



**HAL**  
open science

# Lecture de la Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Lecture de la Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty. Master. Lecture de la Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty, France. 2023, pp.72. hal-04072985

**HAL Id: hal-04072985**

**<https://hal.science/hal-04072985v1>**

Submitted on 18 Apr 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Cours sur Merleau-Ponty

Cours de Master Y2MPH61 et Y4MPH61 Histoire de la philosophie

2022-2023 semestre 2

Par Emmanuel Housset

Lecture de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty

## Introduction

### 1 Biographie

Il peut être étonnant de commencer l'étude d'une œuvre par la biographie d'un auteur, surtout en philosophie où l'on tente de s'élever à l'universel sans tenir compte des péripéties de l'existence d'un penseur. Pour reprendre une expression de Claudel, « L'huitre n'explique pas la perle », autrement dit la factualité humaine n'est pas un élément explicatif de l'œuvre philosophique qui doit être étudiée pour elle-même, selon sa parole propre, et non depuis un ailleurs qui permettrait de la surplomber.

Il ne s'agit donc pas de « contextualiser » une œuvre comme on dit maintenant, attitude qui relève d'un relativisme historiciste qui est contraire aux principes de l'explication en philosophie. Si toute pensée est issue d'une histoire, ce n'est jamais l'histoire qui explique une pensée. Les quelques éléments qui vont suivre ont juste pour but de mieux comprendre dans quel présent historique ce texte de la *Phénoménologie de la perception* (désormais PhP) a pu apparaître, même si encore une fois il est bien plus que sa place dans une histoire, car c'est lui qui fait le présent en faisant événement.

Merleau-Ponty (désormais MP) est né en 1908 à Rochefort. Il est élève de l'Ecole Normale Supérieure et contemporain de Sartre. En 1930 il est reçu deuxième à l'agrégation de philosophie et commence une vie d'enseignant en région, puis à Paris, y compris pendant la guerre. Il soutient son doctorat en 1945 avec 2 textes *La structure du comportement* (1942) et la *Phénoménologie de la perception* (1945). Il devient maître de conférences à Lyon, puis à Paris. Il obtient le titre de professeur en 1950 et de 1952 à sa mort en 1961 il est professeur au Collège de France. Donc un parcours d'excellence et vie de professeur qui tranche avec ceux qui ont voulu faire de la philosophie en dehors de l'université.

Dans cette vie de professeur philosophie et sciences humaines se croisent sans jamais se confondre et cela notamment dans ses cours qui sont aujourd'hui bien publiés (deux volumes viennent encore de sortir aux éditions Mimésis). Cela ne suffit pas pour brosser le tableau d'une personnalité qui fut prise dans les conflits intellectuels de son époque. Il faut se représenter que l'après-guerre en France est un moment d'une grande fécondité philosophique, un véritable chaudron dans lequel bien des voies de pensée vont se préparer et Merleau-Ponty y a pleinement sa place, notamment parce que pour lui « Toute philosophie est militante »<sup>1</sup>. Encore une fois, il ne s'agit pas de vouloir établir une mauvaise causalité entre un contexte historique et la naissance d'une œuvre qui priverait justement cette œuvre de la radicale nouveauté qui préside à sa naissance, mais de comprendre ce qui a pu nourrir la pensée de Merleau-Ponty. Tout est ici complexe : l'époque, l'auteur, la thèse même de la PhP.

On peut tout de même dire que par rapport à *La structure du comportement* la *Phénoménologie de la perception* est l'affirmation explicite d'une perspective phénoménologique, même si elle n'était pas totalement absente de l'ouvrage de 1942. Même s'il déploie une relation privilégiée aux sciences humaines, Merleau-Ponty revendique le titre de phénoménologue et toute son œuvre peut se comprendre comme une élucidation de la vision, de ce que signifie « voir », depuis un retour au phénomène, c'est-à-dire aux choses comme elles se donnent et telles qu'elles se donnent avant toutes les constructions de l'esprit, de la grammaire, de la logique, de la langue. De ce point de vue,

---

<sup>1</sup> Je renvoie ici au livre de Claire Dodeman, *La philosophie militante de Merleau-Ponty*, éditions OUSIA, 2022.

Merleau-Ponty est un fidèle lecteur de Husserl, le fondateur de la phénoménologie, on y reviendra souvent, mais aussi de Heidegger. La phénoménologie est avant tout un concept de méthode afin de revenir au phénomène le plus originaire et au phénomène le plus décisif, et c'est pourquoi elle autorise de très nombreuses variations. Chaque phénoménologue tente d'être à la hauteur d'un impératif « le retour aux choses-mêmes », et c'est au nom de cet impératif qu'il peut s'autoriser de nouvelles perspectives comme cette confrontation avec le savoir positif des sciences humaines. Pour Merleau-Ponty la phénoménologie n'est donc pas contingente, mais est le fil conducteur de sa pensée : quels que soient ses nombreux détours par le marxisme, par la politique, par les sciences humaines, par l'art, pour lui il y a une unité radicale de la philosophie qui ne se laisse pas diviser en métaphysique d'un côté et philosophie politique ou philosophie de l'art de l'autre. Tout relève d'une ontologie phénoménologique, c'est-à-dire de l'élucidation de ce que signifie « être donné » à la conscience et donc de « l'intentionnalité ».

Comme tous les penseurs de son époque Merleau-Ponty fut très lié au marxisme<sup>2</sup> et possède une œuvre « politique », même s'il finit par rompre avec le marxisme. Mais il retient en partie du marxisme la dimension fondamentale de l'historicité. L'être n'est pas un être éternel qui entre ensuite dans l'histoire ; il est de part en part historique, en genèse, en devenir. Penser l'historicité de l'être, c'est penser autre chose que le déploiement dans le temps d'un être éternel ; c'est aussi penser la contingence et la situation. La rupture avec le marxisme est aussi une rupture avec Sartre et notamment avec la revue *Les temps modernes*. Mais il n'est pas facile de déterminer ce que serait une phénoménologie du « politique », même si ce n'est jamais absent dès que l'on parle d'habiter le monde.

Les thèmes chrétiens ne sont pas absents de son œuvre et il fut aussi lié à la revue *Esprit* dès 1935. Son premier article en 1935 est « Christianisme et ressentiment ». Merleau-Ponty fait également le compte-rendu du livre de Gabriel Marcel *Être et avoir*. En 1950 il écrit dans *Les temps modernes* un article sur la mort d'Emmanuel Mounier l'un des grands représentants du personnalisme chrétien. Même s'il est plus proche d'un humaniste athée et finit par rompre avec la foi chrétienne, là encore comme bien d'autres, certaines thèses issues de la philosophie du christianisme sont bien présentes dans sa pensée.

Ces quelques éléments pourraient donner le sentiment d'une pensée chaotique qui se développe au gré des changements d'une époque : Merleau-Ponty aurait été naturaliste, puis phénoménologue, puis anthropologue et finalement développer une ontologie fondamentale, comme il aurait été marxiste, chrétien, humaniste athée, etc. Mais il faut prendre une autre perspective pour saisir l'unité de son œuvre qui répond plus au modèle d'une pensée inchoative, toujours en commencement. La philosophie est ce qui ne cesse d'être en commencement parce qu'elle est ce retour à l'aurore des choses.

Les recherches de Merleau-Ponty sur la phénoménologie de Husserl datent de 1933-1934. Il fait la connaissance de Gurwitsch et suit ses cours à la Sorbonne de 1933 à 1940. D'emblée il s'intéresse au rapport possible entre phénoménologie et la physiologie/pathologie de la perception. Il est également un lecteur de Fink, assistant de Husserl qui a aussi sa propre œuvre. Il lit la thèse de Levinas sur Husserl *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl (1930) dans laquelle Heidegger n'est pas absent. Il lit également Jean Héring sur la phénoménologie et la phénoménologie de la religion. Surtout, il lit la traduction réalisée en 1931 par Gabrielle Peiffer et

---

<sup>2</sup> Sur cette époque je recommande aussi la lecture de l'ouvrage commun à Dominique Desanti et Jean-Toussaint Desanti, *La liberté nous aime encore*, Odile Jacob, 2001, p. 56-58, 84, 133. Et sur le rapport de Merleau-Ponty au marxisme à nouveau le livre de Claire Dodeman.

Emmanuel Levinas des *Méditations cartésiennes* de Husserl (1929), traduction qui est donc publiée bien avant l'édition allemande du texte. Cette traduction a une importance considérable dans le développement de la phénoménologie en France. Ce texte est une synthèse de toute la pensée de Husserl dans son explication avec Descartes et avec Kant et c'est cette traduction qui est citée par les ouvrages qui poursuivent le projet d'un idéalisme transcendantal absolu ou qui le critique.

La lecture de la PhP montrera que Merleau-Ponty voit, au moins en 1945, dans la phénoménologie de Husserl une philosophie de la science, ce qui est bien affirmée au début des *Méditations cartésiennes* dans lequel Husserl présente l'idée *a priori* de science. Plus tard Merleau-Ponty sera aussi attentif à d'autres dimensions de la phénoménologie de Husserl, notamment avec les analyses sur la passivité. L'idée de science comme science est l'objet propre de la philosophie que Husserl expose depuis Descartes. La philosophie ne peut pas partir des sciences telles qu'elles existent parce qu'elles n'ont pas élucidé leur fondement rationnel. Si Husserl cite Descartes dans les § 1 et 2 des *Méditations cartésiennes*, c'est pour réaffirmer que la philosophie est une science et qu'elle doit donc remonter à un fondement absolu, ce qui doit permettre de surmonter la crise des sciences. Ce qui est étonnant c'est que l'Idée-fin de science est ce qui permet à Husserl de mettre entre parenthèses les sciences positives afin de remonter à la subjectivité absolue source de tout sens, alors que Merleau-Ponty voit en Husserl la possibilité d'une rencontre entre la phénoménologie et la psychologie qui demeure une science de la nature, une science de l'humain en tant que réalité particulière dans le monde. Tout cela pour dire qu'il ne reprend pas l'interdit anthropologique de Husserl que l'on va exposer plus tard et qu'il est surtout intéressé par la possibilité du parallélisme entre psychologie et phénoménologie, ce qui fut bien une question de Husserl également, mais pas dans les *Méditations cartésiennes*, qui est pourtant souvent le texte privilégié par Merleau-Ponty. Chacun a « son » Husserl en fonction des questions qu'il se pose.

La phénoménologie et la théorie de la Gestalt sont parfois instrumentalisées par Merleau-Ponty afin de lutter contre une conception de la conscience qui ne verrait en elle qu'un simple rassemblement d'événements psychiques. Sur ce point la figure de Fink est décisive<sup>3</sup>. La phénoménologie est comprise comme étant à la fois une ontologie et une gnoséologie, ce qui est assez proche de la pensée de Fink. Comme on ne cessera de le voir, la PhP ne cesse de renvoyer dos à dos et l'empirisme et l'idéalisme abstrait en cherchant à ouvrir une nouvelle voie qui échappe à ces deux écueils. Dans ce projet Merleau-Ponty refuse de ne voir dans la phénoménologie qu'une doctrine de l'objet, qu'une analyse de la constitution des objets, qu'une étude de « l'objectivité », ce qui est pourtant la tâche que se proposent les *Méditations cartésiennes*. Il y a donc bien une prise de distance effective même si elle n'est pas toujours dite vraiment de Merleau-Ponty par rapport à Husserl en ne voulant pas faire de la question de l'objectivité (ou objectité) la question centrale de la phénoménologie héritée de Kant.

En 1939 Merleau-Ponty se rend aux Archives Husserl qui viennent d'être constituées à Leuven en Belgique et découvre les inédits de Husserl et surtout *L'origine de la géométrie*<sup>4</sup>. Il trouve dans ce texte une autre voie de la phénoménologie que celle de l'égologie transcendantale et que celle de la philosophie de l'évidence. Tout en lui laissant la responsabilité de cette lecture de ce texte de Husserl, il est certain qu'il pense trouver dans ce texte une réflexion sur l'histoire (instauration, sédimentation et réactivation du sens), mais également une analyse de l'épaisseur de l'historicité. Que le sens soit historique signifie qu'il ne peut jamais être porté totalement à la clarté de l'évidence, parce qu'il est toujours en genèse. Il y a sans doute là également une influence des analyses de

<sup>3</sup> Cf. Mariana Larison, *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Mimésis, 2016.

<sup>4</sup> Cf la traduction et le commentaire de ce texte par Jacques Derrida, PUF.

Heidegger. Comme a pu le dire Levinas à propos de lui-même : beaucoup sont venus à Fribourg dans les années trente pour rencontrer Husserl et ont découvert Heidegger. La présence de Heidegger dans l'œuvre de Levinas est indiscutable mais fort complexe ; Heidegger est présent dans l'avant-propos de la PhP et bien évidemment dans *Le visible et l'invisible* et ses fameuses notes. Néanmoins Merleau-Ponty n'est pas heideggérien et il est possible de penser que sa connaissance de Heidegger était assez partielle, parfois indirecte, et reposait sur une certaine incompréhension, notamment quand il voit dans la philosophie de Heidegger une anthropologie. Au moins voit-il dans l'œuvre de Heidegger la tâche de penser l'être comme vie, comme être-au-monde, comme genèse, comme forme en formation. De Husserl à Heidegger, c'est bien la question de la vie qui intéresse Merleau-Ponty, d'une vie qui est à la fois un acte noétique et une habitation.

Dans *Signes* (p. 224-225) Merleau-Ponty (désormais MP) dira que selon Husserl il y a au moins deux voies dans la phénoménologie : une qui remonte vers l'*ego* constituant, la vision des essences, et l'autre qui va vers la nature, vers l'être sauvage. C'est bien évidemment cette seconde voie que MP privilégie. Il est très attentif à l'expérience première, sauvage, à un être pris dans le monde, à ce qui est nommé la facticité, et cela dès la PhP. MP n'est pas seul dans ce positionnement par rapport à la phénoménologie de Husserl et la phénoménologie française se partage selon ces deux voies, celle qui reste une philosophie du sujet, celle qui en sort.

Il faut se rendre compte que la phénoménologie dès sa naissance fut très critiquée par tous les réalismes qu'elle remet en cause et que donc cette critique en subjectivisme dominante aujourd'hui n'est vraiment pas nouvelle. A l'époque c'était surtout depuis le marxisme et le structuralisme qu'elle était critiquée car considérée comme un simple idéalisme subjectif qui revient au « vécu » et n'est donc pas très sérieux par rapport aux sciences des « faits ». Le climat était loin d'être serein et pour en donner une idée il est possible d'évoquer *Tristes tropiques* (1955) de Lévi-Strauss qui a propos de MP parle d'une « métaphysique de midinette » parce qu'elle reconduit le réel au vécu et ne déploie pas vraiment une science. C'est encore à de tels ricanements que s'expose encore la phénoménologie aujourd'hui même si cela repose sur une totale incompréhension de son projet. Il ne s'agit pas d'entrer dans la polémique qui n'a vraiment aucun intérêt, mais de se demander pourquoi cela vise MP qui est pourtant parmi les phénoménologues celui qui a eu le plus le souci d'une confrontation avec les sciences humaines.

On a beaucoup reproché à MP sa « philosophie de l'ambiguïté », selon un titre d'un ouvrage d'Alphonse de Waelhens en 1951. On lui a également reproché son apolitisme. Tout cela pour dire qu'il était insituable dans le monde philosophique de son époque ; on ne parvenait pas à lui attribuer une place bien précise. Pour les tenants des sciences humaines il en restait à une construction métaphysique. Pour les philosophes de l'esprit il s'égarait dans la psychologie, l'ethnologie, etc. Cette critique continue et Vincent Descombes en 1979 dans *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, souligne le côté bateleur de la perception de MP (p. 79) ! Tout cela pour dire que le projet de MP a suscité beaucoup d'incompréhension et de mépris de la part de ceux qui prétendaient pouvoir surplomber le sens de l'histoire de la philosophie parce qu'ils s'en considéraient comme les propriétaires. Rien de tel chez MP qui ne lit les autres que pour penser avec eux.

L'étude de l'œuvre de Merleau-Ponty depuis le travail de Claude Lefort *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard 1978, les livres de R. Barbaras, E. de Saint-Aubert et E. Bimbenet, est vraiment aujourd'hui foisonnante et pas seulement en France. Depuis quelques années il y a un véritable renouveau de l'étude de MP avec un important travail de publication des cours et des inédits qui permettent d'avoir une vue d'ensemble de l'œuvre et de sa genèse. On voit

maintenant beaucoup mieux les tournants dans la réflexion philosophique, mais également la continuité d'un questionnement. On a à la fois une vue diachronique et synchronique. Bien sûr on peut avoir tendance à lire une œuvre depuis la fin, c'est-à-dire l'ouvrage posthume qu'est *Le visible et l'invisible*, mais ce n'est pas nécessairement l'aboutissement de l'œuvre qui peut posséder aussi en elle des voies qui ne se laissent pas unifier. Nous n'allons pas lire la PhP depuis *Le visible et l'invisible*, même si on indiquera de temps en temps ce qui fait signe vers ce texte final. Il est certain que tout le monde ne s'intéresse pas à la même chose dans l'œuvre de MP : la philosophie de la perception, la philosophie du corps, la pensée de la passivité, celle de la parole, la philosophie politique, celle de l'intersubjectivité. Il y a également tout un courant de l'esthétique contemporaine qui puise dans la pensée de MP : Jacques Garelli, Henri Maldiney, Eliane Escoubas, etc. On comprend mieux aujourd'hui ce qui fait l'unité entre la réflexion sur la perception, celle sur la peinture et celle sur autrui et en quoi la nouvelle ontologie ne surgit pas brutalement en 1956.

Il y a également dans la PhP une explication avec Freud, avec la psychiatrie phénoménologique de Binswanger (la *Daseinanalyse*), mais également avec Bergson dont il va critiquer l'intuitionnisme. Il y a une très grande présence de la philosophie de française de la réflexion : Brunschvicg, Maine de Biran et en effet Bergson, même si encore une fois les sources n'expliquent pas l'œuvre. Mais cela permet de comprendre ce qui se joue dans le souci d'éviter à la fois l'empirisme et l'idéalisme.

Bien évidemment il y a une présence de la philosophie de l'existence ainsi que de l'existentialisme dans la PhP avec une pensée de l'engagement dans le monde. L'homme n'est ni un objet dans le monde, ni un pur esprit au-dessus du monde, mais il pense depuis son être pris par le monde, depuis sa situation. C'est pourquoi la PhP déploie aussi une pensée de l'action et le chapitre final sur la liberté donne le fil conducteur de l'ouvrage : la liberté n'est pas absolue, mais elle se construit depuis les situations dans le monde. Toute liberté suppose la reconnaissance d'une implication préalable. C'est cela qui peut conduire à modifier les rapports classiques du sujet et de l'objet. Le retour aux choses mêmes va se comprendre comme une découverte du corps qui ne relève justement plus de la distinction sujet/objet, de l'engagement dans le monde et de l'action. Dans cette action il est impossible de faire parfaitement la part de la situation et la part de la liberté. Il y a une obscurité irréductible de l'existence humaine, une ambiguïté constitutive de l'action. Il s'agit d'envisager une réponse non kantienne à l'aporie de la nécessité et de la liberté. De même qu'on ne peut accéder pleinement à l'être qui possède une signification verbale, on ne peut arriver à une pleine transparence à soi.

## 2 Sartre et Merleau-Ponty

Le rapport à Sartre est essentiel pour comprendre la PhP, même si ce texte se situe avant la rupture avec Sartre. *L'Être et le néant* est de 1943 et la PhP est une réponse à ce texte avec des thèmes identiques : le corps, autrui, la temporalité, la liberté. Il y a un dialogue permanent avec Sartre jusqu'au dernier texte *Le visible et l'invisible*. Entre les deux philosophes il y a le même souci de rompre avec une métaphysique qui oppose esprit et chose et de ne pas prendre le modèle de la chose pour penser le sujet ou plus précisément l'existant. Pour Sartre il s'agit de purifier la subjectivité afin de ne pas la chosifier ; une subjectivité qui est alors un « rien », un « vide ». Ce néant n'est pas une absence, mais bien une possibilité de tout recevoir. Dans cette perspective le vide de la subjectivité appelle le plein du monde. Ainsi concevoir la subjectivité comme un vide, c'est chercher à ne plus la comprendre comme un élément du monde, mais comme un « être au monde ». Ce vide de la subjectivité est alors l'origine de la manifestation du monde, ce qui lui donne d'avoir lieu. MP a le même projet que Sartre de surmonter une certaine philosophie idéaliste qui oppose le pour soi et l'en soi afin d'envisager un rapport dialectique dans lequel chacun est ouvert

à son autre. Pour Sartre le monde est irréductible aux représentations de la conscience ; il est toujours plus et autre. La chose repose en elle-même, elle est « en soi » et pas seulement « pour soi ». Qu'est-ce qui sépare alors Sartre et MP ?

