internationale de Philosophie*, première année, no 2, 15 janvier 1939, pp. 277–316.

Landsberg, Paul-L., «Husserl et l'idée de la philosophie»,
dans la *Revue internationale de Philosophie*, première année, no 2, 15 janvier 1939, pp. 317–325.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Levinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930; Vrin, 1963.

«Martin Heidegger et l'ontologie», dans la *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 57e année, 1932, pp. 395–431.

Marcel, Gabriel, *Le monde cassé*, Desclée De Brouwer, Paris, 1933.

Etre et avoir, Montaigne, Paris, 1935.

Politzer, G., *La Critique des fondements de la psychologie*, I. *La psychologie et la psychoanalyse*, Rieder, Paris, 1928.

Prinzhorn, H., «Les courants principaux de la psychologie allemande contemporaine», (traduit par P. Guillaume),
dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1928 (25), pp. 828–848.

Ricoeur, P., «Hommage à Merleau-Ponty»,
dans *Esprit*, no 296, 6 juin 1961, pp. 1115–1120, (repris du numéro du 11mai des *Nouvelles Littéraires*).

Robinet, André, *Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris, 1963.

Sartre, Jean-Paul, «La Transcendance de l'Ego», (écrit en 1934), publié dans les *Recherches philosophiques*, 1936, pp. 85–120, réédité par Sylvie Le Bon, Vrin, Paris, 1965.

L'imagination, Alcan, Paris, 1936.

«Merleau-Ponty vivant»,
dans *Les Temps Modernes*, 1961–1962 (17), no 184–185 (oct. 1961), pp. 304–376;
dans *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 189–287.

Les Mots, Gallimard, Paris, 1965.

Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1926.

Waelhens, Alphonse de, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1951.

«Situation de Merleau-Ponty»,
dans *Les Temps Modernes*, 1961–1962 (17), no 184–185 (oct. 1961), pp. 377–398.

Wahl, Jean, *Vers le concret*, Vrin, Paris, 1932.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert