



Intervention prononcée dans le cadre de la formation continue de  
l'Académie de Créteil

**Philopsis éditions numériques**

<http://www.philopsis.fr>

philopsis

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illécite.

© Pascal Dupond - Philopsis 2007

## LA PERCEPTION SELON LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION<sup>1</sup>

### INTRODUCTION

La perception désigne chez Merleau-Ponty un « contact naïf avec le monde » (*Phénoménologie de la perception* I)<sup>2</sup> que la philosophie a la tâche de « réveiller » (*Phénoménologie de la perception* III), en remontant en deçà des constructions et des idéalizations de la science, en deçà même des convictions de l'attitude naturelle, afin de réactiver, de critiquer, de rectifier, de refonder les significations fondamentales qui régissent notre intelligence de l'être et même l'accès à notre propre être.

La perception est donc notre ouverture au monde, notre « insertion » dans un monde, naturel et historique, elle est pour ainsi dire notre initiation à l'être<sup>3</sup>.

Mais qu'elle soit ouverture originelle au monde, initiation à l'être n'implique pas que la perception soit d'emblée transparente à elle-même ; Merleau-Ponty pense au contraire que la perception ne livre pas son essence à une saisie immédiate : « elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures » (*Parcours II* 40) et elle doit être reconquise « par un travail comparable à celui de l'archéologue ».

Ce travail, Merleau-Ponty l'accomplit à l'aide de la phénoménologie, mais aussi à la frontière de la phénoménologie.

Dans un premier moment, coïncidant avec la *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, la travail d'archéologie est conduit, à l'aide de la phénoménologie, sur deux fronts : contre l'idéalisme et l'intellectualisme, qui assimilent la perception à une pensée de voir et à une pure « inspection de l'esprit », contre le naturalisme ou le réalisme, qui la réduisent à un événement objectif survenant dans une nature en soi.

Ce travail sur deux fronts est exigé par la situation qui nous a été transmise par la philosophie moderne.

La philosophie moderne sépare, dans la nature de l'homme, une nature naturante qu'elle appelle raison, esprit, lumière naturelle, pensée constituante, et une nature naturée rassemblant tout ce qui relève de la facticité de l'existence (et dont notre corps fait partie) ; ce faisant, la philosophie moderne a perdu l'unité de l'homme ; et quand elle cherche à la rétablir, c'est en faisant entrer de force l'un des termes dans l'autre. Le naturalisme fait entrer tout l'homme dans la nature naturée ; il naturalise la pensée et l'existence en les réduisant à un événement d'univers que l'on doit pouvoir,

---

<sup>1</sup> Cette étude a été présentée dans une séance de formation continue des professeurs de philosophie de l'Académie de Créteil. J'en ai conservé le style oral.

<sup>2</sup> Abréviations : *Manuscrits* (manuscrits microfilmés déposés à Bibliothèque nationale de France), *Signes* (*Signes*).

<sup>3</sup> Comme le dit une page de la *Phénoménologie de la perception*, « nous ne pouvons pas concevoir de chose qui ne soit perçue ou perceptible » (*Phénoménologie de la perception* 370) et « ses articulations sont celles-là mêmes de notre existence... » (Id.).

comme les autres, étudier objectivement ; mais la pensée, l'existence sont alors privées de liberté, elles ne *se font* pas, elles *sont faites*, elles sont soustraites à leur effectuation, et le phénomène de la vérité est incompréhensible. Inversement l'idéalisme met l'accent sur la nature naturante : il 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 c'est alors la facticité qui devient incompréhensible.

Le projet de Merleau-Ponty est de rendre intelligible l'articulation, dans l'être de l'homme, du naturant et du naturé, de la vérité ou de la raison et de la facticité. Ce projet s'accomplit selon deux directions complémentaires, correspondant aux deux obstacles qu'une phénoménologie de la perception doit surmonter.

Dans une première direction, Merleau-Ponty montre qu'une conception « naturaliste » ou « objectiviste » de la perception est impossible ; comme le dit une page sur laquelle nous allons revenir, il est « impossible de donner un sens cohérent à l'action prétendue du monde sur le corps et du corps sur l'âme » (*La structure du comportement* 233)

Dans une seconde direction, Merleau-Ponty montre que, si nous sommes bien par la perception, « dans la vérité », si la perception est « lumière naturelle », cette lumière naturelle n'est pas dévolue à un esprit surplombant le monde, à un *kosmotheoros*, elle est dévolue à un sujet percevant, un sujet incarné. La perception est donc le lien de la nature naturante et de la nature naturée.

La perception relève d'une nature naturée au sens où le sujet percevant est « incarné dans une nature » (*Phénoménologie de la perception, Le visible et l'invisible* I) ou « jeté dans une nature » (*Phénoménologie de la perception* 398) qui n'apparaît pas seulement hors de lui, mais aussi au centre de la subjectivité ; le sujet percevant est un « sujet naturel » (*Phénoménologie de la perception* 231), un « moi naturel » (*Phénoménologie de la perception* 502), une nature pensante « donnée », remise à elle-même par la naissance, anonyme (*Phénoménologie de la perception* 512, 514) et qui a une « foi originaire » envers le monde, précédant toute réflexion et toute justification, et ce sont autant de manifestations de la passivité du sujet percevant. La perception relève aussi d'une nature naturante au sens où le sujet percevant est aussi esprit, liberté, histoire, productivité, échappement, c'est-à-dire création de sens.

Le projet de la *Phénoménologie de la perception* est de faire comprendre comment le sujet percevant peut être inséparablement pensée naturante et pensée naturée.

Ce qui est commun à ce premier volet de la réflexion, c'est la conviction que la perception relève d'un *cogito*, un *cogito* réinterprété mais conservé.

Dans un second moment, coïncidant avec les études de la première moitié des années 50, Merleau-Ponty infléchit ses analyses de la perception vers le phénomène d'expression (*La Prose du monde* 111 : « Toute percep-

tion [...] est déjà *expression* primordiale ») et doit ainsi trouver sa place dans le cadre d'une phénoménologie de l'expression.

Dans un 3<sup>e</sup> moment, dans des textes de la seconde moitié ou de la fin des années 50, une autre inflexion de la problématique de la perception apparaît, selon deux directions.

D'abord Merleau-Ponty émancipe la perception du *cogito*. En 1945, Merleau-Ponty admet encore que phénomène et *cogito* sont inséparables (*Phénoménologie de la perception* 342 ; « tel est le vrai cogito – il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène ») ; tout phénomène relève de l'intentionnalité ; son souci est donc de faire valoir l'originalité de l'intentionnalité perceptive en la désignant comme communion ou accouplement (*Phénoménologie de la perception* 370). En revanche, à la fin des années 50, la perception n'est plus comprise comme relevant par essence d'un sujet, d'un *cogito* ou d'une intentionnalité, elle est un événement de l'être même, de la chair du monde, que Merleau-Ponty appelle « fission » ou « déhiscence ».

Ensuite Merleau-Ponty observe que ce qu'il cherche à penser depuis la *La structure du comportement* et surtout depuis la *Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire « notre contact naïf avec le monde », et ce qui apparaît en lui, *l'être présent et vivant* (selon la formule de la conférence publiée sous le titre *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*), l'être, en tant qu'il se donne charnellement, *leibhaft*, n'est peut-être pas bien nommé par le terme de perception. Et en effet, ce qui se donne charnellement, c'est « tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience-source », c'est-à-dire des choses perçues dans le sens ordinaire du mot, mais aussi ce qui se présente dans la dimension du passé, de l'imaginaire, du langage, ou de l'histoire (*Le visible et l'invisible* 209-210). Donc le concept de perception est en un sens trop étroit pour ce qu'il s'agit de porter à l'expression. Merleau-Ponty observe également que l'idée de perception est solidaire d'un certain nombre de présupposés discutables : en parlant de perception, on admet la distinction entre une « 'première couche' d'expérience qui concernerait des êtres existants en un point du temps et de l'espace », et le concept ou l'idée (*Le visible et l'invisible* 209). Or ces présupposés sont tous d'une façon ou d'une autre critiquables ; ces considérations engagent à formuler le phénomène originaire de la « donation en chair » en termes d'*expérience* plutôt qu'en termes de *perception*, et on dira alors que « c'est à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime » (*Le visible et l'invisible* 148).

De ce chemin, nous n'aborderons que le 1<sup>er</sup> moment, celui qui correspond à la *La structure du comportement* et à la *Phénoménologie de la perception* (avec cependant, quand cela est nécessaire, quelques incursions dans les étapes ultérieures). Et ce qui justifie que l'on s'arrête sur ce 1<sup>er</sup> moment, c'est que Merleau-Ponty n'a jamais vraiment renoncé, malgré les réserves que je viens de mentionner, à nommer perception le phénomène originel de l'ouverture du monde, même si le concept de perception ne pré-

sente pas exactement le même sens et ne s'inscrit pas dans le même horizon conceptuel dans les différents moments de sa réflexion.

En raison de l'intentionnalité de la conscience, l'analyse de la perception se fait toujours à la fois sous l'angle de l'objet perçu et du sujet percevant (car les deux moments de la perception sont inséparables) ; on peut cependant dire, pour schématiser que la *La structure du comportement* aborde la perception plutôt sous l'angle de son objet, alors que la *Phénoménologie de la perception* l'aborde plutôt sous l'angle de son sujet. Les deux orientations sont complémentaires : la *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 invite à reconnaître 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. Dans les deux cas, Merleau-Ponty engage la lutte sur les deux fronts du naturalisme et de l'intellectualisme.

## A/ LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT

### A/ TOUT OBJET DE CONNAISSANCE EST UNE FORME PERÇUE OU FONDÉ SUR UNE FORME PERÇUE

*La structure du comportement* se propose de montrer qu'aux trois grands domaines des sciences, ordre physique, ordre vital, ordre humain, correspondent trois types de forme ou de structure

1/ qui sont non pas « trois ordres de réalité ou trois sortes d'être », mais « trois plans de signification ou trois formes d'unité » (*La structure du comportement* 217)

2/ qui sont non pas des objets de pensée mais des objets de perception : les trois types de formes que distingue Merleau-Ponty sont inséparables de la perception.

Ce retour aux formes sous-jacentes aux objets de science ne se fait pas seulement au bénéfice d'une archéologie de la connaissance, il se fait aussi au bénéfice de la connaissance : il contribue à donner à la connaissance une intelligence juste du sens d'être de son objet.

Je le montrerai en me référant à la forme physique puis à la forme vivante.

Concernant l'ordre physique, l'un des exemples que prend Merleau-Ponty est celui de la seconde loi de la thermodynamique, ou loi de Carnot-Clausius (*La structure du comportement* 148). Cette loi énonce que dans une enceinte énergétique isolée, toutes les différences de température doivent tendre à s'annuler, de telle sorte que le système devient inerte. Merleau-Ponty commente : l'état d'entropie maxima correspond à la définition

d'une forme physique, qui est « un ensemble de forces en état d'équilibre ou de changement constant ».

Second exemple : la loi de la chute des corps à la surface de la terre (*La structure du comportement* 149)

L'idée de forme paraît bien faire partie des conditions de la théorie physique, même s'il n'appartient pas à ses concepts fondamentaux. Les lois sont l'expression mathématique de la co-variation des grandeurs intervenant dans les formes physiques<sup>4</sup>.

Et Merleau-Ponty précise trois points qui sont importants pour notre réflexion :

1/ La forme physique ne doit pas être comprise de façon réaliste ; elle « n'existe pas à la manière d'une chose [...] elle est l'idée sous laquelle se rassemble et se résume ce qui se passe en plusieurs lieux ». (*La structure du comportement* 155 ; voir aussi *La structure du comportement* 218, début)

2/ Si elle est une idée, c'est une idée perçue, une idée pour la perception, et qui n'est pas séparable de la perception : on ne dira donc pas qu'il y a d'abord des formes physiques *en soi* et puis que, sous la condition de la présence d'un observateur, ces formes *en soi* deviennent des formes perçues ou *pour nous* ; on dira inversement que les formes physiques ne sont qu'une catégorie de formes perçues<sup>5</sup> ; il n'existe pas de forme en soi ; il n'y aurait pas de système solaire sans un homme qui a sur la terre son séjour et qui ouvre les yeux sur l'univers ; le système solaire est une forme pour un existant capable d'être-au-monde par la perception. L'unité du système solaire est celle des objets perçus.

3/ 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 ontologique de toute connaissance (*La structure du comportement* 157 : « la référence à un donné sensible ou historique n'est pas une imperfection provisoire, elle est essentielle à la connaissance physique »).

Ce thème sera amplement repris dans les cours de Collège de France.

En ce qui concerne l'ordre vital, Merleau-Ponty ne cesse de souligner la différence entre l'organisme tel que nous le percevons et l'organisme tel que le connaît la biologie scientifique.

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

Pour la perception, l'organisme est une « unité de signification », une totalité dans laquelle un ordre signifiant se réalise et que Merleau-Ponty appelle « corps phénoménal ».

Si on lit les pages 168-169, depuis « L'unité des systèmes physiques... », on voit que cette totalité signifiante,

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty en conclut que les lois sont moins des archétypes universels et éternels que des constantes de forme, elles sont « les propriétés de certains ensembles relativement stables », ou de « totalités partielles » en dehors desquelles elles n'ont plus de validité.

<sup>5</sup> « Il ne faut pas conclure de là que des formes existent déjà dans un univers physique et servent de fondement ontologique aux structures perceptives » (*La structure du comportement* 156)

- n'est pas, comme le pense le mécanisme, une apparence anthropomorphe, qui devrait s'effacer devant la réalité des processus physico-chimiques ;

- n'est pas non plus, comme le pensait le vitalisme, la manifestation d'une force vitale s'ajoutant, pour les infléchir, aux processus physico-chimiques (*La structure du comportement* 168 : « l'idée de signification permet de conserver sans l'hypothèse d'une force vitale la catégorie de vie »)

Merleau-Ponty lui donne le statut de phénomène : « La connaissance scientifique trouve [dans l'organisme] des relations physico-chimiques et l'en investit peu à peu. Une contre-force 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* » (*La structure du comportement* 172).

Et ce phénomène nous donne « l'organisme vrai ». L'organisme vrai, c'est l'organisme perçu, l'organisme « pour nous », « porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre et non décomposable en elles » (*La structure du comportement* 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 et provisoire de l'organisme en soi : « rien n'autorise à postuler que la dialectique vitale 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* sur un ordre *kath auto* » (*La structure du comportement* 169).

Quelle est au juste la relation entre le sens de l'organisme et l'être de l'organisme ?

Si on lit les pages 164-165, on voit que :

1/ D'un côté, ce qui apparaît comme « sens » dans l'organisme est une idéalité (*La structure du comportement* 165). Quand nous faisons de l'unité signifiante de l'organisme un phénomène, « 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 » (*La structure du comportement* 166). L'idéalité perçue de l'organisme a une valeur de vérité.

2/ Mais d'un autre côté, cette valeur de vérité est aussi une valeur ontologique. Et pour penser cette valeur ontologique, Merleau-Ponty se tourne non plus vers Kant ou Goldstein mais vers Hegel : « Il faut seulement admettre que les actions physico-chimiques dont l'organisme est d'une cer-

taine 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 » (*La structure du comportement* 166).

Bref, s'il y a dans l'organisme des fonctions ou des processus typiques, c'est 1/ parce que le regard du biologiste sait « 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 ou comme les composantes d'une fonction de reproduction... », mais c'est aussi 2/ parce que les processus physico-chimiques s'organisent en tourbillons ; ainsi, 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.

Ce que Merleau-Ponty reproche au naturalisme, c'est d'être incapable de reconnaître qu'il y a du sens dans les êtres naturels.

Ce qu'il reproche à l'intellectualisme, c'est de réduire le sens à une construction de l'esprit.

Ainsi apparaissent les raisons du retour de Merleau-Ponty à la perception. Adopter le point de vue de la perception, c'est reconnaître la part du sujet, ici du sujet percevant, dans l'apparition du sens (c'est reconnaître qu'il n'y a de sens que pour un sujet capable de le recueillir, de le comprendre), et c'est en même temps reconnaître que le sujet qui recueille et comprend le sens, qui permet au sens d'être sens, n'est pas l'auteur du sens, que le sens qu'il achève en le comprenant vient de la nature elle-même.

#### B/ UNE FOIS ÉTABLI QUE LES OBJETS DE SCIENCE SONT FONDÉS SUR DES FORMES PERÇUES, UNE AUTRE QUESTION SE POSE : SELON QUEL ORDRE LES LIER, LES ARTICULER ?

Les lier paraît en effet nécessaire, ne serait-ce que parce que l'homme relève de ces trois types de forme : l'homme, c'est à la fois une « masse de composés chimiques en interaction », une « dialectique du vivant et de son milieu biologique » et une « dialectique du sujet social et de son groupe » (*La structure du comportement* 227), avec tous les comportements proprement humains qui ont lieu dans cette 3<sup>e</sup> dialectique, y compris la perception humaine, la perception du système solaire ou de l'organisme vrai.

Deux réponses sont possibles : on peut les lier de bas en haut (la forme inférieure serait alors le socle de la forme supérieure) ou de haut en bas (la forme supérieure serait alors le socle de la forme inférieure). Merleau-Ponty montre qu'il n'y a pas à choisir et que les deux lectures sont nécessaires.

En un sens, Merleau-Ponty donne la préséance à la 3<sup>e</sup> forme, c'est-à-dire à l'ordre humain ; il dit en effet : « 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 » (*La structure du comportement* 218).

Cette préséance de la 3<sup>e</sup> forme est impliquée dans la conception merleau-pontienne de la forme : une forme, nous l'avons vu, ce n'est jamais une « forme en soi », ce qui, pour Merleau-Ponty, serait contradictoire, c'est une forme pour nous, une forme perçue ; toute forme perçue enveloppe donc le 3<sup>e</sup> ordre, l'ordre humain, comme sa condition ; le 3<sup>e</sup> ordre a le privilège de se révéler à lui-même et de révéler les deux autres en se révélant à lui-même.

On peut voir là une reprise du thème transcendantal : le percevant aurait une primauté sur le perçu comme le constituant sur le constitué, et cela est juste ; mais cela ne doit pas faire oublier que Merleau-Ponty transforme profondément le thème du transcendantal.

Les deux formes « inférieures » ne sont jamais seulement, en position d'objet, devant la 3<sup>e</sup> qui les contemplerait de haut et comme en surplomb : l'ordre physique et l'ordre vital sont présents et agissants dans l'ordre humain : « le comportement supérieur garde dans la profondeur présente de son existence les dialectiques subordonnées ... » (*La structure du comportement* 224), l'ordre humain ne s'en affranchit pas. Il est vrai que l'émergence de la forme supérieure suspend l'autonomie des formes inférieures et leur donne une signification nouvelle (*La structure du comportement* 195), mais cela n'empêche pas que les formes inférieures restent le socle de la forme supérieure ; les formes subordonnées peuvent en certaines situations redevenir prépondérantes : toute altération de la forme physique (l'éclat d'obus qui détruit une partie de l'étendue matérielle du cerveau) ou de la forme vivante (la maladie) altère le fonctionnement de la forme supérieure.

Nous avons un motif important de l'intérêt de Merleau-Ponty pour la perception : elle est tout l'ordre humain, mais un ordre humain qui ne s'est pas détaché de l'ordre vital ni de l'ordre physique : notre perception, tout humaine qu'elle soit, est aussi un phénomène de la vie et un phénomène physique.

Ces raisons font que la première lecture, du supérieur à l'inférieur, ne peut pas suffire : le réalisme a lui aussi sa vérité : on doit aussi reconnaître une primauté de la forme physique sur la forme vivante, et de la forme vivante sur la forme humaine.

Deux notes de travail inédites en témoignent :

Le génie « ne descend pas comme une visitation d'en haut. Il émerge plutôt des bas niveaux » (*Manuscrits X, Le visible et l'invisible*)

« 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, ni philosophie centrifuge » (*Manuscrits, Le visible et l'invisible* II, 2 -174)

### C/ CONSÉQUENCE : MISE HORS JEU DU NATURALISME ET DE L'INTELLECTUALISME.

Lecture des pages 232 et suivantes, à partir de « Toute théorie de la perception cherche à surmonter une contradiction bien connue... »

1/ Antinomie de la perception : la perception est conditionnée par des événements extérieurs qui pourtant ne sont connus et en ce sens n'existent que par elle : en tant qu'elle est conditionnée (par l'extérieur), elle est une partie du monde, en tant qu'elle conditionne l'extérieur en le faisant apparaître, elle est coextensive au monde.

2/ La pensée réfléchie fait disparaître l'antinomie en supprimant le réalisme : il ne peut y avoir de relation causale entre l'extérieur et l'esprit puisqu'il n'y a de relation causale que dans un champ d'expérience construit par l'esprit. Selon l'enseignement kantien repris par Husserl, le perçu ne peut être compris que comme une signification *pour* la conscience, ce qui veut dire que notre expérience de la chose perçue « ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit » (*La structure du comportement* 215) ; « la perception échappe à l'explication naturelle et n'admet qu'une analyse intérieure » (*La structure du comportement* 215). Si l'expérience perceptive est l'expérience d'une passivité, cette expérience ne s'explique pas par une passivité effective

Merleau-Ponty estime que l'intellectualisme est fondé dans son refus du naturalisme : il ne peut y avoir aucune relation causale entre âme et corps puisque « le corps et l'âme sont des significations et n'ont de sens qu'au regard d'une conscience ». La perception n'est pas explicable par le fonctionnement nerveux, c'est au contraire le fonctionnement nerveux qui est explicable par la perception ou par le champ phénoménal que la perception ordonne : « Le fonctionnement nerveux qui distribue aux différents points du champ sensoriel leurs valeurs spatiales ou chromatiques et qui, par exemple, rend impossible la diplopie, n'est pas concevable lui-même sans référence au champ phénoménal et à ses lois d'équilibre ; c'est un processus de forme dont la notion est empruntée, en dernière analyse, au monde perçu » (*La structure du comportement* 207)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Reprenant une analyse de Max Scheler, Merleau-Ponty montre que les appareils du corps expliquent que nous percevions, mais non pas *ce que* nous percevons (*La structure du comportement* 222). L'idée ne sera jamais abandonnée, elle est reprise dans de nombreuses notes de travail de la fin des années 50, ainsi : « Rejeter l'ontologie objectiviste du psychologue : Scheler – l'existence du corps et de ses appareils n'est que révélateur. On n'explique pas perception par eux. – Bien indiquer que ceci

Mais si l'intellectualisme a fait une critique définitive du naturalisme, il n'en conduit pas moins à une conséquence intenable : le phénomène de la passivité y devient incompréhensible ; cela vaut pour Descartes, que Merleau-Ponty mentionne, cela vaut aussi pour Kant : chez Kant, la conscience sensible finit par s'effacer devant la conscience intellectuelle (*La structure du comportement* 216 : la 1<sup>e</sup> édition de la *CRP* fait sa part à la passivité, alors que la seconde tend à absorber la conscience sensible dans la conscience intellectuelle).

Il s'agit donc de retrouver derrière la thèse réaliste le « phénomène authentique » dont il est une interprétation fallacieuse.

3/ La rectification de la thèse réaliste se fait en plusieurs moments

Premier moment, moment fondamental : le prétendu conditionnement corporel de l'esprit n'est rien d'autre qu'une interprétation fautive de « la structure propre de l'expérience perceptive » : la présentation par profils du perçu, le perspectivisme de la perception.

Second moment : « Mais enfin... » ; c'est une objection : le conditionnement corporel de l'esprit paraît bien être quelque chose de plus que le perspectivisme perceptif : c'est tout le fonctionnement cérébral qui soutient ma perception ou mon champ phénoménal.

Merleau-Ponty répond : le fonctionnement de mon cerveau relève lui aussi du champ phénoménal : c'est le champ phénoménal du neurologue observant le fonctionnement de mon cerveau au moment où je perçois.

Ce qui se présente dans mon champ phénoménal (ce que je perçois : le bureau et les objets qui y sont disposés) et ce qui se présente dans le champ phénoménal du neurologue (le fonctionnement de mon cerveau) ne sont que des significations co-variantes ; notre perception est perspectiviste, et cela implique que le « spectacle » qui est pour moi actuel (le bureau) ne soit pour lui que virtuel et que le « spectacle » qui est pour lui actuel (le fonctionnement de mon cerveau) ne soit pour moi que virtuel. Bref le prétendu conditionnement corporel de l'esprit se réduit à une covariance de significations qui, parce qu'elles sont de significations perçues, ne peuvent jamais être simultanément actuelles. Le fonctionnement de mon cerveau est dans le même rapport avec mon champ phénoménal que les trois faces cachées du cube avec ses trois faces visibles ; nous retrouvons dans les deux cas une même structure d'expérience.

En résumé, le fonctionnement de mon cerveau est le « point aveugle » de ma perception, c'est-à-dire le point de vue où elle se fait et qui est nécessairement invisible pour lui-même (ou donné en signification virtuelle).

Troisième moment : Il y a deux façons de penser le perspectivisme de la perception.

---

n'est pas idéalisme : je ne veux pas dire qu'on peut percevoir sans corps. Je veux dire que considération du corps objectif est conséquence sans prémisses » (*Manuscrits Le visible et l'invisible*I, 124). *L'œil et l'esprit* souligne aussi que l'intériorité de la vision « ne précède pas l'arrangement matériel du corps humain, et pas davantage elle n'en résulte » (*Œ* 20).

Pour la psychologie objective, c'est un effet dont la cause est physique. Le cube a une certaine position dans l'espace objectif, mon corps auquel appartient la rétine a aussi une certaine position dans l'espace objectif ; les lois de la propagation de la lumière sont ce qu'elles sont ; de tous ces facteurs résulte que je vois trois faces du cube et que je ne vois pas les objets qui sont derrière moi.

Merleau-Ponty refuse cette lecture ; ce qu'il refuse, ce n'est pas l'idée qu'il y aurait relation spatiale entre le corps voyant, le corps visible et la lumière et que cette relation aurait son rôle à jouer dans l'émergence du spectacle visible ; ce qu'il refuse c'est l'interprétation de cette relation en termes d'explication ; c'est l'idée que des objets ou des événements relevant de l'univers des objets puisse expliquer ce que je perçois.

Et l'argument qui autorise ce refus, c'est celui que nous avons déjà rencontré : les facteurs impliqués dans l'explication objectiviste, ce sont des significations faisant partie du spectacle visible et qui ne peuvent pas, à ce titre, expliquer le spectacle visible : « mes yeux », « ma rétine », « le cube extérieur », « les objets que je ne vois pas », ce sont des significations logiques (ou virtuelles) qui sont reliées à ma perception actuelle par des « motivations » valables (exactement comme pour moi le fonctionnement de mon cerveau est une signification virtuelle reliée à ma perception actuelle par des motivations valables) ; « motivations valables » signifie : ces significations virtuelles *explicitent* le sens de ma perception actuelle (ou de ce qui s'y présente dans l'actualité) tout en lui empruntant *l'indice d'existence réelle*. Le virtuel explicite l'actuel mais ne l'explique pas ; il ne saurait donc être question d'une relation de causalité entre le virtuel et l'actuel<sup>7</sup>.

Ni notre ouverture au monde, ni son perspectivisme ne s'expliquent par des événements intra-mondains : le perspectivisme de la perception a donc un statut transcendantal non empirique.

Quatrième moment : la perception a une tendance naturelle à oublier son perspectivisme : elle va au cube lui-même à travers ses profils, elle les transcende, elle les oublie ; et quand elle s'en souvient, c'est à l'objet, à une opération de l'objet sur mon corps objectif qu'elle attribue la structure de l'expérience perceptive. Tentative nécessairement vouée à l'échec.

Cinquième moment : comprise comme événement transcendantal, la perception réconcilie le naturalisme et l'intellectualisme, elle dépasse leur antinomie. L'intellectualisme a raison contre le naturalisme : nous avons accès à « des objets doués de propriétés stables », à un monde et à un espace objectifs, à un « monde intersubjectif », et de cet accès, le naturalisme est incapable de rendre raison. Mais ce que l'intellectualisme oublie et ce que le naturalisme lui rappelle, c'est que cette ouverture d'un univers de vérités ne

---

<sup>7</sup> C'est le sens de la référence à Husserl qui écrit dans *Ideen I* p. 89 (trad. p. 157 : « Ce concept phénoménologique fondamental de motivation s'est fait jour dès que j'ai réalisé dans les *Recherches logiques* la séparation de la sphère purement phénoménologique (par contraste avec le concept de causalité qui se rapporte à la sphère transcendante de réalité) : il est une généralisation de ce concept de motivation en vertu duquel nous pouvons dire, par exemple, du vouloir dirigé vers une fin qu'il motive le vouloir appliqué aux moyens... »).

se fait pas par une opération constituante désincarnée mais dans la perception, dans une expérience qui est individuelle, perspectiviste, contingente, et qui est soumise à tous les aléas de mon corps. Comprendre la perception, c'est comprendre comment un événement individuel s'ouvre sur une vie universelle : « il y a des choses exactement au sens où je les vois dans mon histoire <à titre d'événement individuel> et hors d'elle <à titre d'objets intersubjectivement valables>, inséparables de cette double relation » (236).

Sixième moment : la perception, ce n'est pas seulement une ouverture perspectiviste à un monde intersubjectif ou à la vérité, c'est aussi parfois une ouverture à un sens qui éclate (parce que le progrès de l'expérience le contredit) ou à un sens relevant d'un monde particulier, l'*idios kosmos* d'Héraclite, d'un monde qui ne peut pas être partagé (comme dans l'hallucination). Ici le perspectivisme n'est plus un chemin vers la vérité, il devient obstacle à la vérité.

Ce qui fait obstacle à l'intersubjectif, au vrai, ce n'est pas un « déterminisme corporel, psychique ou social », mais « l'émergence de dialectiques imparfaites, de structures partielles ».

Pour compléter cette analyse, voir aussi *Le visible et l'invisible* p. 49

Deux points de conclusion

1/ La forme est la vérité du naturalisme et de l'intellectualisme, elle suspend l'opposition d'un sujet tout intérieur à soi et d'une nature tout extérieure à soi

2/ Merleau-Ponty reprend de l'intellectualisme le concept du transcendantal mais il en modifie profondément le sens : alors que le transcendantal kantien est une condition de droit de l'expérience, surplombe donc la conscience empirique du sujet incarné et n'a pas à connaître des accidents de son corps, le transcendantal, tel que Merleau-Ponty le comprend, est impliqué, enveloppé dans la facticité de l'existence ; et ce transcendantal impliqué dans la facticité de l'existence, c'est la perception.

## B/ LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION<sup>8</sup>

La *Phénoménologie de la perception* s'inscrit dans le même projet que la *La structure du comportement* : il s'agit de retrouver la perception sous les sédiments des connaissances ultérieures ; il s'agit plus précisément de neutraliser une tentation qu'un texte de la fin des années 50 présente comme

---

<sup>8</sup> L'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* reprend ce thème et montre pourquoi l'intellectualisme manque le phénomène de la perception : jugeant de ce qui est par ce qui doit être, il réduit le phénomène du monde aux conditions de possibilité de l'expérience et le *cogito* à une « conscience constituante universelle ». Or il s'agit de reprendre le geste de la phénoménologie qui « étudie l'apparition de l'être à la conscience au lieu d'en supposer la possibilité donnée d'avance » (*Phénoménologie de la perception* 74), et de revenir à la perception.

« presque irrésistible », la tentation « de construire la perception à partir du perçu, notre contact avec le monde à partir de ce qu'il nous a appris sur le monde » (*Le visible et l'invisible* 207). Qu'est-ce qui, dans ce que nous avons appris sur le monde, pourrait nous cacher ce contact avec le monde ? Je crois que c'est l'objet ou la catégorie d'objet : notre contact avec le monde nous présente des objets et ce sont les objets émergents dans notre contact avec le monde qui nous dissimulent ce contact avec le monde (soit que la conscience se pense comme produite par les relations de causalité entre les objets, soit qu'elle se pense comme les construisant souverainement sans y être impliquée).

*La structure du comportement* est une première étape de la neutralisation de l'objet : elle retrouve la forme sous l'objet de science, elle retrouve l'objet perçu sous l'objet conçu. Mais l'objet perçu est encore un objet ; il est encore en position d'ob-stance, même si cette ob-stance se brouille en perdant la clarté qu'elle présentait dans l'idéalisme critique.

Il va donc s'agir d'aller d'un pas plus loin dans la neutralisation de l'objet, et cette nouvelle étape va exiger 1/ que l'on s'éloigne des objets de science, que l'on s'enfonce dans l'archéologie de la connaissance, que l'on étudie des figures de la conscience sensible qui passent pour des curiosités psychologiques ; 2/ que le regard phénoménologique se retourne plus décidément vers le sujet percevant en étudiant les opérations impliquées dans l'ouverture du monde en deçà de la construction des objets de science. Revenir à l'apparition de l'être à la conscience, c'est creuser sous l'objet et sous le sujet, sous l'objet retrouver le monde, sous le sujet retrouver le corps phénoménal.

Cette démarche, je voudrais la suivre en lisant quelques pages dans trois chapitres : « Le sentir », « L'espace », « La chose et le monde naturel »

#### « LE SENTIR »

(PAGE 240 ET SUIVANTES)

Sentir et non sensation ou sensibilité : le verbe exprime une opération et, avec elle les deux polarités qu'elle unit : le sentant et le sensible : le sentant – faut-il dire le « sujet de la perception » ? le sensible – faut-il dire l'objet de la perception ? C'est ce que la lecture de ce chapitre va nous apprendre.

« La pensée objective ignore le sujet de la perception... ».

La pensée objective empiriste l'ignore parce qu'elle le présuppose sans le reconnaître ; la pensée objective intellectualiste l'ignore parce qu'elle lui substitue un « penseur universel » qui est censé porter tout le système de l'expérience : monde, corps propre, moi empirique. Comme l'empirisme, elle se donne le « monde tout fait », en le subordonnant seulement à un sujet constructeur qui est censé en rassembler les conditions de possibilité.

Or ce sujet constructeur est incapable de rendre compte de l'expérience perceptive : il en est incapable parce que, sous son regard, tout passe au rang d'objet construit y compris le corps propre et le moi empirique, qui ne sont plus alors que « des éléments dans le système de l'expérience » ; et dès lors l'expérience perceptive, qui nous fait dire : « nous voyons de nos yeux, nous touchons de nos mains », devient incompréhensible (241, milieu).

Le *Je* de la réflexion, ou le *Je* transcendantal, est incapable de rendre compte de l'expérience perceptive parce qu'il relève d'une pensée qui sépare le naturant et le nature, le constituant et le constitué, et finalement, pour résumer, le néant et l'être.

De cette séparation, Descartes a été l'initiateur. L'émergence du *co-gito* est subordonnée au doute méthodique et à la liberté infinie, à la négativité infinie du sujet méditant ; ainsi la philosophie réflexive découvre que l'apparaître (qui dans l'attitude naturelle est dissimulé à lui-même) n'apparaît à lui-même, ne revient à soi qu'à travers une liberté qui est distance et détachement. Et que le sujet pensant se conçoit ensuite comme une *res* n'y change rien : le néant est une fois pour toutes établi en lui comme la dimension de l'apparaître<sup>9</sup>.

La conséquence, c'est que les sens, ne pouvant appartenir au néant de la conscience de soi, passent du côté de l'objet ; et du côté du sujet, il n'y a plus perception mais pensée de percevoir.

Que doit-on retenir de la philosophie réflexive et de sa pensée du néant ?

Merleau-Ponty en retient quelque chose d'essentiel : la perception est le « défaut » de ce « grand diamant »<sup>10</sup> (*Phénoménologie de la perception* 240). L'apparaître est impossible dans l'être plein, tout positif ; il n'a lieu que dans une dimension de néant. Et certains passages ultérieurs de la *Phénoménologie de la perception* le soulignent : « si justement il doit y avoir conscience, si quelque chose doit apparaître à quelqu'un, il est nécessaire que derrière toutes nos pensées se creuse un réduit de non être, un soi » (*Phénoménologie de la perception* 458), qui est « le fond inhumain par où nous ne sommes pas au monde » (*Phénoménologie de la perception* 466)

Mais tout en reconnaissant le vrai, il la refuse : qu'il y ait une vérité du néant, que le néant appartienne à la structure de l'apparaître ne veut pas dire qu'il y aurait à hypostasier le néant ou à l'établir en terme opposé à l'être : le fond inhumain par où nous ne sommes pas au monde n'est pas séparable de notre être au monde.

Et c'est la perception qui le montre.

<sup>9</sup> Cette situation se retrouve dans la philosophie transcendantale, alors même que le mouvement réflexif ne passe plus par un doute méthodique ou une négativité infinie : le sujet transcendantal n'est « rien » (comme contribue à l'établir la critique des paralogismes de la psychologie rationnelle) ; pour être quelque chose, il faut être du côté du constitué et non du côté du constituant.

<sup>10</sup> Valéry, *Le cimetière marin* : « ...mes repentirs, mes doutes, mes contraintes Sont le défaut de ton grand diamant !.. »

Si la perception a un sens, si nous voyons vraiment de nos yeux (et non par une pure inspection de l'esprit), alors il faut admettre qu'il y a, sous le *Je* de la réflexion, « une vie de conscience prépersonnelle », qui échappe à l'alternative du naturant et du nature ou du constituant et du constitué.

La vie percevante est pré-personnelle : cela signifie que le sujet percevant est « personne »<sup>11</sup>, néant, mais néant inséparable de l'être.

Cette vie de conscience pré-personnelle, on va la rencontrer dans le phénomène de la sensation, terme qui désigne une figure de la conscience sensible qui est l'origine permanente de la perception.

La sensation n'est ni une qualité (qui serait en deçà de l'intentionnalité et du sens) ni la conscience d'une qualité (cad la visée d'un sens objectif).

Pour le montrer, Merleau-Ponty fait appel à certaines données de la neuropathologie qui font voir que certaines sensations visuelles ou sonores ont une « valeur motrice » ou une « signification vitale » qui leur est propre (242-243).

Ce phénomène n'est pas formulable en termes objectivistes : la qualité n'agit pas sur la motricité comme une cause physique et elle n'est pas non plus un objet construit par la conscience pure. La couleur ne possède une signification vitale que si elle rencontre en moi le « corps phénoménal », c'est-à-dire en l'espèce « un certain montage général par lequel je suis adapté au monde » (243), montage qui est indivisiblement de perception et de mouvement.

Conséquence (245 milieu) : « le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité » (version intellectualiste) ni « un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle » (version réaliste), mais « une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence et se synchronise avec lui ».

Pour nous faire comprendre cette puissance de synchronisation, Merleau-Ponty propose une analogie qui est à première vue paradoxale : la relation du sentant et du sensible est analogue à la relation entre l'homme qui s'endort et le sommeil qu'il appelle.

Pour dormir, je *mime* la respiration du sommeil ; ma respiration, qui, abandonnée à son libre mouvement, est plutôt de l'ordre de l'involontaire, penche ici plutôt du côté du volontaire : j'appelle le sommeil, je le vise « à

---

<sup>11</sup> Note de travail du 22 octobre 1959 : « Personne – *outis* - La subjectivité, c'est vraiment personne, c'est vraiment le désert. Ce qui est constitutif du sujet, c'est d'être intégralement aux choses, au monde, de n'avoir pas d'intérieur positivement assignable, d'être généralité. La subjectivité, c'est cette brume à l'entrée du monde, que le monde ne dissipe jamais. C'est là la vérité de ce que Sartre dit sur le néant. Mais ce qu'on dit ainsi de la subjectivité comme néant doit aussitôt être traduit : donc il n'y a pas à parler de cela, cela n'est pas, ce néant n'est pas, et la négation de ce néant, la négintuition de ce néant n'est pas un commencement ou une partie de la philosophie, à laquelle on pourrait ensuite ajouter une contrepartie ou un complément de facticité. Le désert de la subjectivité, cette notion est solidaire de celle de l'Etre-objet. Et les deux notions sont rejetées ensemble précisément par la reconnaissance du néant comme *nichtiges Nichts...* » (*Manuscrits, Le visible et l'invisible* II -2, 291. Voir aussi *Le visible et l'invisible* 254-255 : « le soi de la perception comme 'personne' au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage... »).

vide » comme ce qui peut, en venant, combler une certaine attente. Et quand le sommeil vient, quand l'intention vide se remplit, ce qui la remplit n'est pas la venue d'un objet en présence, c'est l'ouverture d'une situation qui est comme l'acte commun du dormeur et du monde : « ma bouche communique avec quelque immense poumon extérieur » (245).

Le sentir est comme une conscience qui mime le sommeil pour y sombrer ; il relève donc de l'intentionnalité, il est visé d'un sens (c'est la vérité de l'intellectualisme), mais cette intentionnalité n'accomplit pas sa visée en se donnant un objet, elle l'accomplit dans un abandon au monde ou à une certaine situation dans le monde (c'est la vérité du réalisme).

La conception classique de l'intentionnalité ne convient ni au sentir ni à l'endormissement parce que les deux phénomènes échappent à la modalité objective du sens : dans le sentir, il n'y a pas de sens qui ferait obstacle à la conscience, *le sens est situation*.

Merleau-Ponty veut séparer sens et objet. L'objet est peut-être une figure du sens, mais ce n'est pas la seule, et ce n'est pas la première, ce n'est pas le sens originaire. Le sens originaire serait à chercher là où le sujet et l'objet ne sont pas encore séparés (sans pour autant coïncider). Le sens originaire est l'agora du moi et du monde.

Ce sens originaire, ce sont les « sens » qui le délivrent, qui le font apparaître.

« De ce point de vue, il devient possible de rendre à la notion de 'sens' une valeur que l'intellectualisme lui refuse... » (246).

Je dis que je vois avec mes yeux et que j'entends avec mes oreilles. Du point de vue de l'intellectualisme, les organes sensoriels sont des « êtres du monde », puisque qu'ils ne font pas partie du sujet de l'aperception, qui n'est « rien du monde » ; et s'ils sont des êtres du monde, il n'y a plus aucun sens à dire que « mes yeux voient », « ma main touche », « mon pied souffre ». Ces formules expriment une confusion, elles mêlent 1/ ce qui se donne véritablement à la conscience, c'est-à-dire une pensée, une « pensée de voir », une pensée de toucher, une pensée de souffrir, une pensée non localisée, non localisable, puisqu'elle est une pensée du sujet *hors de l'être* ; 2/ un *savoir* concernant les processus objectifs accompagnant cette pensée.

Si vraiment mes sens sont du côté de l'être objectif, quand je dis que ma main touche, je n'exprime pas une expérience originale, ayant un sens irréductible, je construis une interprétation qui mêle le point de vue purement intérieur du sujet pensant et le point de vue purement extérieur de l'observateur. Et si je reviens de cette interprétation à l'expérience véritable, la différence s'évanouit « entre penser et percevoir comme entre voir et entendre » (246 fin).

L'intellectualisme est incapable de rendre compte du témoignage que la conscience sensible donne sur elle-même ; il soutient qu'elle est dans l'illusion mais il est incapable de penser comment cette illusion est possible : à partir d'une stricte distinction du *pour soi* et de l'*en soi*, il est impossible de rendre compte d'une expérience perceptive qui récuse cette distinction.

Si on veut rendre compte de la perception, on devra dire qu'elle est « coexistence » ou « communion » (247) ou encore « échange », « accouplement » ou « synchronisation » du sentant et du sensible. La perception a une signification ontologique au sens où elle brouille la frontière entre l'*en soi* et le *pour soi*.

Lire depuis fin de la page 247 (« Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre... ») jusqu'à début de 249 (... un creux, un pli, qui s'est fait et qui peut se défaire »).

« Le sentant et le sensible ne sont pas en face l'un de l'autre et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant ». Cette invasion, c'est la lecture objectiviste de la sensation, qui est fausse ou qui n'est vraie qu'à la limite : une invasion, c'est ce qui se produit au moment où le sensible dépasse un certain seuil et produit une lésion du sentant, mais non sensation.

De l'idée d'invasion, qui est fausse, il y a cependant quelque chose à retenir : c'est en un sens le sensible qui a l'initiative, qui me sollicite (Descartes disait que je suis libre de penser ou de ne pas penser une idéalité mathématique mais que je ne suis pas libre, quand j'éprouve une sensation de chaleur, de ne pas sentir de la chaleur).

Mais cette initiative resterait une « sollicitation vague » ou un « problème confus » et ne deviendrait pas une sensation, si le sentant ne donnait pas une réponse motrice, exploratrice à cette initiative.

La sensation se présente donc comme un échange ou une boucle : « le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais » (248, milieu) : le sensible me sollicite et ne se donne à percevoir qu'au moment où j'accueille, accompagne, module sa sollicitation.

Cette situation d'échange, c'est le peintre qui la dit le mieux, comme Cézanne : « le paysage se pense en moi et je suis sa conscience » ou bien « je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi ».

La réflexion proteste : « Mais le ciel n'est pas esprit et il n'y a aucun sens à dire qu'il existe pour soi ».

Cette protestation ne montre pas que la perception a tort, elle montre que la philosophie réflexive s'est construite contre la perception.

On trouve une analyse consonante dans *L'œil et l'esprit* sur la lecture réflexive de l'image dans le miroir (38-39). La réflexion ne connaît que le sujet pensant et les choses purement choses ; sous le regard de la réflexion, je ne me vois pas dans le miroir, car l'image devient une chose qui ne retient rien de moi. Si l'image dans le miroir a une valeur ontologique, c'est au sens où elle brouille la division de l'en soi et du pour soi.

Pour donner la parole à la perception, une autre philosophie est nécessaire : le sensible n'est pas une chose étalée dans l'espace *partes extra partes* mais un sens faisant situation ; le sentant n'est pas un *kosmothéoros* désengagé du monde, un trou dans l'être, mais un sujet ayant un « poids terrestre », des pouvoirs dont il n'est pas l'auteur et qui sont en lui une nature.

Mais quelle valeur donner à ces analyses, quelle valeur reconnaître à cette autre philosophie ? La fin du chapitre reprend et approfondit les analyses que nous venons de parcourir parce que Merleau-Ponty s'interroge sur leur portée : ne sont-elles pas simplement des curiosités psychologiques ? ne doivent-elles pas, dès le moment où il s'agit de vérité, céder la place aux concepts de l'objectivisme (si ce n'est dans sa version réaliste, du moins dans sa version transcendantale) ? sont-elles de nature à modifier notre concept de la vérité ?

Ces questions sont abordées aux pages 274 et suivantes.

Lire p. 274 et début de 275.

« ... Si l'on veut savoir de quoi l'on parle, il faut choisir... » entre deux positions qui paraissent faire alternative et exclure une troisième solution (mais qui ont en vérité, comme les antinomies kantienne un présupposé commun).

Ou bien le sujet percevant est « je au milieu du monde », il est un corps « objectif » investi par des relations de causalité, tel que la neurologie apprend à le connaître. Mais de ce corps objectif nul chemin ne conduit vers la *conscience* perceptive. Comme le dit Merleau-Ponty, « il n'y a là que des choses à voir et personne qui voit ».

Ou bien le sujet percevant est vraiment une conscience perceptive, c'est-à-dire une conscience, c'est-à-dire un être « pour qui l'objet puisse exister », et cet être, ce sujet, « n'est absolument rien ».

Comme la 1<sup>e</sup> voie paraît être une impasse, la seconde, la voie réflexive, paraît nécessaire.

Or si l'on veut comprendre la perception, il faut renoncer aussi à la voie réflexive, malgré son apparente légitimité : elle falsifie l'irréfléchi au lieu de le recueillir, comme elle le prétend, sans altération.

Lire p. 275 jusqu'au début de 276

La réflexion analyse la perception, la décompose « en qualités et sensations », puis la reconstruit par une synthèse qui n'est que le revers de cette analyse ou décomposition (« je suis obligé de supposer un acte de synthèse qui n'est que la contrepartie de mon analyse »). Elle fait ainsi de la perception un acte, la synthèse consciente d'un divers.

Or cette reconstruction réflexive de la perception falsifie la perception irréfléchie.

Elle la falsifie parce que, s'il y a une synthèse dans la perception, cette synthèse n'est pas une synthèse en acte, un acte du moi transparent à soi, c'est plutôt « un travail déjà fait », une synthèse sédimentée, « une synthèse générale constituée une fois pour toutes » (275, 22-23), et qui est en quelque sorte déposée dans les pouvoirs perceptifs et moteurs du corps, dans une « sagesse du corps » qui « en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse » (276, 1-3).

Reprendre lecture du haut de la page 276 (« mais qu'est-ce que le lié sans la liaison... » jusqu'à milieu de 277.

Retour de l'objection, de deux côtés.

Admettons qu'il y ait des pouvoirs de mon corps qui me sont inconnus et qui s'exercent sans mon consentement et que la synthèse perceptive relève de ces pouvoirs. Il demeure que cette synthèse perceptive conduit à un univers d'objets stables et à une connaissance valide. Ne dois-je pas attribuer à la perception tout ce qui lui est nécessaire pour qu'elle engendre cet univers d'objets stables, c'est-à-dire l'univers de la science ? Ne dois-je pas reconnaître qu'il y a, sous la synthèse perceptive, une synthèse intellectuelle qui construit l'objet stable, qui « donne un sens à la table » et « rend possible mon expérience de l'objectivité » ?

Qu'est-ce qu'une synthèse qui serait faite une fois pour toutes ? une synthèse qui ne s'effectue pas, qui n'est pas sa propre effectuation, n'est-ce pas une contradiction dans les termes ? Et si on cherche à penser une synthèse se faisant, n'est-on pas inéluctablement reconduit aux actes du moi ?

C'est dans le temps que Merleau-Ponty cherche réponse à ces deux difficultés. C'est le temps qui permet de comprendre que l'univers stable des objets s'annonce dans la plus fragile ou la plus évanescence perception ; c'est le temps qui permet aussi de comprendre ce que pourrait être une synthèse qui ne serait pas un acte du moi : si la perception a « une épaisseur historique », si elle reprend une « tradition perceptive », c'est parce qu'elle est foncièrement temporelle (276, 29/30 : « la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité... »).

Et ce caractère temporel, Merleau-Ponty cherche à le saisir en retraçant la genèse d'une perception.

« J'ouvre les yeux... » ; nous sommes pour ainsi dire à la naissance d'une perception ; une perception va surgir ; avant qu'elle ne surgisse, il y a déjà quelque chose : une conscience « gorgée de couleurs et de reflets confus » (275, 33), « qui se distingue à peine de ce qui s'offre à elle », plongée dans la vie du corps et dans la vie du monde.

Puis mon corps se mobilise. Pour qu'il y ait perception, une attaque du monde sur mes sens est nécessaire, mais cette attaque ne suffit pas : là où il y a perception, les objets, selon le mot de Malebranche que Merleau-Ponty aime à citer, ne me touchent qu'avec respect.

Ce passage de l'attaque au respect, c'est l'espace et le temps qui vont le réaliser : le champ perceptif s'organise spatialement en faisant apparaître du proche et du lointain, une figure et un fond : « je fixe la table qui n'est pas encore là, je regarde à distance alors qu'il n'y a pas encore de profondeur... ».

Et cette organisation spatiale est aussi temporelle, l'ouverture de l'espace n'est pas séparable de l'ouverture du temps : le sujet percevant « recul[e] dans l'avenir », il ouvre un avenir au présent de l'événement, il esquive l'attaque du visible, il la renvoie au passé immédiat, il appelle l'objet qui va surgir. Le temps du regard est la réponse du corps percevant à la sollicitation du visible.

Le corps percevant est donc un corps temporalisant, il est ce « lieu de nature » ou le temps devient historique. Là où il y a perception, le temps cesse d'être simplement une succession d'événements qui se poussent l'un

l'autre dans l'être selon une liaison descendante, il devient l'ouverture et comme le rayonnement, autour du présent, d'un double horizon de passé et d'avenir. Et ce passage est comme une inversion du temps de la nature : ce n'est plus le passé qui dispose du présent et du futur, mais le futur qui dispose du présent et du passé.

La perception est donc une « prise de possession » du temps ; le temps n'est plus subi, il « est fait », il devient une puissance du sujet percevant, un premier degré de liberté.

Mais que le temps soit une puissance du sujet percevant ne veut pas dire que le sujet percevant ait puissance sur le temps. La synthèse perceptive qui ouvre le temps est aussi soumise au temps. Le « mouvement de fixation » est toujours à reprendre, l'objet est toujours de nouveau à reconquérir (cela apporte solution au problème posé tout à l'heure : la perception est fragile, vulnérable mais n'en ouvre pas moins sur l'univers des objets)

Il apparaît donc à nouveau nécessaire de dépasser l'opposition entre l'empirisme (qui dirait : la conscience est envahie par ce qu'elle perçoit) et une philosophie de la réflexion ou du sujet (qui dirait : toute synthèse est, par principe transparente à la conscience parce qu'elle est un acte du moi). Il faut dépasser cette opposition et en même temps reconnaître la vérité des opposés.

Vérité de l'intellectualisme : tout objet de la conscience résulte d'une synthèse qui le donne à la conscience.

Illusion de l'intellectualisme et vérité de l'empirisme : cette synthèse n'est pas un acte du moi, elle coïncide avec l'ouverture de l'espace et du temps, un espace et un temps dans lesquels le sujet percevant se gagne et se perd, se perd dans la mesure où il se gagne, se gagne dans la mesure où il se perd : le sujet percevant « s'échappe à mesure qu'il se ressaisit » (276, 1-2).

Conclusion : la perception ne peut pas me donner l'objet comme une possession définitive, et si elle est l'opération d'un sujet, ce sujet ne peut pas être un sujet absolu : « il y a bien ici l'invocation, mais non pas l'expérience d'un naturant éternel » (277).

