

Merleau-Ponty

De la perception à l'œuvre de culture. L'itinéraire philosophique de Maurice Merleau-Ponty

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

La perception est pour Merleau-Ponty¹ notre ouverture, notre initiation au monde et à l'être, elle est une lumière naturelle à laquelle le monde apparaît comme une sorte d'unité de l'être et du sens.

Cette unité de l'être et du sens est à la fois impérieuse, irrécusable, mais elle est aussi, dans le même temps, ouverte, présomptive, toujours en attente de sa confirmation : le monde, selon le mot de Malebranche, est un « ouvrage inachevé ». Et une vie humaine n'est peut-être rien d'autre que « l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser »².

Cela peut se faire de deux façons

On peut chercher à le totaliser et à le penser en s'affranchissant, autant que possible, de sa donation originaire dans la sensibilité. C'est la tentation

¹ Les textes cités sont les suivants

EP = *Eloge de la philosophie* (Gallimard, Idées NRF)

MBN = Manuscrits déposés à la Bibliothèque nationale de France (le numéro du microfilm est en chiffres romains, le numéro de la page en chiffres arabes)

Nat = *La Nature, Notes, Cours du Collège de France* (Seuil, 1995)

P = *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Cynara, 1989)

PM = *La Prose du monde* (Gallimard, Tel)

PP = *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Tel)

RC = *Résumés de cours – Collège de France, 1952-1960* (Gallimard, Tel)

S = *Signes* (Gallimard, 1960)

SC = *la Structure du comportement* (PUF, édition Quadrige)

VI = *Le Visible et l'invisible* (Gallimard, Tel)

² *PP* XV

« métaphysique » par excellence : le monde ne s'éclaire, l'esprit ne se trouve qu'en s'arrachant à l'opacité du sensible.

On peut, à l'inverse, chercher à totaliser et à penser le monde en restant au plus près de sa donation originaires dans la sensibilité. Telle est la voie de l'art. Quand le peintre « pense en peinture », il peut dire, comme Cézanne : « le paysage se pense en moi et je suis sa conscience ».

Merleau-Ponty a estimé que ce qui est vrai de l'art l'est de toute œuvre de culture. L'existence, dit-il, « transforme le berceau du sensible sans le quitter »³. Toute œuvre de culture cherche à penser, à exprimer le logos esthétique du monde, et demeure donc en dette, dans une dette infinie, envers la sensibilité.

Et la philosophie n'y fait pas exception « ... toutes les grandes philosophies, écrit Merleau-Ponty, se reconnaissent à leur effort pour penser l'esprit *et sa dépendance*, - les idées *et leur mouvement*, l'entendement *et la sensibilité*... »⁴.

Que signifie, pour la philosophie, être fidèle à la donation originaires, sensible, du monde ?

Pour Merleau-Ponty, cela signifie que la philosophie a deux tâches.

La première est de saisir dans des concepts justes le primat de la perception. C'est le travail que Merleau-Ponty accomplit dans ses deux premiers livres et dont il rassemble les acquis dans sa conférence de 1946 à la Société française de philosophie. Il y précise en quel sens (non empiriste) on doit entendre ce primat :

« Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier, non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution (nous avons dit expressément que l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait), mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre ».

Le problème que la culture cherche à résoudre, c'est le problème de l'inachèvement du monde : nous sommes à la croisée du sens et du non sens, de la vérité et de la non vérité ; et l'être de culture cherche toujours à conduire plus loin le sens et la vérité.

La seconde tâche est de comprendre comment l'être de culture conduit plus loin le sens et la vérité. C'est le travail que Merleau-Ponty entreprend au début des années 50.

Et ce que l'on voit, au moment où cette tâche se précise, c'est, non pas une remise en question du primat de la perception, mais plutôt une remise en question des concepts mis en œuvre dans les deux premiers livres pour penser le primat de la perception. La réflexion sur l'être de culture, sur la naissance et l'histoire de l'être de culture, rend problématique, intenable, même, l'espace conceptuel que proposaient *La structure du comportement* et *la Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty comprend de plus en plus clairement que les deux premiers livres ont cherché à penser le primat de la perception - la donation originaires sensible du monde - dans des concepts issus d'une tradition qui refusait le primat du sensible ou lui

³ P 68 ; Merleau-Ponty parle aussi du « mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait » (PP 197)

⁴ S 124.

donnait une signification factuelle ou empirique [« ... nous avons été enfants avant que d'être hommes... »] et non pas transcendante.

Le travail sur l'être de culture va donc exiger une inflexion de la pensée, le passage d'une pensée qui reste encore soumise au *cogito* à une pensée de l'Être vertical et du *logos*.

I. Le retour à la perception

Il y a deux façons de comprendre la connaissance des choses : soit on pense que, pour les connaître, on doit « en être » - c'est une formule bergsonienne citée dans la leçon inaugurale au Collège de France⁵ : « Les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes » - soit on pense, à l'inverse que, pour les connaître, on ne doit pas « en être », on doit, d'une façon ou d'une autre, s'en séparer, s'en distancier.

Ne pas en être, pour les connaître, c'est la posture initiée par la *ratio* moderne, Descartes en tête, contre la sensibilité.

Descartes, Merleau-Ponty le montre, ne peut pas se passer d'une « ontologie de l'existant » (dont le foyer est l'union de l'âme et du corps), mais tout son effort philosophique va à édifier une « ontologie de l'entendement », fondement de la connaissance de la nature, de la rationalité scientifique et technique.

Cette ontologie de l'entendement disqualifie la sensibilité ; la sensibilité nous unit à ce qui apparaît en elle, alors que l'entendement - c'est pour ainsi dire son acte de naissance - établit une fracture ontologique entre le sujet connaissant et l'objet connu.

L'entendement cartésien est, disent les inédits, une « pensée qui recule jusqu'au néant pour voir (lumière naturelle) »⁶ ; c'est « une pensée qui pratique méthode de purification, qui défait communion »⁷, c'est-à-dire la communion sensible entre le monde et nous.

La philosophie moderne sépare ainsi « la pensée qui recule jusqu'au néant pour voir » - pure pensée, acte d'un sujet qui est pure intériorité ou pure liberté - et ce que cette pensée voit, ce que ce sujet voit, quand il recule ainsi jusqu'au néant, c'est-à-dire un pur objet, un objet qui est pure extériorité et pure nécessité.

D'où le mécanisme : « le mécanisme est un effort pour réduire le monde en pur objet, pour dire ce qui est en soi, pour nous dégager des

⁵ Leçon inaugurale au Collège de France, in *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Idées NRF, p. 23. Merleau-Ponty cite *La pensée et le mouvant*, PUF, 1998, p. 137 : « Les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan ».

⁶ *MBN* VI, 71; voir aussi *MBN* VI, 82 « L'esprit pur et attentif, qui recule jusqu'au néant pour voir, qui définit l'être par son être-posé ».

⁷ *MBN* XVI, 6. L'entendement cartésien est une pensée qui « saisit les essences, saisit les "objets de pensée" et ne s'arrête qu'à l'objet purement objet ». L'entendement construit ainsi une « philosophie de la signification », qui se propose d'*éclaircir* le sens de ce que nous appelons nature, et qui identifie notre concept clair et distinct de la nature à *l'en soi* : « sens et en soi synonymes » (*MBN* VI, 99).

communions que les sens et l'imagination organisent entre lui et nous »
(MBN VI, 40)

La philosophie moderne est donc une pensée qui établit des « bifurcations » : elle sépare l'esprit et la nature ou le *pour soi* et *l'en soi*, elle sépare aussi la sensibilité qui brouille la différence entre le pour soi et l'en soi et l'entendement qui l'établit et l'affirme comme absolument nécessaire à la connaissance de la vérité.

Or ces bifurcations sont devenues pour nous aujourd'hui problématiques.

D'abord elles séparent l'homme de lui-même, elles le divisent en deux parts : l'une est appelée raison, esprit, lumière naturelle, pensée constituante, sujet transcendantal – Merleau-Ponty dit aussi, en pensant à Spinoza – *nature naturante* ; l'autre coïncide avec le corps, la sensibilité, la perception et tout ce qui relève de la facticité de l'existence ou de la *nature naturée*.

L'unité de l'homme est perdue.

Et quand elle est rétablie, c'est par violence : par la violence que l'un des deux termes exerce sur l'autre

Le naturalisme ou l'objectivisme ignore la lumière naturelle ou la nature naturante ; il ne connaît les choses et l'homme même qu'en qualité de fait empirique ou de nature naturée ; il naturalise la pensée et l'existence humaines en les réduisant à un événement d'univers que l'on doit pouvoir, comme les autres, étudier objectivement ; mais la pensée, l'existence sont alors privées de liberté, elles ne *se font* pas, elles *sont faites* par le jeu de la causalité naturelle, elles sont soustraites à leur effectuation, et le phénomène de la vérité est incompréhensible.

La philosophie transcendantale objecte au naturalisme que, s'il y a vérité (comme le naturalisme lui-même le reconnaît), la pensée doit être comprise comme capable de *s'effectuer* elle-même librement, comme agir, comme pouvoir constituant ou transcendantal. Mais ce pouvoir transcendantal est détaché de la facticité de l'existence, qui devient un *objet* sous le regard d'un sujet purement intellectuel ou d'un *kosmotheoros*. Nous en avons le témoignage chez Kant :

« Je suis conscient de moi-même, est une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment il est possible que moi, le *je pense*, je sois pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me distinguer de moi-même, voilà qui est absolument impossible à expliquer, bien que ce soit un fait (Factum) indubitable ; mais cela révèle un pouvoir à ce point élevé au-dessus de toute intuition sensible qu'il entraîne, en tant que fondement de la possibilité d'un entendement, la complète distinction d'avec tout animal auquel nous n'avons pas motif à attribuer un pouvoir de se dire : *Je* à soi-même, et qu'il transparaisse dans une infinité de représentations et de concepts spontanément formés <selbstgemachten>. Mais on ne veut pas soutenir par là qu'il y a une personnalité double ; seul le Moi, qui pense et intuitionne, est la personne, alors que le Moi de l'objet qui est intuitionné par moi, est, tout comme les autres objets hors de moi, la chose ».

Du moi pris dans le premier sens (du sujet de l'aperception) du Moi logique, comme représentation a priori, on ne peut connaître absolument rien de plus concernant l'être qu'il est et la nature qu'il a ; il est comparable au substantiel <das Substantiale> qui demeure lorsque que j'ai écarté tous les

accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est absolument impossible de connaître plus avant puisque les accidents étaient justement ce qui me permettait de connaître sa nature »⁸.

D'un côté comme de l'autre, l'union de la lumière et de la facticité, de l'entendement et de la sensibilité, est incompréhensible.

Ensuite, second point, les bifurcations de la philosophie moderne sont contredites par la culture d'aujourd'hui, non seulement dans le domaine de l'art, mais aussi dans celui de la rationalité scientifique. La science au travail conteste les divisions héritées de la pensée classique, sans parvenir pourtant à s'en détacher. Merleau-Ponty écrit dans une note inédite :

« Les sciences, quand leur propre développement les ramène confusément aux questions ontologiques, ne peuvent que recourir aux catégories de la tradition, elles réintroduisent les notions opératoires auxquelles la recherche les avait conduites dans un langage traditionnel qui ne les recouvre pas. On reconvertit en objet ou en sujet l'être microphysique, la régulation en entéléchie ou en hormone, le comportement en psyché ou en mécanisme, mais le lecteur sent bien que le cœur n'y est pas, et d'ordinaire, les savants emploient côte à côte les deux langages, en ajoutant seulement un point d'interrogation, parce qu'ils ne se fient vraiment à aucun des deux [...] »⁹.

Les sciences ont donc la sourde conscience de manquer des concepts ontologiques correspondant à leur travail effectif. Ce manque n'affecte pas la science en tant que pensée opératoire, elle l'affecte en tant que pratique rationnelle intelligible à elle-même.

L'exigence de rationalité et de responsabilité que nous avons héritée des Grecs demeure ainsi inaccomplie : l'homme domine la nature (ou tente de la dominer) mais ne se comprend plus lui-même et perd ainsi la capacité d'être responsable de son être et de son agir.

Le projet de Merleau-Ponty est de rendre à l'homme l'intelligibilité de ce qu'il est et de ce qu'il fait en surmontant les bifurcations de la pensée et de la science classique.

Son souci est réunir, de réconcilier le naturant et le nature, le sujet transcendantal et la facticité de l'existence. Et il pense que la seule voie possible pour cette réconciliation est le retour à la perception, à la donation sensible originaire. Comme il le dit dans la *Phénoménologie de la perception*,

« le premier acte philosophique serait de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif [...], de rendre à la chose sa physionomie concrète [...], à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés [...] de réveiller la perception et 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 »¹⁰.

Merleau-Ponty nous met ainsi dans une situation paradoxale. Les modernes pensaient devoir se détacher de la sensibilité et du monde sensible

⁸ Kant, *Progrès de la métaphysique*, Vrin, 1990, p. 23.

⁹ *MBN* VI, 54.

¹⁰ *PP* 69.

pour accéder à la vérité par la raison. Cette connaissance rationnelle a produit un irrationnel de second degré en rendant l'homme inintelligible à lui-même en son être et son agir. Va t-on remédier à cette situation en revenant aux antinomies de la foi perceptive ? Va t-on appeler l'irrationnel au secours de la raison ?

Merleau-Ponty répond : quelles que soient les antinomies qui lui sont attribuées, la foi perceptive est la donation originaire de l'être et du sens ; et cette donation originaire, nous ne pouvons et ne pourrons jamais l'abandonner : le rationnel lui-même n'est intelligible à soi que rapporté à cet originaire sensible.

Il est donc nécessaire de revenir à la perception et de préciser ce qu'elle nous apprend des choses et du monde quand nous reconnaissons que nous *en sommes*.

En raison de sa nature intentionnelle, la perception peut être abordée sous l'angle noématique (l'objet perçu) et sous l'angle noétique (le sujet percevant).

La structure du comportement étudie la perception sous l'angle noématique, la *Phénoménologie de la perception* sous l'angle noétique. Les deux orientations sont complémentaires : *La structure du comportement* nous invite à reconnaître qu'il n'y a pas d'objet de science qui ne soit fondé sur une structure perçue ; la *Phénoménologie de la perception* nous apprend que le sujet connaissant en quête d'objectivité, d'universalité, de vérité s'établit sur les pouvoirs d'un corps phénoménal qui est indivisiblement perception et motricité, existence charnelle et temporelle.

Considérons d'abord l'angle noématique

1/ *La structure du comportement* nous rappelle que les objets de science sont fondés sur des formes ou des structures perçues.

Ce retour aux formes perçues ne nous offre pas seulement une *préhistoire* de la connaissance, il se fait aussi au bénéfice de la connaissance : il contribue à donner à la connaissance une intelligence juste de son objet ; la perception n'est pas une première découverte, naïve, de l'objet, précédant sa connaissance proprement dite, elle est l'origine permanente et l'enracinement de toute connaissance : « la référence à un donné sensible ou historique n'est pas une imperfection provisoire, elle est essentielle à la connaissance physique » (SC 157)

Ce donné sensible ou historique, c'est une forme. Qu'est-ce qu'une forme ?

Une forme n'est pas une chose, une réalité physique, un être de nature étalé dans l'espace, un « être en soi » :

« Que finalement la forme 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, Kœhler le reconnaît implicitement quand il écrit que l'ordre dans une forme "repose [...] sur ceci que chaque événement local, pourrait-on presque dire, 'connaît dynamiquement' les autres". Ce n'est pas un hasard si, pour exprimer cette présence de chaque moment à tous les autres, Kœhler rencontre le terme de connaissance. Une unité de ce type ne peut être trouvée que dans un objet de connaissance. Prise comme un être de nature existant dans l'espace, la forme serait toujours dispersée en plusieurs lieux, distribuée en événements locaux, même si ces événements s'entredéterminent ; dire qu'elle ne souffre pas cette

division revient à dire qu'elle n'est pas étalée dans l'espace, qu'elle n'existe pas à la manière d'une chose, qu'elle est l'idée sous laquelle se rassemble et se résume ce qui se passe en plusieurs lieux. Cette unité est celle des objets perçus » (SC 155-156).

Il n'y a pas de « forme en soi », qui, avec la venue d'un observateur, deviendrait « forme pour nous » ; toute forme est « forme pour nous » ; il appartient à son sens d'être d'exister *pour* une conscience, et plus précisément pour une conscience sensible ; elle est inséparable d'une perception.

De cette forme, la pensée rationnelle s'empare, pour en faire un objet de science. En son parti d'objectivité, elle cherche à démêler le subjectif et l'objectif. Et ce qui est obtenu à travers cette purification passe pour être « la chose même », la « chose vraie ».

Or la « chose vraie », objecte Merleau-Ponty, c'est d'abord la forme perçue.

Il ne s'agit pas de disqualifier les connaissances obtenues par objectivation et analyse de la forme initiale ; il s'agit de montrer que ces connaissances perdent leur sens si elles sont séparées de leur racine sensible.

Considérons, pour l'illustrer, la question de l'organisme.

Pour la perception, l'organisme est une totalité dans laquelle quelque chose de signifiant se réalise ; c'est une « unité de signification ».

Pour la biologie scientifique, l'organisme est un réseau de processus physico-chimiques.

L'organisme perçu, l'organisme comme unité de signification, c'est, pour la biologie scientifique, une apparence anthropomorphe, que la science doit réduire au « réel » de l'organisme, c'est-à-dire les processus physico-chimiques.

Pour Merleau-Ponty, qui reprend ici les analyses de Goldstein, d'inspiration kantienne, l'organisme perçu n'est pas une apparence, c'est un phénomène :

« A la vérité les deux arguments <mécaniste, d'un côté, vitaliste, de l'autre> prennent l'organisme comme un produit réel d'une nature extérieure, alors qu'il est une unité de signification, un phénomène au sens kantien. Il est donné dans la perception avec des caractères originaux que nous avons décrits. La connaissance scientifique trouve [dans l'organisme] des relations physico-chimiques et l'en investit peu à peu. Une contre-force <vitaliste> qui interviendrait pour rompre ces corrélations est inconcevable. Mais rien n'oblige à penser que le cycle des relations physico-chimiques puisse se fermer à travers le phénomène de l'organisme, que l'explication puisse rejoindre les données de la description, le corps phénoménal être converti en système physique et intégré à l'ordre physique. La totalité n'est pas une apparence, c'est un *phénomène* » (SC 172).

Et ce phénomène, c'est « l'organisme vrai » »

Quel est le rapport entre l'organisme comme unité de signification ou phénomène et l'organisme comme ensemble de processus physico-chimiques ?

« L'unité des systèmes physiques est une unité de corrélation, celle des organismes une unité de signification [...] Rien n'autorise à postuler que la dialectique vitale <le comportement de l'organisme comme unité de

signification> puisse être intégralement traduite en relations physico-chimiques et réduite à la condition d'apparence anthropomorphe. L'affirmer, ce serait renverser l'ordre logique de la pensée scientifique, qui va de ce qui est perçu à ce qui est coordonné, sans qu'on puisse suivre le chemin inverse et faire reposer l'ordre *pros èmas* <pour nous> sur un ordre *kath auto* <en soi>. La signification et la valeur des processus vitaux, dont la science, nous l'avons vu, est obligée de faire état, sont bien des attributs de l'organisme *perçu* mais ce ne sont pas pour autant des dénominations extrinsèques à l'égard de l'organisme vrai, car l'organisme vrai, celui que la science considère, c'est la totalité concrète de l'organisme perçu, porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre, et non décomposables en elles » (SC 168-169).

La pensée scientifique s'élève de la perception (qui nous donne l'organisme *pour nous*) à l'analyse (qui nous donne l'organisme *en soi*), mais « l'organisme en soi » est une abstraction prélevée sur « l'organisme pour nous » ou sur l'organisme perçu et celui-ci n'est donc pas une apparence anthropomorphe que la science devrait « dissoudre ».

Le phénomène est « porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre », mais – point essentiel - « non décomposable en elles ». Il y a un passage de la forme à l'objet, mais non pas, à l'inverse, de l'objet à la forme.

L'ontologie de l'objet peut nous apprendre beaucoup de choses sur l'organisme, mais elle est aveugle au phénomène de la vie, parce qu'elle est enfermée dans une alternative : pour l'ontologie de l'objet, tout être est soit pour soi, soit en soi, soit esprit, soit pur mécanisme (soit encore, dans le cas de l'homme, union entre un pur esprit et un pur mécanisme, avec tous les problèmes que cette union pose à la pensée classique) ; si l'animal n'est pas esprit, il est pur mécanisme, pure chose.

Or cette alternative, la perception la dépasse, elle l'a toujours déjà dépassée en reconnaissant – dans une sorte de clairvoyance, de lucide naïveté - qu'il y a du sens dans les êtres naturels.

Ce sens, il est à la croisée de la perception et du perçu, et c'est pourquoi, quand on veut en rendre compte, on peut mettre l'accent soit sur l'opération du sujet, soit sur l'opération de l'objet, sur la perception ou le perçu.

Quand on met l'accent sur l'opération du sujet, on donne du sens de l'organisme, une lecture d'inspiration kantienne. Cette lecture, c'est celle de Goldstein, l'auteur de *La structure de l'organisme* ; Merleau-Ponty en cite la phrase suivante : « nous ne cherchons pas un fondement réel (*Seinsgrund*) sur lequel repose de l'être, mais une idée, un fondement de connaissance (*Erkenntnisgrund*) où tous les faits particuliers trouvent leur vérité » (SC 166). C'est une problématique kantienne : ce qui intéresse le philosophe naturaliste, c'est la connaissance, non l'être de l'organisme. On trouve de nombreux passages parallèles où sens et valeur dans l'organisme sont présentés comme relevant d'une opération de l'esprit, par exemple celui-ci :

« C'est dire que 'l'organisme' est une expression équivoque. Il y a l'organisme considéré comme un segment de matière, comme 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. Tous les événements qui s'y déroulent possèdent le même degré de réalité et il n'y a pas, par exemple, de distinction du normal et du pathologique. Est-ce là

l'organisme *vrai*, la seule représentation objective de l'organisme ? En réalité le corps ainsi compris n'est ni l'objet de la biologie, ni même celui de la physiologie [...] Une analyse moléculaire totale dissoudrait la structure des fonctions et de l'organisme dans la masse indivise des réactions physiques et chimiques banales. La vie n'est donc pas la somme de ses réactions. Pour faire reparaître à partir d'elles 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', 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" [Goldstein] et l'organisme dont s'occupe l'analyse est une analyse idéale. De telles idées ne sont ni des *forces réelles*, ni de *simples noms* pour désigner la somme arithmétique des phénomènes locaux, mais des objets de pensée que la science construit et qui donnent la signification immanente et la vérité des événements » (SC 164-165).

Mais cette lecture kantienne ne paraît pas être, pour Merleau-Ponty, tout à fait suffisante. Et c'est pourquoi il souligne aussi ce qui, du sens de l'organisme, relève de sa propre opération ; ayant cité Goldstein, il ajoute aussitôt :

« Il faut seulement admettre que les actions physico-chimiques dont l'organisme est d'une certaine manière composé, au lieu de se dérouler en séquences parallèles et indépendantes, comme le voudrait l'esprit anatomique, au lieu de s'entremêler dans un ensemble où tout dépendrait de tout et où aucun clivage ne serait possible, se constituent, selon le mot de Hegel, en « nœuds » ou en « tourbillons » relativement stables, - les fonctions, les structures du comportement, - de telle manière que le mécanisme se double d'une dialectique » (SC 166).

S'il y a du sens dans l'organisme, ce sens ne lui vient pas seulement d'une opération de notre esprit, d'une donation de sens, elle lui vient de son propre fond.

Merleau-Ponty exclut un choix entre les deux lectures : elles sont inséparables.

Ces questions seront reprises dans l'œuvre tardive, et en particulier dans les cours du Collège de France sur la nature. J'en retiens deux points importants.

A/ Aucune connaissance de l'animal n'est possible sans une *perception de l'animal* (au double sens du génitif, subjectif et objectif).

Cette perception se décline en trois propositions.

a/ L'animal perçoit d'autres animaux : congénères, proies, prédateurs : sa perception fonde sa relation à son monde ambiant.

b/ L'animal est perçu par d'autres animaux :

« [le] corps [de l'animal] n'est pas compréhensible hors de la fonction d'être vu. Il voit selon qu'il est visible. Ceci veut dire : référence au congénère ; les ornements d'un animal sont des organes de la vision de l'autre [...] Le rapport entre semblables, tel qu'il nous est donné en spectacle,

n'est pas réalité seconde, perspective humaine superposée à un ordre de l'en soi ; ce rapport <est> réalisé dans corps animaux qui s'entrevoient et forment une "interanimalité". Aucune spéculation ici touchant la "conscience animale" : il ne s'agit que de la vision et de la réciprocité comme comportement » (*MBN XVI, 69*) - « Nous n'avons pas le droit de considérer l'espèce comme une somme d'individus extérieurs les uns aux autres. Il y a autant de relations entre les animaux d'une même espèce que de relations internes entre chaque partie du corps d'un animal [...] il y a un rapport spéculaire entre les animaux, chacun est le miroir de l'autre. Ce rapport perceptif redonne une valeur ontologique à la notion d'espèce. Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés mais une interanimalité. L'espèce, c'est ce que l'animal a à être, non au sens d'une puissance d'être, mais au sens d'une pente sur laquelle tous les animaux de la même espèce sont placés. La vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, "l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort", mais c'est une puissance d'inventer du visible » (*Nat 247-248*).

c/ L'animal est perçu par nous, et cette perception de l'animal peut seule nous donner accès au phénomène de l'animalité :

« ...les relations entre animaux, entre organismes animaux, ne peuvent être comprises que par la médiation de notre perception de l'animal, par emprunt à ce champ » (*MBN XVI, 68-69*). Ou, comme le dit aussi Merleau-Ponty : « nous qui avons à comprendre l'animal, il nous faut le voir <vivant> et non seulement le disséquer <mort> ».

La vision recueille, mais aussi déplie, déploie développe (schème leibnizien) ce que l'animal nous présente comme un « commencement de sens ».

B/ On ne peut comprendre l'être naturel sans y impliquer la perception :

« ce qui habite la nature, ce n'est pas l'esprit, mais ce commencement de sens en train de s'arranger et qui n'est pas tout à fait dégagé [...] Il faut que le sujet intervienne pour dégager ce sens, mais ce dégagement n'est pas constituant » (*Nat 68*).

L'être naturel est un commencement de sens ou un sens endormi, et la perception humaine, qui a elle-même surgi de l'être naturel, dégage ce sens ou l'éveille à soi.

On peut donc dire que le rapport de l'homme et de la nature est un rapport d'enveloppement réciproque (*Ineinander*).

Dans l'idéalisme, la nature est construite par le sujet transcendantal ; l'homme enveloppe la nature, mais la nature n'enveloppe pas l'homme (en tant du moins que sujet transcendantal). L'enveloppement est donc unilatéral.

Dans le naturalisme, l'homme et sa conscience sont produits par le jeu des forces naturelles, la nature enveloppe l'homme mais l'homme n'enveloppe pas la nature. Enveloppement inverse mais tout aussi unilatéral.

D'où une double impasse ou un double écueil.

L'écueil de l'idéalisme, c'est l'incarnation : l'idéalisme est incapable de penser une incarnation, une naissance, une mort, une facticité du sujet transcendantal qui construit le monde.

L'écueil du naturalisme, c'est la lumière naturelle, l'émergence de la lumière ou de la vérité dans la nature.

Et ce qui montre cet écueil, c'est le fait qu'au moment où il s'agit de penser cette émergence, le naturalisme devient mythologique.

Je crois être fidèle à la pensée de Merleau-Ponty en disant qu'on peut distinguer deux grands mythes « naturalistes ».

Le premier est le mythe réductionniste : la causalité naturelle, physico-chimique explique l'émergence de la conscience et de l'esprit. Un neuroscientifique tel que Damasio est convaincu qu'il existe « des mécanismes biologiques capables de produire la conscience »¹¹.

Je parle de mythe pour souligner qu'il s'agit d'une proposition qui, selon Damasio lui-même, n'a aujourd'hui aucune confirmation expérimentale :

« Le processus qui conduit d'une configuration neuronale à une image reste un mystère que la neurobiologie n'a pas encore résolu » - « entre les événements neuronaux au niveau de la molécule, de la cellule, du système nerveux que nous sommes capables d'appréhender, et l'image mentale dont nous cherchons à connaître le mode d'apparition reste une lacune, un vide à combler par des phénomènes physiques encore inconnus mais vraisemblablement identifiables »¹².

Les classiques (Descartes, Spinoza, Malebranche) pensaient que ce « vide » ne peut être comblé qu'en Dieu. Pour trouver une autre solution, peut-être une meilleure, on doit d'abord reconnaître la difficulté ; Merleau-Ponty la formule ainsi :

« On ne fera jamais comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules, c'est en quoi le cartésianisme a raison. Mais aussi bien n'est-il pas question d'une entreprise aussi absurde. Il est question seulement de reconnaître que le corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissus, est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu, que la pensée objective investit, mais dont elle n'a pas à postuler l'analyse achevée » (PP 403-404).

Nous retrouvons *La structure du comportement* : le corps phénoménal devient le corps objectif par appauvrissement, mais le chemin inverse est impossible, et c'est pourquoi le corps objectif ne peut et ne pourra jamais expliquer le corps phénoménal, c'est-à-dire le corps qui existe ou qui est au monde.

Sur ce point, Merleau-Ponty ne variera pas. Mais ce n'est cependant pas son dernier mot. Je le montrerai dans un instant. Auparavant, je voudrais parler du second mythe.

Ce second mythe, c'est le mythe panpsychique. Merleau-Ponty en reconnaît la présence chez Bergson :

¹¹ A. Damasio, *Le sentiment même de soi*, Odile Jacob, p. 427, note 10

¹² Id. p. 410

« Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, disait encore Bergson, nous en sommes. Peut-être n'a-t-il pas lui-même tiré de ces mots tout leur sens. On peut y voir une allusion à quelque évolution objective qui a fait sortir l'homme de l'animalité, l'animal de la conscience cosmologique, celle-ci de Dieu, et qui aurait laissé en nous des sédiments : la philosophie consisterait alors à dater ces sédiments, ce serait une construction cosmologique; la conscience se chercherait des ancêtres dans les choses, elle y projetterait des âmes ou analogues d'âmes, la philosophie serait un panpsychisme. Mais, puisque Bergson dit qu'elle est une perception généralisée, c'est dans la perception actuelle et présente non dans quelque genèse aujourd'hui révolue, qu'il faut chercher notre rapport d'être avec les choses »¹³.

Dans le mythe bergsonien, « la conscience [se cherchant] des ancêtres dans les choses » attribue à la Nature une intériorité, une âme. Cette construction présente une part de légitimité, car, précise Merleau-Ponty,

« ... l'expression <l'esprit, l'histoire, la culture> s'antidate et postule que l'être allait vers elle. Cet échange entre le passé et le présent, la matière et l'esprit, le silence et la parole, le monde et nous, cette métamorphose de l'un dans l'autre, avec, en transparence, une lueur de vérité, est [...] le meilleur du bergsonisme »¹⁴.

Mais on ne doit pas pour autant supposer une nature en soi ayant une intériorité en attente d'émergence. Il n'y a pas de nature en soi, la nature et la perception ou la nature et l'esprit sont inséparables. C'est là la vérité de l'idéalisme qui doit être conservée : l'esprit enveloppe la nature ; il faut seulement lui ajouter la proposition inverse : la nature enveloppe l'esprit. Voilà ce que Merleau-Ponty tente d'articuler avec la notion d'*Ineinander*.

Le problème, c'est qu'on peut penser l'*Ineinander* de deux façons différentes.

On peut donner à la proposition *l'esprit enveloppe la nature* le premier rang ; la proposition réciproque *la nature enveloppe l'esprit* n'en est qu'une conséquence ; nous sommes alors dans une sorte d'idéalisme remanié ou renouvelé. Ce serait l'orientation de la note suivante :

« On peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme – la philosophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir "folie" au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais tel qu'il est impliqué dans le Dasein, qui, donc dépasse le scientisme, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un Seiende, se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète <naturalisme>, ni philosophie centrifuge »<idéalisme>¹⁵.

La nature enveloppe l'esprit est une « vérité subordonnée » : l'homme ne peut se penser comme *Seiende* (cad comme un être produit par le jeu de la

¹³ EP 23.

¹⁴ LCF p. 37.

¹⁵ MBN, VIII, II, 174.

causalité naturelle) que s'il se pense d'abord comme *Dasein* (sujet transcendantal ou esprit).

On peut donner à la proposition *la nature enveloppe l'esprit* le premier rang ; et c'est la proposition *l'esprit enveloppe la nature* qui devient une conséquence ; nous sommes alors plutôt dans un matérialisme remanié ou renouvelé. Cette orientation apparaît dans les notes où Merleau-Ponty dit : l'esprit ne vient pas d'en haut, il monte des bas niveaux.

Cela veut dire :

1/ La physico-chimie enveloppe la vie :

« Un organisme en un sens n'est que physico-chimie. Dès qu'on veut préciser ce qui se passe en lui, abstraction faite de notre vue globale, en tel point et en tel instant, il ne reste que physico-chimie. On ne voit pas comment une *autre causalité* (vitale, d'entéléchie) viendrait interférer avec celle-là. Pour une pensée proximale, il n'est que cela. – Mais la pensée proximale n'est pas exhaustion ; la vue globale, spatialement et temporellement, n'en est pas un épiphénomène ; l'organisme n'est pas une somme d'événements microscopiques instantanés et ponctuels ; il est phénomène-enveloppe, il a une allure d'ensemble, macroscopique »¹⁶.

Un organisme n'est pas seulement physico-chimie, il est aussi, et c'est là que se situe l'émergence de la vie, un certain champ - spatial (par ouverture à un *Umwelt*) et temporel (par enveloppement du futur dans le présent)¹⁷.

Quand on considère l'organisme en vue proximale, on ne voit en lui que son substrat physico-chimique, le phénomène de la vie est invisible ; pour apercevoir l'organisme en tant que vivant, il faut le considérer en vue globale, car seule la vue globale peut le percevoir comme champ spatial et temporel.

2/ La vie enveloppe l'esprit : le corps vivant et sensible devient un corps humain au moment où il devient un corps parlant ; l'esprit émerge du corps en même temps que la parole.

Or, qu'est-ce que le langage ? On peut lui aussi le considérer comme un phénomène physique ou biologique ; en un sens, il n'est que cela ; mais si on le considère ainsi, on en laisse échapper l'essentiel ; pour le « saisir », il faut considérer la sphère du sens et de la compréhension réciproque, donc il

¹⁶ CN 268

¹⁷ Cette spatio-temporalité de l'organisme, c'est sans doute l'embryologie qui permet le mieux de la déchiffrer, dans la mesure où elle cherche à dépasser l'opposition du mécanisme et du finalisme par « une nouvelle notion du possible ». Dans l'organisme pré-neural, il y a, dit l'embryologiste, un *être en puissance*, au sens où son présent empiète sur le futur ou anticipe le futur. Comment comprendre cette puissance ? Elle signifie à coup sûr que l'avenir ne *s'ajoute* pas au présent, comme le voudrait le schème mécaniste selon lequel l'être tout actuel, enfermé dans l'instant de son existence et de son être tel, disparaît et renaît à chaque instant comme par une création divine continuée, qui est le modèle de la causalité *a tergo*. Mais elle ne signifie pas pour autant que l'avenir serait *contenu* ou préformé dans le présent, selon un schème aristotélicien et surtout leibnizien. Elle signifie plutôt qu'il y a dans l'organisme en genèse comme un néant actif, une ouverture et à son avenir, un engagement dans une « histoire naturelle » où l'avenir n'est ni quelconque (puisque il existe des types) ni tout puissant (puisque il existe des « monstres »). Les différents ordres de l'être ont leur mode propre de temporalité et de spatialité. L'espace-temps biologique est un espace-temps d'enveloppement du possible dans l'actuel. L'être vivant n'est donc pas positivité mais être mêlé de néant.

faut considérer le langage comme un phénomène-enveloppe - en termes linguistiques : comme un système ; en termes merleau-pontiens : comme un empiètement des sujets parlants dans la communauté d'une langue et d'une histoire ; bref on ne saisit le langage que si l'on saisit son allure d'ensemble, macroscopique¹⁸, si on le considère comme un « macrophénomène ».

Pour résumer : la vie émerge du physico-chimique comme l'esprit émerge de la vie. Il s'agit d'un mouvement dans l'être ou d'un mouvement de l'être ; mais ce mouvement ne révèle sa nature que si on se place au point de vue non des prémisses, mais du résultat ; considérer la vie du seul point de vue de la physico-chimie, considérer l'esprit du seul point de vue de la vie, c'est manquer la vie et l'esprit ; seul le vivant connaît le vivant, seul l'esprit saisit l'esprit.

Considérons maintenant le volet noétique

Le projet de la *Phénoménologie de la perception* est de penser la perception comme une pensée qui est indivisiblement naturée et naturante.

Pensée naturée parce que le sujet percevant est un « sujet naturel »¹⁹, un « moi naturel », « incarné dans une nature »²⁰ qui n'apparaît pas seulement hors de lui, mais en lui :

« Au dessous du moi comme sujet pensant, qui peux à mon gré me situer dans Sirius ou à la surface de la terre, il y a donc comme un moi naturel qui ne quitte pas sa situation terrestre et qui esquisse sans cesse des valorisations absolues » (PP 502) – « Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité » (PP 398).

Pensée naturante parce que le sujet percevant est aussi transcendance, échappement, création de sens, esprit, liberté, histoire :

« L'existence est indéterminée en soi à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait » (PP 197) - « Tout ce que nous sommes, nous les sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée ». (PP 199)

¹⁸ « Ici encore il y a introduction d'une dimensionnalité nouvelle : i.e. non face contre face, mais au milieu de l'être naturel, creusement d'un point singulier où paraît et se développe de soi le langage, si rien ne s'y oppose, avec sa productivité propre » (Nat 282). Le langage, comme tout phénomène émergent, « est macrophénomène, il a une architectonique. Il fuse dans le corps humain, non comme une causalité positive de l'esprit, mais *entre les mots* comme *esprit sauvage* avant de se sédimenter en objets de culture positifs » (290). Le langage dépasse « latéralement non frontalement l'esthésiologie, la réinvestissant du dedans – l'Eros » (Nat 290).

¹⁹ PP 231 : « mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total ».

²⁰ PP VII.

Cette dualité inhérente à la perception, naturante et naturée, on la retrouve dans toutes les modalités de la vie du sujet.

Comme le montre le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur le *cogito*, toutes les modalités de la vie du sujet sont en effet toujours indivisiblement de l'ordre de l'événement et de l'ordre de l'agir ou de l'effectuation.

Événement et agir ne sont cependant pas toujours identiquement accentués.

Dans la perception, la vie subjective est plutôt de l'ordre de l'événement (la perception, c'est quelque chose qui « m'arrive » et que je ne peux pas modifier à mon gré), mais elle est aussi de l'ordre de l'opération ou de l'agir (on se rappelle qu'il y a dans la perception, pour les classiques, un jugement naturel²¹).

Dans les affects et surtout les opérations méthodiques, la vie subjective est plutôt de l'ordre de l'agir :

« mon amour, ma haine, ma volonté ne sont pas certains comme simples pensées d'aimer, de haïr ou de vouloir, mais au contraire toute la certitude de ces pensées vient de celle des actes d'amour, de haine ou de volonté dont je suis sûr parce que je les fais... »²².

Mais ce « faire » est encore de l'ordre de l'événement – l'amour, la haine, même la volonté surgissent en moi sans que je les ai « voulus » ; je veux sans avoir préalablement voulu vouloir

La vie du sujet n'est donc ni pur acte pur ni pur événement.

Elle n'est pas pur acte : une pensée qui serait pur acte, coïncidence parfaite avec soi, serait une évidence absolue : nous n'en avons aucune expérience, car nos évidences enveloppent toujours un passé de certitudes sédimentées qui leur donnent un fond d'opacité :

« Nous sommes en mesure maintenant de prendre parti dans la question de l'évidence et de décrire l'expérience de la vérité. Il y a des vérités comme il y a des perceptions : non pas que nous puissions jamais déployer entièrement devant nous les raisons d'aucune affirmation – il n'y a que des motifs, nous n'avons qu'une prise sur le temps et non pas une possession du temps – mais parce qu'il est essentiel au temps de se ressaisir à mesure qu'il se quitte et de se contracter en choses visibles, en évidences de première vue. Toute conscience est à quelque degré conscience perceptive. Dans ce que j'appelle ma raison ou mes idées à chaque moment, si l'on pouvait en développer tous les présupposés, on trouverait toujours des expériences qui n'ont pas été explicitées, des apports massifs du passé et du présent, toute une "histoire sédimentée" qui ne concerne pas seulement la *genèse* de ma pensée, mais en détermine le *sens*. 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, pour parler comme les kantien, qu'elle cessât d'être événement et qu'elle fût acte de part en part, - pour parler comme l'Ecole, que sa réalité formelle fût incluse dans sa réalité objective, - pour parler comme Malebranche, qu'elle cessât d'être "perception", "sentiment" ou "contact" avec la vérité pour devenir pure

²¹ Voir la distinction des différents degrés du sens, présenté dans le § 9 des Réponses aux 6^e objections. Le jugement naturel relève du 3^e degré du sens.

²² PP 439.

“idée” ou “vision” de la vérité. Il faudrait en d’autres termes 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 [...] *Habemus ideam veram*, nous tenons une vérité, cette épreuve de la vérité ne serait savoir absolu que si nous pouvions en thématiser tous les motifs, c’est-à-dire si nous cessions d’être situés. La possession effective de l’idée vraie ne nous donne donc aucun droit d’affirmer un lieu intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une “téléologie” de la conscience qui, avec ce premier instrument en forgera de plus parfaits, et ainsi sans fin [...] La seule manière de penser la pensée, c’est d’abord de penser quelque chose et il est donc essentiel à cette pensée là de ne pas se prendre elle-même pour objet. Penser la pensée, c’est adopter envers elle une attitude que nous avons d’abord apprise à l’égard des “choses”, et ce n’est jamais éliminer, c’est seulement reporter plus loin l’opacité de la pensée pour elle-même. Tout arrêt dans le mouvement de la conscience, toute fixation de l’objet, toute apparition d’un “quelque chose” ou d’une idée suppose un sujet qui cesse de s’interroger du moins sous ce rapport là. Voilà pourquoi, comme Descartes le disait, il est à la fois vrai que certaines idées se présentent à moi avec une évidence irrésistible en fait et que ce fait ne vaut jamais comme droit, ne supprime pas la possibilité de douter dès que nous ne sommes plus en présence de l’idée. Ce n’est pas un hasard si l’évidence même peut être révoquée en doute, c’est que la certitude est doute, étant la reprise d’une tradition de pensée qui ne peut se condenser en “vérité” évidente sans que je renonce à l’explicitier. C’est pour les mêmes raisons qu’une évidence est irrésistible en fait et toujours récusable, et ce sont là deux manières de dire une seule chose : elle est irrésistible parce que j’assume comme allant de soi un certain acquis d’expérience, un certain champ de pensée, et justement pour cette raison elle m’apparaît comme évidence pour une certaine nature pensante dont je jouis et que je continue, mais qui reste contingente et donnée à elle-même » (PP 453-454)

La vie du sujet n’est pas pur événement : une pensée qui serait pur événement serait soustraite à sa propre effectuation, elle serait privée de ce contact avec soi qui est l’expérience même de la vérité ; ce ne serait pas une pensée ; et c’est pourquoi Merleau-Ponty peut dire :

« ...la conscience que j’ai de voir ou de sentir, ce n’est pas la notation passive d’un événement psychique fermé sur lui-même, [...] c’est l’effectuation même de la vision »²³ - « Il n’y aurait pas de pensée et de vérité sans un *acte* par lequel je surmonte la dispersion temporelle des phases de la pensée et la simple existence de fait de mes événements psychiques... »²⁴

Ainsi, dans la vie du sujet, l’évidence inhérente à l’agir est « donnée » à elle-même et est ainsi *aussi* de l’ordre de l’événement et, inversement ce qui permet à l’événement de la pensée d’être, non pas un fait opaque et fermé sur lui-même, mais une ouverture et une lumière, c’est que la pensée est *aussi* de l’ordre de l’agir et de la liberté. Si la vie du sujet est naturée en qualité d’événement donné à lui-même, elle est naturante en qualité d’effectuation de cette donation²⁵.

²³ PP 431.

²⁴ PP 441.

²⁵ Cette analyse de la nature de la pensée permet de donner une lecture juste du *cogito* cartésien. Dans le *cogito*, précise Merleau-Ponty, « ce n’est pas mon existence qui est

Cette double qualité, la vie du sujet, la doit à la temporalité. Toute pensée, toute conscience est d'étoffe temporelle, elle est prise dans la trame du temps et non maître du temps. Et comme le temps est rassemblement et dispersion, comme il se ressaisit à mesure qu'il se quitte (PP 452), toute pensée est lumière et opacité, lumière en tant qu'elle se rassemble ou se ressaisit, opacité en tant qu'elle se perd, s'émiette dans la dispersion du temps.

Le *cogito* n'y fait pas exception : lui aussi possède une « épaisseur temporelle »²⁶ ; lui aussi relève d'une « histoire sédimentée » qui lui donne une « évidence de première vue » mais le prive d'évidence absolue : « la réflexion, écrit Merleau-Ponty, n'est pas absolument transparente pour elle-même, elle est toujours donnée à elle-même dans une expérience [...] elle jaillit sans savoir elle-même d'où elle jaillit et s'offre à moi comme un don de nature »²⁷. L'opacité de la pensée pour elle-même est localement dissipée mais non pas abolie par la réflexion.

Et c'est pourquoi Descartes pensait que « l'évidence même peut être révoquée en doute »²⁸ quand elle est soustraite par le temps à la lumière de la pure actualité : reposant sur un sol d'évidences sédimentées elle enveloppe une facticité qui exclut une entière possession de soi. Doute et certitude sont donc en fin de compte inséparables²⁹ et comme le dit Merleau-Ponty, « il y a une opinion qui n'est pas une forme provisoire du savoir, destinée à être remplacée par un savoir absolu, mais au contraire la forme à la fois la plus

ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le *je pense* qui est réintégré au mouvement de transcendance du *je suis* et la conscience à l'existence » (PP 439).

Pour atteindre le sol de l'évidence, il s'agit, non pas de retenir notre existence dans l'immanence, la pure présence à soi de la pensée (ce qui serait d'ailleurs impossible, contradictoire avec l'essence de la pensée), il s'agit au contraire d'engager la volonté (c'est-à-dire ce mode de la pensée qui est celui de l'agir ou de l'effectuation) dans le mouvement de transcendance (ou d'ouverture) de l'être au monde, et de l'y engager de telle sorte que la volonté effectue l'événement de l'existence, en soit la reprise active. Cette effectuation passe chez Descartes par le doute méthodique, qui n'est pas l'impossible refus de la transcendance, l'impossible retour à l'immanence, mais la reprise de l'événement de l'existence dans la pensée, l'agir ou la liberté. À travers le doute méthodique, le *cogito* élève le mouvement de transcendance (l'ouverture au monde) au rang d'un véritable agir, il pose la réflexion comme conscience de soi agissante du mouvement de transcendance. C'est au moment où la volonté se comprend comme transcendance et la transcendance comme volonté, au moment où la transcendance devient pensante, réflexive, agissante que s'établit la certitude du *cogito*, ou que la lumière du monde devient vérité proprement dite.

Mais que la transcendance devienne un agir, que la lumière du monde devienne une vérité ne veut pas dire que la pensée puisse jamais être pure coïncidence et se posséder elle-même : « Il n'est pas vrai que mon existence se possède et pas davantage vraie qu'elle soit étrangère à elle-même, parce qu'elle est un acte ou un faire et qu'un acte, par définition, est le passage violent de ce que j'ai à ce que je vise, de ce que je suis à ce que j'ai l'intention d'être » (PP 438).

L'acte ne se possède pas lui-même (et demeure ainsi dans l'ordre de l'événement) dans la mesure où il est « emporté » dans le mouvement de transcendance dont il est pourtant aussi l'effectuation, « pris » dans la trame du temps et non pas maître du temps.

²⁶ PP 456.

²⁷ PP 53.

²⁸ PP 454.

²⁹ « La certitude est doute », au sens où toute évidence « m'apparaît comme évidence pour une certaine nature pensante dont je jouis et que je continue, mais qui reste contingente et donnée à elle-même ».

ancienne ou la plus rudimentaire et la forme la plus consciente ou la plus mûre du savoir... »³⁰.

Un rationalisme qui ne connaîtrait que la pensée naturante ou identifierait vérité et évidence absolue, un scepticisme qui renoncerait à la vérité au nom de la contingence de notre nature sont faux ; notre situation est l'entrelacs de la vérité et de la non-vérité : « la conscience, si elle n'est pas vérité ou *alètheia* absolue, exclut du moins toute fausseté absolue »³¹.

Faisons le bilan de ces analyses. Dans le premier moment de son travail philosophique, Merleau-Ponty montre qu'il y a une origine sensible de la sphère de l'histoire ou de la culture, donc aussi des vérités rationnelles. Il montre que 1/ « la vie mentale ou "culturelle" emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné »³² ; 2/ la vérité de l'œuvre de culture est apparentée à la vérité perceptive (les unes et les autres s'inscrivent dans la temporalité, même si ce n'est pas exactement de la même façon) ; 3/ les œuvres de culture risquent de perdre jusqu'à leur sens de vérité si elles oublient leur ancrage dans les vérités de perception.

Comment penser alors la différence entre les œuvres de culture et la perception ? Comment la perception se métamorphose t-elle en œuvre de culture ?

Cette question n'est pas absente de la *Phénoménologie de la perception*. Pour désigner l'émergence de la culture ou de l'histoire Merleau-Ponty parle, nous l'avons vu, de « transcendance » ou d'« échappement ». Mais la question de l'être de culture reste marginale dans le livre de 1945

Elle reste marginale d'abord parce que la tâche première, préalable, est de revenir à la perception, de ré-enraciner l'être de culture dans la sensibilité.

Elle reste marginale aussi, plus secrètement, parce que la *Phénoménologie de la perception* rencontre une difficulté. Et ce qui le montre, c'est le fait qu'au moment où la question de l'être de culture devient centrale, au début des années 50, elle exige une inflexion de la pensée, l'abandon de ce qui subsistait dans la *Phénoménologie de la perception* de philosophie de la conscience au profit d'une ontologie de l'Être vertical.

Une philosophie de la conscience ne peut pas penser l'émergence de l'être de culture ou de l'esprit parce que, même quand elle fait retour à la perception, à la nature, à ce qui précède et fonde l'esprit, elle ne le considère que sous le point de vue de l'esprit.

Pour le comprendre, revenons à *La structure du comportement*.

Les formes ou les structures qui y sont étudiées semblent neutraliser la bifurcation nature/esprit, puisqu'elles sont à la fois des formes *naturelles* (le système solaire, l'organisme) et des formes *perçues* ; il n'y a donc plus à opposer, quand on parle de forme, l'extériorité à soi de la nature et l'intériorité à soi de l'esprit.

³⁰ PP 454.

³¹ PP 456.

³² PP 225.

En réalité la bifurcation n'a pas vraiment disparu : elle réapparaît au moment où, ayant distingué l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain, Merleau-Ponty se demande comment ils doivent être articulés.

La théorie de la forme (du moins chez ses fondateurs allemands : Koffka, Kœlher) est d'orientation réaliste, naturaliste, réductrice : le physique fonde le biologique qui fonde le psychique ; « l'intégration de la matière, de la vie et de l'esprit s'obtient par leur réduction au commun dénominateur des formes physiques »³³.

Merleau-Ponty pense que cette posture réductrice trahit le concept de forme³⁴ ; il va alors inverser l'ordre de fondation et donner le premier rang à l'ordre humain ; il écrit : « l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement »³⁵.

Merleau-Ponty s'inscrit ainsi dans la tradition de l'idéalisme transcendantal qui donne à l'esprit (constituant) une primauté *transcendantale* sur la matière et la vie (la nature constituée).

Il est vrai qu'il incarne la subjectivité transcendantale dans la facticité de l'existence, il en modifie donc profondément le concept ; mais moyennant cette modification, il en donne aussi une validation³⁶. Et c'est toute l'équivoque de *La structure du comportement*.

Cette équivoque se retrouve dans la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty nous dit que la perception est naturante et naturée, vérité et facticité, acte et événement ; il nous dit que toutes les modalités de la vie du sujet, *cogito* compris, sont indivisiblement, comme la perception, acte et événement.

Cela veut dire : on retrouve dans le *cogito* la structure de la perception comme on retrouve dans la perception la structure du *cogito*. Mais alors cela signifie t-il que le *cogito* est une perception ou que la perception est un *cogito* ? La pensée est-elle une vision ou la vision une pensée de voir ?