Quelques questions, pour conclure ce moment :

1/ l'analyse de la naissance d'une perception objectivante à partir d'une perception non objectivante peut-elle vraiment nous aider à comprendre l'idée d'une tradition perceptive qui serait enveloppée dans la puissance percevante du corps phénoménal ?

2/ l'analyse de la temporalité perceptive peut-elle vraiment nous aider à comprendre que les « sens » n'appartiennent ni au pour soi ni à l'en soi ?

Que le corps phénoménal soit temporel, temporalisant, on peut l'admettre, qu'il soit phénoménal par la temporalisation, on peut l'admettre aussi, mais tout phénoménal qu'il soit, il est aussi corps, et il reste à savoir comment il est temporalisant en tant que corps. Traditionnellement (depuis St Augustin), la temporalisation est mise au compte de l'âme ; la question serait de savoir ce qui change vraiment quand elle est mise au compte du corps phénoménal.

Dans le chapitre sur la temporalité, qui est la clé de voûte de toute la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'explique surtout avec Kant, Husserl et Heidegger. Et la perception, le corps phénoménal ne sont plus alors au centre des analyses de Merleau-Ponty.

## LA SPATIALITÉ

Merleau-Ponty établit les points suivants :

1/ Le sujet percevant est spatial au sens où « notre rencontre primordiale avec l'être » est d'emblée « située » et « orientée » (*Phénoménologie de la perception* 291). Il est spatial, cela signifie : il n'est pas *dans* l'espace (comme le penserait le naturalisme) ; cela signifie aussi : il ne *pense* ni ne *décrit* l'espace (comme le penserait l'intellectualisme), il est *à* l'espace, il habite l'espace. Et de même qu'il est impossible de déduire l'être au monde des opérations d'un sujet sans monde, de même il est impossible de supposer que l'espace serait construit par un sujet non spatial : « il est essentiel à l'espace d'être toujours 'déjà constitué' et nous ne le comprendrons jamais en nous retirant dans une perception sans monde » (*Phénoménologie de la perception* 291).

2/ Le sujet percevant est un sujet pour lequel il y a de la profondeur. La profondeur est inséparable du visible : elle est le retrait constitutif de son épaisseur ontologique, la distance qui le dévoile et le dérobe dans une richesse inépuisable.

3/ La spatialité se distribue en deux grandes polarités ou deux modalités de notre fixation dans le monde.

La première polarité, c'est l'espace clair, l'espace du jour qui s'ouvre à la « perception de tous les jours » et à la « pensée objective ». Merleau-Ponty l'appelle aussi l'espace physique (330), l'espace naturel (332 : « l'espace naturel dont parle la psychologie classique... » ; 339 : « je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain »), l'espace unique, vrai, objectif (333, 335).

La seconde polarité, c'est l'espace nocturne, c'est-à-dire l'espace de la nuit (*Phénoménologie de la perception* 328), l'espace du rêve (328-329), l'espace du mythe (330), l'espace de la psychose (332), l'espace de la proximité (337), autant de modalités de l'espace anthropologique.

Qu'est-ce qui les distingue fondamentalement ? L'espace clair, c'est celui dans lequel les choses se présentent en vue frontale, gardent leur distance, me font face et sont ainsi des objets ; l'espace nocturne, c'est au contraire un espace d'enveloppement et de vertigineuse proximité des choses (328 et 337).

Quelle est la relation entre ces deux espaces ? Lequel est premier, lequel est second ?

En un sens, c'est l'espace nocturne qui est le premier : l'espace nocturne est la spatialité originaire de l'existence, la « spatialité générale » où « sont incrustés l'espace clair et les objets observables » (328) ; les expé-

riences expressives ou le sens expressif précèdent les actes de signification de la pensée théorique et thétique (337).

Mais en un autre sens, c'est l'espace diurne qui est le premier (340 : « les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les actes non objectivants [...] sur les actes objectivants » ; 339 : « je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain » ; 339 : « et mon corps... »).

Faut-il dire avec Cassirer que les expériences expressives précèdent les actes de signification ou avec Husserl que les actes non objectivants sont fondés sur les actes objectivants ?

Pour Merleau-Ponty, les deux positions sont compatibles. On doit dire avec Cassirer que la pensée mythique précède, dans l'histoire de l'esprit, la pensée rationnelle et objectivante, donc que la conscience vit dans un espace d'enveloppement avant de vivre dans un espace objectif ; et cependant l'espace objectif est toujours déjà la trame de l'espace d'enveloppement qui le recouvre ; et c'est ce que l'esprit découvre quand il s'éveille du rêve ou du mythe : il découvre avec Husserl que les actes objectivants sont le socle des actes non objectivants mais que les actes objectivants sont toujours d'abord recouverts par les actes non objectivants et en sont pour cette raison même le socle.

La perception ouvre un espace naturel sur lequel se greffe une multiplicité foisonnante d'espaces anthropologiques ; quand le sujet percevant se projette naïvement dans le monde, son espace est un espace anthropologique ; quand le sujet percevant revient à soi et se pense, il se retire de l'espace anthropologique et reconnaît l'espace naturel qui en est le socle.

Mais le sujet percevant qui se pense, est-il encore le sujet percevant ? n'est-il pas devenu sujet pensant, n'est-il pas passé du côté de la pensée de voir ? comment rendre la perception pensante, pensante de soi, sans l'abolir au profit de la pensée de voir ?

Merleau-Ponty croit pouvoir résoudre la difficulté en distinguant la spatialité originaire de l'existence et l'espace naturel.

En creusant sous l'espace naturel, en retrouvant sous l'espace naturel la spatialité originaire de l'existence, Merleau-Ponty pense respecter l'originalité de la perception, en ce qui la distingue précisément d'une pensée de voir.

Mais, inversement, en creusant sous les espaces anthropologiques, en retrouvant l'espace naturel sous la spatialité originaire de l'existence, Merleau-Ponty rappelle que la perception s'inscrit dans une histoire, une téléologie de l'esprit, qu'elle tend à ce titre vers la vérité et vers l'objectivité.

Et ce que Merleau-Ponty découvre peu à peu, c'est que la *Phénoménologie de la perception* est restée timide dans son projet de creuser à la fois sous l'objet et sous le sujet. Elle attribue à l'esprit une histoire qu'il conserve dans sa profondeur présente et qui contribue à constituer le sens de toutes ses opérations, mais cette histoire se laisse finalement oublier quand l'esprit a gagné sa maturité (ou est entré dans le règne de l'objectivité et de

la vérité) et elle ne se rappelle à notre attention que dans les modes défectifs de l'existence, là où le monde se disloque parce que l'existence perd son énergie de transcendance.

Ce paysage se modifie profondément dans les années qui suivent la *Phénoménologie de la perception* :

a/ l'espace existentiel perd les connotations anthropologiques qu'il présentait dans l'ouvrage de 1945 et reçoit une signification ontologique, en devenant l'espace de l'être brut ou sauvage (l'espace topologique)<sup>12</sup> ;

b/ l'espace dit « naturel » apparaît de plus en plus comme ayant une dimension historique et symbolique : l'espace dit naturel, ce n'est peut-être rien d'autre que l'espace euclidien ou l'espace de la physique classique.

Dialoguant avec Malraux dans *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty écrit : « Malraux parle quelquefois comme si les 'données des sens' à travers les siècles n'avaient jamais varié et comme si, tant que la peinture se référait à elles, la perspective classique s'imposait. Il est pourtant sûr que cette perspective est une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu, et non pas son décalque. Elle est une interprétation facultative de la vision spontanée, non que le monde perçu démente ses lois et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune et qu'il n'est pas de l'ordre des lois » (*Signes* 61)<sup>13</sup>.

La « construction légitime », au Quattrocento et après, la géométrisation du champ de vision s'inscrit dans la structure onto-théologique de la métaphysique .

Merleau-Ponty souligne la solidarité de l'espace classique avec l'ontologie de l'*ens infinitum* : « l'espace euclidien est le modèle de l'être perspectif, c'est un espace positif, réseau de droites parallèles entre elles ou perpendiculaires selon les trois dimensions, qui porte tous les emplacements possibles – Profonde convenance de cette idée de l'espace (et de la vitesse, du mouvement, du temps) et de l'ontologie classique de l'*Ens realissimum*, de l'étant infini » (*Le visible et l'invisible* 264).

## LE MONDE

Le monde, dit le début de *Le visible et l'invisible*, « est cela que nous voyons ». Si la philosophie a la vocation d'interroger « ce que nous voyons, alors elle doit tenter d'éclaircir notre « compréhension originaire du monde » (*Phénoménologie de la perception* 377). Exister = être au monde = être dans une compréhension implicite de ce que signifie monde. Cette

<sup>12</sup> L'espace intelligible devient un espace symbolique relevant de l'invention mathématique (*Manuscrits Le visible et l'invisible*, 104 : « passage de l'être brut à l'être exprimé : c'est ce qui arrive quand certaines propriétés du perçu sont fixées conceptuellement et deviennent principe d'intelligibilité, par exemple constitution d'une métrique euclidienne ou riemannienne. L'être brut de l'espace perçu est d'un autre ordre que cet être d'essence ou symbolique »)

<sup>13</sup> Et *L'œil et l'esprit* ajoutera : « Le langage de la peinture n'est pas, lui, 'institué de la nature' : il est à faire et à refaire. La perspective de la Renaissance n'est pas un 'truc' infaillible : ce n'est qu'un cas particulier, une date, un moment dans une information poétique du monde qui continue après elle » (*Œ* 51).

compréhension implicite, le philosophe se propose de la porter au concept, à « l'articuler en thèse ou en énoncé » (*Le visible et l'invisible* 17).

L'analyse va porter sur monde naturel (377) – on peut sous entendre : plutôt que sur le monde historique. Le monde naturel, c'est le monde tel qu'il se donne à la perception ; le monde naturel peut présenter de multiples aspects qui supposent l'activité humaine, qui en sont des produits ; tant que ces aspects s'offrent à la perception, plutôt qu'à l'activité transformatrice, on parlera de monde naturel.

Le premier moment du monde mis en évidence, c'est l'unité, l'identité, l'invariance (378). Parfois les phénomènes sont concordants et se confirment les uns les autres, parfois ils sont discordants et des rectifications sont nécessaires ; mais dans tous les cas, je conserve la conviction inébranlable de l'unité du monde : « je ne doute pas que les choses n'aient été compatibles et compossibles... » (378). Être au monde, c'est avoir la conviction (antérieure à tout jugement explicite) qu'il y a unité du monde, cohérence, compossibilité (c'est une reprise phénoménologique de la convertibilité de l'un et de l'être, de la transcendantalité de l'un ou de l'affinité transcendantale des phénomènes)

Cette unité n'est pas celle d'un géométral sous lequel se rangerait la multiplicité des profils du monde, ce n'est pas non plus un système de relations invariables (la « nature » au sens de Kant, c'est-à-dire l'existence des choses, en tant que soumises aux lois transcendantales de l'objectivité) ; c'est l'unité d'un immense individu (= indivisible) avec lequel je communique, et qui « polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur » (378) ; le monde, l'unité du monde c'est une affirmation qui « se fait en nous » (379) à chaque instant et qui n'est jamais remise en cause malgré les illusions et les multiples corrections auxquelles nous sommes contraints dans le cours de l'expérience.