Dans une philosophie réflexive comme celle de Descartes, la vision est une pensée de voir ; et si la vision est déjà une pensée, il n'y a pas de passage de la vision à la pensée.

La *Phénoménologie de la perception* refuse ce point de vue : elle nous montre que la vision n'est pas un *je pense*, qu'il y a un passage, une *métabasis*, de la vision au *je pense* (les modalités de la vie du sujet qui s'expriment sous la forme d'un *je pense*) et que la vision fonde le *cogito*. De nombreux textes le montrent, comme celui-ci :

³³ SC 146.

³⁴ « Au lieu de se demander quelle sorte d'être peut appartenir à la forme [...] on la met au nombre des événements de la nature, on s'en sert comme d'une cause ou d'une chose réelle et, en cela même, on ne pense plus selon la "forme" » (SC 147). Contre les postulats naturalistes de la *Gestalttheorie*, il s'agit de « demander à la forme elle-même la solution de l'antinomie dont elle est l'occasion, la synthèse de la nature et de l'idée » (Id.).

³⁵ SC 218.

³⁶ Le transcendantal kantien est sans genèse ou sans histoire (puisque'il n'y a genèse ou histoire qu'en qualité d'*objet* construit par le sujet transcendantal) ; en revanche le transcendantal de *La structure du comportement* est immergé dans l'existence, le monde et le temps. La conscience ne *connaît* sa genèse qu'en se la donnant librement dans le mode de l'objectivité, mais cette genèse demeure, du point de vue de l'*existence*, dans la « profondeur présente » de l'esprit, non pas devant l'esprit, mais dans son dos, de telle sorte que « pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé... » (SC 224).

« Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer. Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de nature que l'Esprit devait utiliser au delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner mais encore pour être »³⁷.

Mais la *Fundierung* est toujours une fondation réversible : la perception fonde la pensée et la pensée, inversement, fonde la perception. Merleau-Ponty écrit dans le chapitre sur le *cogito* :

« Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant, - le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception – est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. C'est ainsi qu'on peut dire indifféremment que le présent est une ébauche d'éternité <l'éternité fonde le présent> et que l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent <le présent fonde l'éternité>. On ne dépassera pas cette équivoque mais on la comprendra comme définitive en retrouvant l'intuition du temps véritable qui maintient tout et qui est au cœur de la démonstration comme de l'expression »³⁸.

La vision fonde la pensée, mais c'est à travers la pensée que la vision se manifeste ; l'équivoque est, dit Merleau-Ponty, indépassable, ultime.

Et de fait il n'a jamais cessé de s'expliquer avec cette équivoque ; il le dit dans sa leçon inaugurale au Collège de France :

« le philosophe se reconnaît à ce qu'il a inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Quand il se borne à subir l'ambiguïté, elle s'appelle équivoque. Chez les plus grands, elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes au lieu de les menacer. Il faudrait donc distinguer une mauvaise et une bonne ambiguïté »³⁹.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il cherche à élever l'équivoque au rang de thème de deux façons.

L'une consiste à « pluraliser » le *cogito*. Le *cogito*, c'est à la fois le « *cogito* tacite », c'est-à-dire une « présence de soi à soi, qui est l'existence même et qui est antérieure à toute philosophie »⁴⁰ et le « *cogito* parlé », mis en mots, qui exprime l'idéal d'une possession de soi ou d'une coïncidence avec soi de la pensée ; c'est aussi, unissant le *cogito* tacite et le *cogito* parlé

³⁷ PP 147.

³⁸ PP 451.

³⁹ EP 10.

⁴⁰ PP 462.

ce que Merleau-Ponty appelle le « vrai *cogito* » : « il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène »⁴¹.

L'autre consiste à montrer que la perception et la pensée, les vérités de fait et les vérités de raison ne se distinguent en dernier ressort que comme deux façons pour la conscience d'être temporelle, l'une inclinant vers l'événement (ou le temps qui se disperse), l'autre vers l'acte (ou le temps qui se ressaisit) ; et ces deux modes de temporalité sont inséparables : le temps se ressaisit et se quitte d'un seul mouvement ; il n'est pas d'événement de pensée qui ne soit aussi acte, il n'est pas d'acte de pensée qui ne soit aussi événement ; le temps naturel fonde le temps historique comme le temps historique fonde le temps naturel. L'équivoque de la *Fundierung* se résout donc en dernier ressort en ce que Merleau-Ponty appelle une « dialectique du temps constitué et du temps constituant »⁴² :

« L'alternative du naturé et du naturant se transforme donc en une dialectique du temps constitué et du temps constituant. Si nous devons résoudre le problème que nous nous sommes posé – celui de la sensorialité, c'est-à-dire de la subjectivité finie – ce sera en réfléchissant sur le temps et en montrant comment il n'est que pour une subjectivité, puisque sans elle, le passé en soi n'étant plus et l'avenir en soi pas encore, il n'y aurait pas de temps – et comment cependant cette subjectivité est le temps lui-même, comment on peut dire avec Hegel que le temps est l'existence de l'esprit ou parler avec Husserl d'une autoconstitution du temps » (*PP* 278)

Cette façon de s'expliquer avec l'équivoque conduit-elle à une bonne ou à une mauvaise ambiguïté ?

Dans les travaux des années 50, Merleau-Ponty y verra une « mauvaise ambiguïté ». Malgré les efforts pour comprendre la pensée comme une vision, c'est plutôt la vision qui a été comprise comme une pensée.

Il va donc tenter de s'expliquer plus radicalement avec l'ambiguïté de la *Fundierung*, et cela va produire l'inflexion vers l'ontologie de l'Être vertical.

II. L'émergence de l'être de culture

Cette inflexion touche d'abord le phénomène d'expression, la façon de comprendre l'expression.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, on doit, pour comprendre le phénomène d'expression, revenir au corps percevant, car le corps percevant « n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres », mais « l'origine même de tous les autres, le mouvement même d'expression »⁴³.

Or, dans la *Phénoménologie de la perception*, le mouvement d'expression est toujours, même quand il est un simple geste, à la fois nature et au delà de la nature, « physique » et « métaphysique »⁴⁴ (Merleau-Ponty

⁴¹ *PP* 342.

⁴² *PP* 278.

⁴³ *PP* 171.

⁴⁴ *PP* 194 : « Il faut sans aucun doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on

dit aussi : événement et avènement). Le corps humain a une « structure métaphysique » (PP 195).

C'est pourquoi quand le mouvement d'expression devient culture - art, science ou philosophie, il demeure au fond identique à lui-même. Toute perception, tout geste nous livrent l'entièreté du phénomène d'expression.

Merleau-Ponty n'ignore pas les différents régimes de l'expression ; il n'efface pas leurs différences ; il reconnaît en particulier la spécificité de l'expression langagière en notant que « seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimenter et de constituer un acquis intersubjectif »⁴⁵, c'est-à-dire une vérité⁴⁶, un ordre rationnel. Mais ce qui l'intéresse, ce n'est pas cette spécificité, c'est au contraire ce qui attache, on pourrait dire ce qui *retient* l'expression langagière dans la perception, le geste⁴⁷, le corps :

« ... c'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série infinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transfigurent ses pouvoirs naturels. Cet acte de transcendance se rencontre d'abord dans l'acquisition d'un comportement puis dans la communication muette du geste [...] Le langage à son tour ne pose pas d'autre problème : une contraction de la gorge, une émission d'air sifflante entre la langue et les dents, une certaine manière de jouer de notre corps se laisse soudain investir d'un *sens figuré* et le signifient hors de nous . Cela n'est ni plus ni moins miraculeux que l'émergence de l'amour dans le désir ou celle du geste dans les mouvements incoordonnés du début de la vie [...] Il faut donc reconnaître comme un fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, - c'est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens, - par laquelle l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole » (PP 226).

Le souci de Merleau-Ponty est donc manifestement de souligner que le sujet parlant est un mode du sujet incarné : la transcendance qui fait apparaître le sujet parlant ne laisse pas derrière soi le sujet incarné⁴⁸.

Quand il reprend l'étude du phénomène d'expression, au début des années 50, une inflexion se produit : ce qui retient désormais son attention, ce sont surtout les œuvres de culture : il interroge certes toujours la perception, mais la perception qui l'intéresse, celle qui est vraiment notre initiation au monde, ce n'est pas n'importe quelle perception, c'est la vision de Cézanne contemplant le motif, l'œil dilaté et « germinant avec le paysage ».

Dans le livre de 1945, Merleau-Ponty est encore pris dans l'équivoque de la *Fundierung* : il cherche le secret de l'œuvre de culture en deçà de la culture dans la perception, mais l'originnaire est manqué dans la mesure où la

traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un "faisceau d'instincts" et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté » ; et plus loin, Merleau-Ponty parle de « la structure métaphysique de mon corps » (PP 195).

⁴⁵ PP 221

⁴⁶ « La parole installe en nous l'idée de vérité comme limite présomptive de son effort » (idem)

⁴⁷ « Tout est naturel et tout est fabriqué » : je me demande s'il n'y a pas ici une manifestation de cette mauvaise ambiguïté dont parlera ultérieurement Merleau-Ponty.

⁴⁸ PP 225 : « ... la vie mentale ou culturelle emprunte à la vie naturelle ses structures et [...] le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné ».

perception est *toujours déjà* une pensée, un *cogito*. Dans les années 50, au moment où Merleau-Ponty fait la critique du *cogito*, sa démarche en quelque sorte s'inverse : il cherche le secret de la perception au delà de la perception, dans le témoignage qu'en donne l'être de culture. Seul l'être de culture - ou du moins certaines œuvres de culture - ont le pouvoir de témoigner de l'originnaire.

Cette inflexion entraîne un remaniement important du dispositif conceptuel de Merleau-Ponty.

Premier point : on observe l'émergence de la catégorie de *Stiftung* (ou plus précisément des catégories d'*Urstiftung* et de *Nachstiftung*) qui se substituent à la catégorie de *Fundierung*⁴⁹.

La *Stiftung* prend le pas sur la *Fundierung* au moment où, comme le dit le début du *Résumé du cours de 54-55* : « On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de philosophie de la conscience ».

Ces difficultés, ce sont les apories liées au thème de la « constitution ».

Quand il y a constitution, les rôles du constituant et du constitué, du fondant et du fondé sont irréversibles : le constituant ne doit rien au constitué, qui doit tout au constituant⁵⁰ ; si le monde ou l'autre ou le temps sont constitués par les opérations de la subjectivité transcendante, ils lui doivent tout, elle ne leur doit rien, et « il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement »⁵¹.

La *Phénoménologie de la perception* fait une première critique de l'idée de constitution. Elle en montre clairement les apories.

Si la conscience est constituante, l'intersubjectivité disparaît ; en effet de deux choses l'une : ou bien je suis constituant (pur sujet), et l'autre est constitué (pur objet) et ne peut donc pas être un autre sujet, un alter ego ; ou c'est l'autre qui est constituant mais je ne suis plus alors qu'objet sous son regard ; d'un côté comme de l'autre, l'intersubjectivité se dérobe.

Si la conscience est constituante vis-à-vis du monde, nous ne sommes pas investis et même submergés par le monde, nous le contemplons de haut, en surplomb, et ce monde n'est pas le nôtre : le nôtre est ouvert et inachevé, celui du kosmotheoros est « sans fissures et sans lacunes ».

Si la conscience est constituante vis-à-vis du temps, le temps est achevé et le sujet est hors du temps ; notre situation temporelle est évidemment toute différente.

L'idée de constitution doit donc être abandonnée : la relation du sujet au monde, à l'autre, au temps est une relation de *Fundierung*, c'est-à-dire une relation réversible ; l'autre, le monde et le temps naissent des opérations du sujet comme le sujet naît de l'autre, du monde et du temps.

⁴⁹ Merleau-Ponty conserve souvent le terme allemand ; il le traduit en français par *institution* ; mais on pourrait aussi traduire littéralement par *fondation* (pré/post-fondation)

⁵⁰ La constitution de l'intersubjectivité est la croix de la phénoménologie : « La position d'autrui comme moi-même n'est [...] pas possible, si c'est la conscience qui doit l'effectuer : avoir conscience, c'est constituer, je ne puis donc avoir conscience d'autrui, puisque ce serait le constituer comme constituant et comme constituant à l'égard de l'acte même par lequel je le constitue » (S 117). En revanche, si je suis instituant, l'alternative disparaît : « un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recréation totale... » (RC 60).

⁵¹ Idem

Mais Merleau-Ponty, au début des années 50, va aller plus loin ; il discerne que l'idée de *Fundierung*, dans l'usage qu'en faisait le livre de 1945, est encore prisonnière de la philosophie de la conscience.

Cette situation apparaît dans la question du temps : l'existence ne constitue pas le temps, elle n'est pas créatrice du temps : « il est visible [...] que je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation... » (PP 488) ; mais elle est capable de « travailler » le temps, si je puis dire, et de créer, par ce travail, un temps de la raison ou de la vérité ; et ce temps de la vérité, que Merleau-Ponty appelle « le temps véritable », qui maintient tout, est une image de l'éternité ; par les œuvres de culture et en particulier par les œuvres rationnelles, la subjectivité se libère du temps. Le sujet n'est pas atemporel comme pouvait l'être le sujet kantien ou même husserlien, mais il peut accéder à une certaine éternité.

Quand Merleau-Ponty entre dans la problématique de l'institution, cela disparaît ; il écrit dans *La prose du monde* :

« Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité infinie de chaque moment du temps qui, justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement, - et plus encore la fécondité, dérivée de celle-là, des opérations de la culture qui ouvrent une tradition, continuent de valoir après leur apparition historique, et exigent au delà d'elles-mêmes, des opérations autres et les mêmes »⁵².

Comme on voit, il est question non plus d'éternité mais de « fécondité du temps », ce qui donne une importance accrue à la problématique de l'histoire.

Voilà donc le premier point : l'abandon de la *Fundierung* au profit de la *Stiftung*.

Second point : dans les travaux des années 50, Merleau-Ponty abandonne le « principe des principes » d'une philosophie transcendante, que le livre de 1945 avait nuancé, mais sans le récuser, et selon lequel « je suis la source absolue » :

« Je suis non pas un “être vivant” ou même “un homme” ou même “une conscience” , avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, - je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique ou social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait , puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard... » (PP III)

Si je suis la source absolue, la perception devient inévitablement, quelles que soient les nuances, une pensée de voir, une modalité du *cogito*.

Mais la perception est-elle vraiment une pensée de voir ?

⁵² PM 95-96.

Il y a là une grande difficulté, et Merleau-Ponty n'a jamais cessé de s'y confronter.

Il observe qu'il y a une unité de notre vie sensible, un *centre* de la vision qui unit nos visions éparses, un *centre* du toucher qui rassemble la vie tactile de notre corps ; donc cette vie sensible, il le dit dans *Le visible et l'invisible*, un *je pense* doit pouvoir l'accompagner :

« Autant il est manifeste que le sentir est dispersé dans mon corps, que ma main touche, par exemple, et qu'en conséquence il nous est interdit de rapporter par avance le sentir à une pensée dont il ne serait qu'un mode – autant il serait absurde de concevoir le toucher comme une colonie d'expériences tactiles assemblées [Merleau-Ponty se souvient ici du *Théétète*]. Nous ne proposons ici aucune genèse empiriste de la pensée : nous nous demandons précisément quelle est cette vision centrale qui relie les visions éparses, ce toucher unique qui gouverne d'un bloc toute la vie tactile de mon corps, ce *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes nos expériences » (VI 191) - « La perception que j'ai de mon corps comme résidence d'une "vision", d'un "toucher" et (puisque les sens entraînent en lui jusqu'à la conscience impalpable dont ils relèvent), d'un *je pense*, et la perception que j'ai là bas d'un autre corps excitable, sensible et (puisque tout cela ne va pas sans un *je pense*) porteur d'un autre *je pense* - ces deux perceptions s'illuminent l'une l'autre et s'achèvent ensemble » (RC 115).

Ce *je pense* n'est certes pas le *cogito* intellectualiste ; mais si ça ne l'est pas, peut-on encore parler de *je pense* ou de *cogito* ?

Il me semble que non : Merleau-Ponty est de plus en plus conscient que l'expression *je pense* ou *cogito* risque de donner une lecture falsifiée de la vision. C'est déjà clair dans le passage que nous venons de lire : le sentir n'est pas un mode du *cogito* ; c'est encore plus net dans un autre passage de *Le visible et l'invisible* :

« ...en quel sens <avec la vision> nous n'avons pas encore introduit le penser : certes nous ne sommes pas dans l'en soi. Dès l'instant que nous disions VOIR, VISIBLE, et que nous décrivions la déhiscence du sensible, nous étions si l'on veut dans l'ordre de la pensée. Nous n'y étions pas dans le sens que le penser que nous avons introduit était IL Y A, et non IL M'APPARAÎT QUE (apparaître qui ferait tout l'être, s'apparaître) » (VI 190).

Cette note souligne bien la difficulté : avec la vision, nous sommes et nous ne sommes pas dans l'ordre de la pensée ; nous y sommes parce qu'« il y a » ; nous n'y sommes pas parce qu'il n'y a pas encore *d'être pour moi*, de sujet en première personne qui dise : voici ce qui m'apparaît, voici l'être en tant qu'être pour moi (la formule : il m'apparaît que... reprend le *videre videor* de la 2^e Méditation)

Le *cogito* devient donc problématique.

Une note de janvier 1959 est plus radicale ; elle dit :

« Le *cogito* tacite est impossible » : « ... Ce que j'appelle le *cogito* tacite est impossible. Pour avoir l'idée de "penser" (dans le sens de la "pensée de voir et de sentir"), pour faire la "réduction", pour revenir à l'immanence et à la conscience de...il est nécessaire d'avoir les mots. C'est par la combinaison des mots (avec leur import de significations sédimentées,

et capables par principe d'entrer dans d'autres rapports que ceux qui ont servi à les former) que je *fais* l'attitude transcendantale, que je *constitue* la conscience constituante. Les mots ne renvoient pas à des significations positives et finalement au flux des *Erlebnisse* [vécus] comme *selbstgegeben* [donnés par soi-même]. Mythologie d'une conscience de soi à laquelle renverrait le mot "conscience" – il n'y a que des *différences* de significations » (VI 224-225)

Cette note montre que 1/ le *cogito* tacite est une *interprétation* du voir et du sentir comme « *pensée* de voir et de sentir », 2/ que cette pensée de voir et de sentir est inséparable d'une certaine pratique philosophique : la réduction, le retour à l'immanence transcendantale, 3/ que cette réduction et ce retour ne sont rien en dehors des mots, du langage. Quelle que soit la légitimité de ces opérations, elles supposent tout un travail de langage. Et c'est la dépendance du *cogito* envers ce travail de langage qui est entièrement occultée quand on dit que le *cogito* peut être tacite, c'est-à-dire affranchi de langage.

Les rapports entre *cogito* et langage passent donc par une sorte de renversement.

Dans le livre de 1945, comme le montre l'Avant-propos, la conscience, le *cogito* - source absolue - est la condition transcendantale de toute signification linguistique :

« Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne, nous avons l'expérience de nous-mêmes, de cette conscience que nous sommes, 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 » (PP X). Et dans le chapitre sur le *cogito*, il ajoute : « le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens » (PP 462).

Quinze années plus tard, dans les notes de travail de la fin des années 50, après toute une réflexion sur la linguistique structurale, un déplacement, un renversement même, se produit : l'expérience de la conscience est dépendante de la signification « conscience », laquelle est elle-même dépendante des opérations diacritiques du langage.

Et c'est alors qu'intervient la critique du *cogito* tacite : la réflexion a voulu rejoindre et exprimer l'irréfléchi, la « conscience silencieuse », le « monde du silence », mais pour y parvenir, elle s'est contentée de projeter « naïvement » dans l'irréfléchi le *cogito* de la réflexion, en effaçant imaginativement la trame langagière. Ce faisant elle a créé une sorte de monstre, qui n'est ni l'irréfléchi, ni la réflexion, ni silence, ni parole.

La conscience sensible, silencieuse n'est pas un *cogito* tacite, elle ne relève pas du *cogito*, elle est plutôt une *Gestalt*, une différenciation, un relief ou un pli dans l'être : Merleau-Ponty écrit dans une note inédite :

« On ne pensera jamais la vie si l'on ne pense la naissance et la mort. L'impossibilité de les penser dans les termes du *cogito* est la condamnation du *cogito*, du moins la preuve qu'il n'est pas la formule ultime [...] Comment

donc commencer ? non par *Je pense quelque chose*, mais par *il y a de l'être ; il y a quelque chose*, une figure sur un fond, i.e. non un objet survolé, mais ce qui se détache sur... [...] Et le passage de mon inexistence à mon existence comme le passage inverse est compréhensible comme accentuation ou dissolution de mon rapport précis et articulé avec cet objet perceptif. Le néant de perception est au bout d'une perception dont le relief décroît »⁵³.

Et dans une autre note :

« Il faut décrire un *Je pense* qui ne soit pas *existence comme conscience*, mais qui soit émergence d'un pré-objet pour un pré-individu : dessin [?] d'une perspective et non instauration d'une sphère d'immanence, échelonnement de plans autour d'un foyer virtuel qui n'est défini que [?] par cette répartition des plans autour de lui, qui donc ne peut être en aucun cas décrit comme origine absolue, pli dans l'être et non trou dans l'être » (Note inédite de 58-59).