Cette unité du monde est cependant paradoxale et demande éclaircissement (381) : comment puis-je croire au monde, à une cohérence fondamentale des choses, par delà la discordance factuelle de leur mode d'apparaître ? comment puis-je croire qu'il y a « quelque chose », qu'il y a « être », s'il est vrai qu'il n'y a pas de géométral dans lequel se rangerait et se refermerait par avance la multiplicité des profils ? N'y a-t-il pas contradiction entre l'inachèvement foncier de toute donation et ma conviction qu'il y a être ?

Cette contradiction, il est clair que l'expérience la surmonte, puisque je suis convaincu qu'il y a « quelque chose ». Comment la surmonte-t-elle ? Comment faut-il comprendre l'être pour que la chose se présente en personne à travers ses multiples apparences, pour que les apparences, multiples, inépuisables, aient le pouvoir de nous conduire en plein monde, au milieu des choses ? Merleau-Ponty répond : l'être doit être fondamentalement temporel, le temps doit être la mesure de l'être.

Le temps est la mesure de l'être - entendons : le temps n'est pas une dégradation de l'être, comme si l'être véritable était au-delà du temps, il en est la substance et la vie. Il est vrai que le temps soustrait les choses à l'être,

mais il ne les soustrait à l'être qu'en les portant tout d'abord dans l'être. Le temps est puissance de privation mais il est d'abord puissance de donation. Donation et retrait sont indivisibles (Merleau-Ponty cite Claudel (*Phénoménologie de la perception* 479) écrivant « le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus »). On peut exprimer la même idée en disant : le temps est indivisiblement dispersion et rassemblement, « c'est un flux qui ne s'éparpille pas comme un liquide, qui, au sens actif, s'écoule, et ne peut donc le faire sans savoir qu'il le fait et sans se recueillir par le même acte par lequel il s'écoule » (*Phénoménologie de la perception* 320). Le temps unit ce qu'il sépare et sépare ce qu'il unit.

Le temps sépare ce qu'il unit : l'être se donne dans une multiplicité de profils ou d'apparences, qui sont la « dispersion temporelle » de la chose. Le temps unit ce qu'il sépare : cette multiplicité de profils me donne la chose « pour de bon »<sup>14</sup>.

Retrait et donation sont inséparables : les profils multiples de la chose sont son retrait dans une dispersion temporelle qu'aucune synthèse achevée ne peut surmonter ; mais ils sont aussi sa donation en personne dans une unité qu'aucune dispersion temporelle et même aucune contradiction de l'expérience ne peut abolir : je peux me tromper, prendre pour une pierre ce qui n'est qu'une tache de soleil, prendre pour une surface liquide ce qui n'est, sur la route, qu'une certaine réverbération, cela n'entame pas ma croyance en un tissu solide de l'être ou du monde.

Conclusion de cette analyse :

1/ Le monde qui s'ouvre à la perception présente une structure temporelle : il ne subsiste que par le mouvement qui disjoint le présent (l'ici-maintenant) et l'apprésenté (l'horizon) et les compose à la fois<sup>15</sup>.

2/ Il n'est pas de présence au monde qui ne soit absence, pas d'absence au monde qui ne soit présence ; l'être au monde perceptif est un entrelacs de présence et d'absence (382).

Ce qui se confirme, c'est que l'être au monde perceptif ne peut pas relever du cogito intellectualiste. Celui-ci est censé dominer espace et temps par la pensée. Or si je domine l'espace et le temps par la pensée, si je peux

<sup>14</sup> Aucune contradiction non plus entre la certitude d'aller au monde même, d'être au monde pour de bon et notre engagement dans un champ de présence qui n'est clair et distinct qu'à proximité et se perd dans l'indistinction à mesure que mon attention passe de l'ici au là bas ou du présent au passé et à l'avenir.

<sup>15</sup> Le surgissement d'un nouveau maintenant fait passer celui qu'il remplace au rang de maintenant « tout juste écoulé », qui n'est plus au foyer de mon champ de conscience, mais déjà en horizon ; comme horizon appréésenté du présent actuel, il n'est plus figure, mais déjà fond pour cette figure qu'est le nouveau présent. Ainsi le temps disjoint le présent et l'apprésenté ; mais l'apprésenté est en même temps retenu dans le champ de conscience comme horizon du présent actuel. A nouveau nous voyons que le temps disperse et rassemble (même analyse pour l'espace : les faces du cube qui me sont invisibles sont le fond appréésenté de la figure que forment les faces visibles du cube. Il n'y a de visible que comme figure se détachant d'un fond invisible, qui est la fois « refoulé » et retenu par la figure (être refoulé en fond, c'est là son mode propre de présence à la conscience).

me rendre équivalement présent à tous les moments du temps ou à toutes les régions de l'espace, je suis à la fois partout et nulle part, je survole le monde, et rien n'existe vraiment, ni moi ni les choses. Le non-engagement dans le monde, l'ubiquité me font perdre le monde.

Si en revanche je suis engagé dans un véritable champ de présence, s'il y a pour moi du proche et du lointain, si la distinction du proche s'évanouit par degrés dans la confusion du lointain, alors la fragilité du lointain se communique à l'évidence du proche, « la transcendance des lointains gagne mon présent et introduit un soupçon d'irréalité jusque dans les expériences avec lesquelles je crois coïncider » (382), et je dois renoncer aux évidences absolues ; mais à l'inverse aussi la certitude de mon présent se communique, jusqu'aux lointains du monde, dans l'espace et le temps, qui appartiennent ainsi à un seul monde et à une seule histoire. L'inarticulation du lointain ne le frappe pas d'irréalité.

3/ « La conscience qui passe pour le lieu de la clarté est au contraire le lieu même de l'équivoque » : aucun champ de conscience n'est pure clarté, pure distinction ; toute clarté n'est possible que se détachant d'un fond dans lequel elle se prolonge et se perd.

#### PERCEPTION ET VÉRITÉ :

« TOUTE CONSCIENCE EST À QUELQUE DEGRÉ CONSCIENCE PERCEPTIVE »

LIRE PAGES 452-454

Dans la vie de la conscience, il n'est aucune présence qui ne soit absence, aucune absence qui ne soit présence. Cela vaut pour la perception, cela vaut aussi pour la conscience qui construit des vérités rationnelles. Cette situation exige une réinterprétation de ce que nous appelons vérité, une réinterprétation dont l'esprit peut être résumé ainsi : il n'y a pas d'évidence absolue, la conscience, toute conscience, est indivisiblement dans la vérité et dans la non-vérité ; aucune figure de la conscience n'est à l'abri de la non-vérité, aucune figure de la conscience n'est séparée de la vérité (*Phénoménologie de la perception* 49-51 et 452-454).

« Il y a des vérités comme il y a des perceptions ».

Il y a plusieurs ordres de vérité, des vérités de perception et des vérités rationnelles. Mais ce que la perception nous a appris de la vérité ne concerne pas seulement la vérité perceptive, cela concerne aussi la vérité rationnelle et toute vérité. C'est dans la perception que se décide une fois pour toutes l'essence de la vérité, et cela sous la forme de deux propositions :

1/ Nous sommes dans la vérité

Nos perceptions sont factuellement « trompeuses » : je peux prendre pour une pierre ce qui n'est qu'une tache de soleil. Mais qu'une perception soit factuellement trompeuse n'implique pas que la perception comme telle soit trompeuse ; c'est l'inverse : en découvrant l'illusion, en rectifiant ma

première perception, je ne fais que confirmer la vérité foncière de la perception.

Cette situation doit s'entendre de toute vérité : aucune mise en doute de la vérité ne peut ébranler notre conviction qu'il y a vérité. Ce thème est au demeurant classique et on le trouve déjà chez Descartes : que la philosophie première commence par un doute universel, cela n'exclut pas, cela au contraire implique que, selon la formule de la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, « la vérité [soit] une notion si transcendentale claire qu'il est impossible de l'ignorer ». Et au plus profond du doute universel, avant le *cogito*, le sujet méditant se dit que peut être il n'y a rien au monde de certain, sinon précisément qu'il n'y a rien au monde de certain : l'écroulement de toute certitude serait une contradiction dans les termes et la certitude, comme le phœnix, renaît de ses cendres. Nous sommes dans la vérité ou dans la lumière et toute mise à l'épreuve de la lumière suppose et réaffirme la lumière (voir *Le visible et l'invisible* 49).

2/ Nous sommes dans la non vérité

Quand bien même nos affirmations sont motivées ou fondées, nous ne pouvons pas pour autant « déployer entièrement devant nous [les] raisons de nos affirmations ». Et c'est pourquoi il y a toujours non vérité dans la vérité.

Qu'est-ce qui distingue raison et motif ? Nos motifs deviendraient des raisons si nous étions capables d'en donner une explicitation complète, si nous pouvions les développer jusqu'à l'inconditionné et les rassembler dans une prise unique, si nous pouvions dominer le temps, avoir une possession du temps, en d'autres termes surmonter le temps. Or cela est contradictoire avec l'essence de la conscience qui est fondamentalement temporelle ; la conscience est temporelle, cela veut dire que, comme le temps elle se quitte à mesure qu'elle se ressaisit et se ressaisit à mesure qu'elle se quitte ; elle se ressaisit à mesure qu'elle se quitte, et elle peut donc retenir en chaque perception, en chaque vérité de raison, une histoire sédimentée de perceptions ou de pensées sur laquelle la certitude est fondée ; mais elle se quitte à mesure qu'elle se ressaisit, et cette histoire sédimentée se perd dans les profondeurs du temps et ne peut jamais être comprise, être saisie dans une prise unique. C'est le temps qui nous sépare de l'anhypothétique (à rapprocher de la critique kantienne des antinomies)

Il y a donc des vérités de raison, mais il y a aussi le temps sous la raison, la vérité rationnelle comme la vérité de perception a une structure temporelle, et c'est pourquoi, même si la vérité rationnelle est d'un autre ordre que la vérité perceptive, c'est dans la perception que se décide une fois pour toutes notre rapport à l'être et à la vérité.

Le *cogito* n'y fait pas exception<sup>16</sup> : lui aussi enveloppe une histoire sédimentée, un acquis de certitudes antérieures, une nature de mon esprit,

<sup>16</sup> Un *cogito* qui serait évidence absolue serait de l'ordre de l'acte, non de l'événement (il serait pure effectuation de soi et non donné à lui-même, sa réalité formelle serait incluse dans sa réalité objective, il ne serait plus une pensée pensante inscrite dans la temporalité, il se rassemblerait dans l'unité intemporelle d'un sens ou d'une essence.

une temporalité qui est indivisiblement dispersion et rassemblement<sup>17</sup> ; son évidence peut bien être irrésistible en fait, elle ne l'est pas en droit, elle n'est pas une évidence absolue, elle peut être mise en doute.