Le *cogito* tacite disparaît

Et c'est alors que Merleau-Ponty peut reformuler de façon nouvelle, originale, le rapport, l'articulation entre la conscience sensible et le langage ou en général l'œuvre de culture⁵⁴. Cette articulation, on peut la présenter en quatre propositions.

1/ Il y a un monde du silence, un monde des choses muettes ; les choses perçues ne sont pas toujours déjà dans le langage ou langage elles-mêmes : Mais le langage, quand il surgit, ne masque pas le monde du silence, au contraire il le révèle à lui-même, il transforme les choses en elles-mêmes en les transformant en choses dites :

« Il n'est que de le <le langage> prendre [...] à l'état vivant ou naissant, avec toutes ses références, celles en arrière de lui, qui le relie aux choses muettes qu'il interpelle, et celles qu'il envoie devant lui et qui font le monde des choses dites – avec son mouvement, ses subtilités, ses renversements, sa vie -, qui exprime et qui décuple celle des choses nues. Le langage est une vie, est notre vie et la leur. Non que le langage s'en empare et se la réserve : qu'aurait-il à dire s'il n'y avait que des choses dites ? C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage, comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence ; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas. Mais parce qu'ayant éprouvé en lui-même le besoin de parler, la naissance de la parole comme une bulle au fond de son expérience muette, le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être, qu'il n'interrompt pas une immédiation sans lui parfaite, que la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, “structurées comme un langage”, sont *articulation* avant la lettre, apparition de quelque chose là où il n'y avait rien ou autre chose... » (VI 167-168).

Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty dit aussi :

⁵³ MBN VIII-2, 204.

⁵⁴ Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty donne sur cette articulation trois indications: 1/ la vie perceptive n'est pas antérieure, en quelque sens que ce soit, à la vie parlante, une vie perceptive n'est humaine qu'en tant que vie parlante : « ... il n'y a pas d'expérience sans parole, le pur vécu n'est pas même dans la vie parlante de l'homme... » ; 2/ le sens premier de la parole est dans le « texte d'expérience » (PP 388) que nous livre la perception ; 3/ l'essentiel du geste linguistique est préfiguré dans le geste pré-linguistique.

« Le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas » (VI 230)

2/ Le monde du silence est visible et invisible : le visible, le sensible est ordonné, structuré, agencé par des formes, des membrures, Merleau-Ponty dit aussi : des essences charnelles, que la perception reconnaît aveuglément (comme on reconnaît un visage sans pouvoir le décrire) mais qui, dans la perception, sont ensevelies dans le visible, se confondent avec sa manifestation et en ce sens sont invisibles. L'œuvre de culture en général consiste à exprimer les armatures, les membrures invisibles du visible, en leur donnant une figuration, plastique, musicale, linguistique. Quand Cézanne, ayant « germiné avec le paysage », déclare « je tiens mon motif », il exprime que la membrure invisible du paysage, son logos esthétique s'est assez composée, grâce au travail du regard, pour que la toile en reçoive la trace visible ; le « motif », c'est l'invisible, c'est l'essence charnelle du paysage cézannien.

La création consiste à figurer et élever au visible l'invisible du monde ou de l'Être en lui donnant une chair plus subtile qui nous en offre une compréhension plus aiguë :

« ...quelle est la chair, le corps propre de l'*eidōs*, cette gangue à travers laquelle il apparaît ? Ce milieu ontologique, ce champ dont il présuppose toujours la présence ? Certes, c'est le charnel sensible [...]. Mais c'est le charnel *devenu capable d'abriter*, de cerner, de figurer ses propres invariants, sa propre membrure. et ces systèmes diacritiques, qui forment, au-delà de ceux du sensible, l'opération de ceux du sensible, qui suivent l'impulsion donnée par eux, qui les débordent par l'élan même qu'ils reçoivent d'eux comme volants et comme *Urstiftung*, - ce sont les systèmes diacritiques de la parole. Ne pas les penser à partir du *Je pense*, au contraire penser le *Je pense* à partir d'eux... »

Ce passage de la chair du monde, où l'invisible est enseveli, à la chair subtile de l'Être de culture où l'invisible est abrité et figuré, c'est par excellence le travail du langage. Et c'est pourquoi Merleau-Ponty peut dire :

« Le langage = l'appareil qui engendre pour nous des perceptions de l'invisible – les perceptions du visible sont déjà des perceptions de l'invisible [...] L'esprit, le concept, le spirituel ne sont rien que cette structure remaniée, reconstruite par le langage »⁵⁵.

Et ce travail du langage se prémédite au cœur même de l'Être : L'*eidōs*, dit une note inédite, est « ce creux que l'Être verbal ménage en lui-même. Bien entendu ce creux n'est pas *geschaffen* [créé] par l'exercice de la parole : c'est au contraire l'exercice de la parole qui est rendu possible par la naissance au cœur de l'Être dit objectif, de ces zones de vide, comme dans l'eau qui commence à bouillir ».

3/ L'Être de culture donne une présence plus aiguë à l'invisible du monde, mais il ne le peut qu'en étant lui aussi, comme le monde, un visible doublé d'invisible ; la création, l'expression ne peuvent jamais offrir qu'une autre façon, pour l'invisible de venir hanter le visible et l'œuvre n'est jamais

⁵⁵ MBN VIII-2, 338

qu'une autre façon d'exister dans la chair du monde, qui est l'alpha et l'oméga de toute expression et de toute existence.

4/ Il y a chez Merleau-Ponty deux manières de penser l'essence et l'historicité de l'œuvre de culture.

L'une, d'inspiration hégélienne établit que la culture est un « sens en genèse » tendant vers une intériorisation et une totalisation du passé :

« L'ordre intrinsèque du sens n'est pas éternel ; s'il ne suit pas chaque zigzag de l'histoire empirique, il dessine, il appelle une série de démarches successives. Car il ne se définit pas seulement, comme nous le disions provisoirement, par la parenté de tous ses moments en une seule tâche : précisément parce qu'ils sont tous des moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé, et transmis modifie la situation de l'entreprise et exige que ceux qui viendront après lui soient justement autres que lui. Deux gestes culturels ne peuvent être identiques qu'à condition de s'ignorer l'un l'autre. Il est donc essentiel à l'art de se développer, c'est-à-dire à la fois de changer et, comme dit Hegel, de "retourner en soi-même", donc de se présenter sous forme d'histoire, et le sens du geste expressif sur lequel nous avons fondé l'unité de la peinture est par principe un sens en genèse »⁵⁶.

Cette conception « hégélienne » de l'historicité de la culture implique que la culture trouve son achèvement dans les œuvres de langage et, parmi elles, dans celles qui, comme les sciences et la philosophie sont capables de *conserver* le passé dans son esprit ou son sens.

Cette conservation est ce que Hegel appelle *Erinnerung*⁵⁷ :

« De même que la jeune fille qui offre les fruits de l'arbre est plus que leur nature qui les présentait immédiatement, la nature, déployée dans ses conditions et ses éléments, l'arbre, l'air, la lumière, etc., parce qu'elle synthétise sous une forme supérieure toutes ces conditions dans l'éclat de son œil conscient de soi et dans le geste qui offre les fruits, de même l'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et l'effectivité de ce peuple, car il est la récollection et l'intériorisation <*Erinnerung*> de l'esprit autrefois dispersé et extériorisé encore en elles, il est l'esprit du destin tragique qui recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit » (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1946, t. II, p. 261-262).

⁵⁶ S 87.

⁵⁷ Hegel montre ainsi que notre rapport à l'art grec est fondamentalement différent de celui que pouvait avoir avec elles le Grec qui était leur contemporain. Pour celui-ci, la contemplation des œuvres était à la fois une participation immédiate à la substance éthique de la cité et un culte divin qui comblait sa conscience ; ces œuvres appartenaient à sa vie. En revanche, elles n'appartiennent plus à la nôtre ; nous devons reconstituer les statues à partir de fragments dispersés, recourir à la philologie pour rétablir les textes lacunaires, etc. Il s'agit d'un rapport d'extériorité, étranger à notre vie.

Mais cette mort de l'art grec nous permet aussi d'en penser l'essence, d'en construire le concept, de le comprendre en sa *vérité*. Le Grec *contemplait* l'œuvre dans une relation d'appartenance ; nous, nous la *comprenons* dans la distanciation ; et cette compréhension *distante* est plus élevée que la contemplation *identifiante*.

Il faut que l'art grec soit mort, pour qu'ait lieu la relève de l'œuvre grecque en sa propre essence consciente de soi, dans le concept philosophique (c'est-à-dire dans l'*Esthétique* de Hegel).

Merleau-Ponty prend, il est vrai, une certaine distance vis-à-vis de Hegel : l'histoire n'est pas accumulation totale ou définitive possession de soi, mais « présomption d'une accumulation totale » et « provisoire possession de soi »⁵⁸. Le sens des événements et des œuvres n'est pas achevé, c'est un sens ouvert ou un sens en genèse. L'acte d'expression ne nous fait jamais sortir du temps. Le point de vue d'où se fait la totalisation doit se comprendre lui-même comme temporel⁵⁹. Mais Merleau-Ponty admet, et c'est là la vérité de la conception hégélienne de l'historicité, que dans certaines œuvres de langage, l'acte d'expression est une reprise du passé en sa vérité et offre une prise ferme sur le sens, un acquis pour toujours.

L'autre façon de concevoir l'historicité de la culture est plus proche de Husserl ; elle établit que la culture est moins une totalisation du passé qu'une reprise, une métamorphose, un recommencement perpétuel.

On peut résumer ces deux conceptions de l'historicité de la culture sous la forme d'une alternative ; ou bien l'œil est l'archéologie de l'esprit et l'esprit la téléologie de l'œil qui se sublime en esprit ; la culture est une délivrance du sens : le sens est prisonnier dans la figure sensible et ne trouve sa liberté que dans le concept ; les voix du silence préparent les arts du langage qui annoncent la rationalité scientifique et philosophique.

Ou bien l'œil est le fond permanent et inépuisable de l'esprit ; toute œuvre de culture participe de la « logique allusive » des voix du silence, et le sensible n'est pas la prison du sens, il en est au contraire l'origine permanente.

L'être de culture n'est rien d'autre que la tension permanente entre ces deux polarités.

L'Être exige de nous création pour que nous en ayons expérience : le logos de l'être de culture ou « proféré » (prophorikos) est le chemin obligé pour que nous ayons expérience des êtres et de l'être. Mais le logos proféré n'est vivant qu'à être toujours contesté, toujours relancé par l'Être brut et le logos intérieur (endiathetos), esthétique, qui en est l'armature. Et c'est pourquoi nos œuvres de culture ne pourront jamais se refermer sur elles-mêmes et constituer une totalité achevée, séparée. Elles ne seront jamais que les témoins d'un monde inépuisable.

⁵⁸ S 102.

⁵⁹ PM 154.