On peut donc dire : la certitude est doute : l'histoire sédimentée qui légitime ma pensée actuelle, si je lui fais confiance, la rend vulnérable dès que je m'interroge sur sa validité.

Cette situation exclut le savoir absolu ; il y a certes des certitudes ou des évidences, mais qui ne sont telles qu'à l'intérieur d'un certain champ, d'une histoire de la vérité.

Et c'est pourquoi la doxa est la forme la plus ancienne et la plus rudimentaire du savoir (en tant qu'elle précède l'exercice de la raison critique), mais aussi la forme la plus consciente et la plus mûre du savoir (en tant qu'elle est la conscience qu'aucun savoir ne peut rendre raison de son sol ou se donner la figure circulaire d'une auto-fondation).

La toute première figure de la doxa est l'Urdoxa, la croyance originelle (immanente à la perception) qu'il y a quelque chose, qu'il y a vérité et la pensée thétique, le savoir, avec toutes ses procédures de validation rationnelle ne peut pas remonter en deçà de ce « quelque chose », puisque c'est au contraire ce quelque chose, la croyance au quelque chose, qui rend tout d'abord possible les procédures de la pensée critique.

La perception est donc l'origine permanente de la vérité.

On peut compléter cette analyse en lisant les pages 340 et suivantes : « Si le mythe, le rêve, l'illusion doivent être possibles... ».

Le rapport de la conscience à la vérité s'exprime dans les deux propositions suivantes : 1/ l'illusion est possible dans l'exacte mesure où l'illusion peut s'ignorer comme illusion, ce qui suppose que « la réalité d'un acte de conscience soit au delà de son apparence » (*Phénoménologie de la perception* 341) ; 2/ la conscience ne s'ignore pas elle-même en ses opérations, l'apparence n'est pas séparée de la réalité (car si apparence et réalité sont séparées, « la plus claire apparence peut être trompeuse, et c'est cette fois le phénomène de la vérité qui devient impossible » (*Phénoménologie de la perception* 341)). Merleau-Ponty peut donc dire que « la conscience n'est ni position de soi... », car cela rendrait l'erreur et l'illusion impossibles, «... ni ignorance de soi », car cela rendrait la vérité impossible, elle est « non dissimulée à elle-même ». On peut dire aussi que la conscience est indivisiblement présence à soi et présence au monde, présence à soi à travers l'épaisseur du monde, de telle sorte que cette présence est indivisiblement dans la lumière et l'obscurité.

---

<sup>17</sup> On peut appliquer dans une certaine mesure au *cogito* ce que Merleau-Ponty dit dans un autre passage de l'idée vraie : « je ne saurais pas que je possède une idée vraie si je ne pouvais par la mémoire relier l'évidence présente à celle de l'instant écoulé, et par la confrontation de la parole, l'évidence mienne à celle d'autrui [...] Jamais ...je ne peux coïncider d'un seul coup avec la pure pensée qui constitue une idée même simple, ma pensée claire et distincte se sert de pensées déjà formées par moi et par autrui et se fie à ma mémoire, c'est-à-dire à la nature de mon esprit, ou à la mémoire de la communauté des penseurs, c'est-à-dire à l'esprit objectif » (*Phénoménologie de la perception* 50).

Dire qu'illusion et vérité communiquent et se distinguent, c'est dire qu'il n'y a pas une vérité pure, une illusion pure, mais des degrés de vérité ou de lumière : l'illusion n'est pas séparée de la vérité (dont elle n'est qu'un mode mineur ou déficient) comme la vérité n'est pas séparée de l'illusion.

Qu'est-ce qu'un phénomène qui donne lieu à l'illusion des sens ? c'est, dit Merleau-Ponty, « un champ à structure confuse où les connexions ne sont pas encore nettement articulées » et qui ne se prête pas à une exploration confirmatrice (c'est une figure qui se détache à peine du fond dont elle surgit). Qu'est-ce à l'inverse qu'un phénomène qui s'atteste comme vrai ? C'est un champ bien articulé, et qui se prête à une exploration confirmatrice. Ils se distinguent l'un de l'autre comme le lointain et le proche, l'inarticulé et l'articulé, le confus et le distinct. Ces différences ne sont pas ignorées de la conscience, même quand elles ne lui sont pas présentes sur le mode thématique, nous n'ignorons donc pas la différence entre les phénomènes qui risquent et ceux qui ne risquent pas de donner lieu à illusion. Et en même temps phénomène confus et phénomène distinct communiquent au sens où ils ne sont différents que par le degré : un phénomène confus est déjà articulé (sans quoi il ne serait pas du tout phénomène, figure se détachant d'un fond) ; et un phénomène distinct ne se livre jamais à une prise totale, car l'exploration de tous ses horizons intérieurs et extérieurs serait une tâche infinie, il se dérobe dans ces horizons, il est la présentation d'une certaine absence.

Mais si le phénomène confus et le phénomène distinct communiquent en ce que le premier est déjà articulé et le second encore inarticulé, il demeure que la conscience n'ignore pas leur différence. Comment l'illusion est-elle possible ? comment la conscience peut-elle donner son adhésion sans critique à un phénomène de faible articulation ?

On peut répondre qu'au moment où je perçois, même quand le phénomène est faiblement articulé, « je présume que la concordance éprouvée jusqu'ici se maintiendrait pour une observation plus détaillée ; je fais confiance au monde. Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde" (*Phénoménologie de la perception* 343-344). C'est parce qu'il porte mon ouverture au monde et ma croyance au monde que le phénomène perceptif, même confus, est wahr-nehmung, vérité présomptive, sans doute, mais néanmoins vérité.

L'analyse est reprise au moment où Merleau-Ponty traite de l'hallucination. Pour avoir une compréhension juste de l'hallucination, on doit, pense Merleau-Ponty, écarter deux conceptions communes qui sont en défaut sur le phénomène. Selon la première, l'hallucination résulte d'une causalité corporelle et elle est toute passivité. Selon la seconde, elle résulte d'un jugement, d'un jugement erroné et elle est donc toute activité. Or l'expérience dément cette alternative. Si l'hallucination résultait d'un jugement, la conscience l'effectuerait librement et ne pourrait donc la subir comme un événement échappant à sa spontanéité. Mais si l'hallucination relevait d'une causalité en 3<sup>e</sup> personne, elle échapperait à toute effectuation

par la conscience, elle serait dissimulée à la conscience et, en contradiction avec ce que montre l'expérience, elle serait indiscernable d'une perception. En vérité, l'hallucination, comme la perception, ne relèvent ni de l'agir, ni du pâtir. Elles communiquent dans le mouvement de transcendance « qui nous installe dans le monde avant toute science et toute vérification par une sorte de 'foi' ou d' 'opinion primordiale' » (*Phénoménologie de la perception* 395). Et elles se distinguent intrinsèquement par le degré d'articulation des phénomènes et la qualité de la prise que le corps y exerce sur son monde : dans l'hallucination « le monde se pulvérise ou se disloque [...] parce que le corps propre a cessé d'être un corps connaissant, d'envelopper tous les objets dans une prise unique, et cette dégradation du corps en organisme doit elle-même être rapportée à l'affaissement du temps qui ne se lève plus vers un avenir et retombe sur lui-même ». Ce qui rend l'hallucination possible, c'est qu'avant toute discrimination critique du vrai et du faux, l'existence se projette vers un monde qui « accueille pêle-mêle les objets vrais et les fantasmes individuels et instantanés » (*Phénoménologie de la perception* 395), unis dans un seul vecteur de transcendance ou de croyance au réel.

## CONCLUSION

Sous l'objet, la *Phénoménologie de la perception* retrouve le monde, sous le sujet, elle trouve le corps phénoménal.

La notion de corps phénoménal vient de la *La structure du comportement*. Dans la *La structure du comportement*, le corps phénoménal, c'est la forme vivante en tant qu'elle est perçue, en tant qu'elle est en position d'objet ; c'est, selon la note de *Phénoménologie de la perception* 249 « la conscience vue de l'extérieur ».

Dans la *Phénoménologie de la perception*, le point de vue s'inverse : le corps phénoménal, c'est le corps percevant, c'est le corps qui s'apparaît à lui-même en faisant apparaître le monde ; c'est donc le corps comme « puissance de ce monde » (lire *Phénoménologie de la perception* 402-403) et c'est le corps que le sujet percevant éprouve comme le sien (*Phénoménologie de la perception* 113).

Le corps phénoménal est un creux, un pli dans l'être. Il est à la fois du côté de l'être et du côté du néant, qui sont les deux moments inséparables de l'apparaître.

La question de l'union de l'âme et du corps revient donc à penser les deux versants du corps phénoménal : ce qui, de son apparaître, relève du néant, ce qui, de son apparaître, relève de l'être.

Merleau-Ponty cherche la réponse du côté du temps. C'est ce que montre un passage de la page 492. La solution est-elle satisfaisante ?

Si elle ne l'est pas, c'est toute l'architecture conceptuelle de la perception qui doit être repensée ; c'est ce que fera Merleau-Ponty dans les textes de la fin des années 50.

## MENU DE NAVIGATION

en mode plein écran dans Adobe Reader

Déplacez la palette du sommaire ci-dessous en la saisissant par la barre du haut et redimensionnez-là à l'aide du coin en bas à droite.

**Cette palette vous permet de vous reporter aux têtes de chapitres.  
Ne la fermez pas !**

Le présent menu se trouve en dernière page

**Comment lire ce document ?**

utilisez les raccourcis clavier

**Avancer d'une page :**  
(sauf depuis cette page)

clic ou ↵ (entrée)

**Reculer d'une page :**

ctrl + clic ou  
↑ + ↵ (maj + entrée)

**Sortir et quitter :**  
(en haut à gauche du clavier)

esc (escape)

- ✓ La main ou le pointeur doivent se trouver **dans l'espace de la page**  
- *et non dans le sommaire* - pour que ces raccourcis fonctionnent.

**Vous pouvez également utiliser le petit navigateur en bas à droite du clavier :**



**Cliquez sur les liens ci-dessous pour :**

! ou utilisez les raccourcis clavier :

**Imprimer des pages**

ctrl + p

**Reprendre la lecture**  
à la page que vous venez de quitter

) **Commencer la lecture ...**

Le mode plein écran est un affichage de lecture.

Pour effectuer des recherches dans ce document, utiliser le zoom ou prendre des notes de marge, il est conseillé de passer en affichage standard : appuyez sur la touche **esc** de votre clavier.

Ce menu s'adresse aux personnes non familières de la lecture écran. Les initiés de la navigation clavier pourront se servir de tous les raccourcis habituels.