Sartre radicalise l'opposition de la conscience et du monde, sans revenir à une position réaliste. Tout est hors du sujet, y compris le moi empirique. Le sujet est lui la possibilité de prendre conscience de toute chose, c'est un « néant ». Il dépasse ainsi l'opposition de l'en soi et du pour soi, puisque la conscience comme néant est une ouverture au monde ; elle est l'intentionnalité elle-même. Il s'agit pour Sartre de respecter l'interdit husserlien : on n'explique pas un étant par un autre étant. La conscience est conscience du monde et il n'y a pas de monde sans conscience. Par rapport à cela MP va trouver que Sartre effectue trop une juxtaposition de l'être et du néant, et c'est pourquoi il va surtout insister, lui, sur l'engagement du sujet dans le monde, sans revenir à une position réaliste qui consiste à expliquer le sujet par le monde. De la question de la perception à celle de l'expérience d'autrui MP va expliquer que le sujet est une origine et que pourtant il y a toujours une relation pré-originale au monde. Ainsi Sartre et MP souhaitent tous les deux surmonter la philosophie réflexive, mais ils ne le font pas exactement de la même manière. Pour MP la dialectique sartrienne ne surmonte pas assez la dualité, elle ne remonte pas assez à une relation plus originale à la distinction du sujet et de l'objet. Il reste à savoir si c'est possible de le faire. Avec le sentir et le corps MP va revenir à une expérience première à laquelle Sartre n'accédait pas. La philosophie de Sartre, selon MP, demeurerait une philosophie de la transparence animée par l'idéal d'une vision pure. C'est pourquoi dès la PhP MP développe une pensée de l'opacité irréductible de l'expérience. Une « réduction » totale laissant voir l'essence est impossible et l'idée d'une chose pleinement observable est une abstraction. Pour défendre une telle perspective dans la PhP MP va donc lier la philosophie de la perception et la philosophie du corps afin de décrire l'absence dans la présence. On peut penser à l'entrelacement du motif et de la décision dans le chapitre sur l'espace (p. 308). Il y aurait tout un travail à réaliser pour montrer que les concepts de situation et d'engagement ne sont pas identiques chez Sartre et MP.

Sartre et MP ont donc deux conceptions très différentes de l'intentionnalité. Le terme d'intentionnalité n'est pas dans *La structure du comportement*, mais c'est un terme décisif de la PhP. Voir notamment le chapitre sur la spatialité du corps propre. MP développe l'idée d'une intentionnalité motrice, c'est-à-dire corporelle, et c'est d'une grande nouveauté. Il y aurait une intention de mouvement qui serait propre au corps, ce qui suppose de penser le corps comme une vie originale et non comme une chose dans le monde. Il y aurait une vie qui précède la conscience réflexive. Puisqu'il s'agit de réapprendre à voir le monde, MP va développer l'idée que c'est le corps qui voit en premier. Tout l'avant-propos de PhP va décrire un tel sujet « voué » au monde. Dans toute cette considération sur la vie du corps il s'agit d'écarter l'idée d'une présence pure de la conscience à elle-même afin de montrer que l'on se voit toujours aussi à travers le monde et à travers autrui. Ce sont des conditions nécessaires de la conscience de soi. Tel est le but de ce texte : mettre en évidence l'engagement de la conscience dans l'existence et c'est pourquoi il y a un lien très fort entre l'avant-propos et le dernier chapitre sur la liberté. MP veut dégager dans l'expérience un irréfléchi qui est bien autre chose que ce qui n'a pas encore été un objet de réflexion. Dès lors il ne s'agit plus de le résorber mais d'en comprendre la nécessité et de vivre avec en lui donnant sens. Le monde est ainsi le sol de tout acte de conscience. Le concept de monde est ici décisif : le monde n'est plus la totalité des étants ou l'idée de leur totalisation, mais il est une dimension de l'existence, de l'être exposé, hors de soi (p. 420). Dans cette phénoménologie de la raison il s'agit de retrouver un « logos plus fondamental que celui de la pensée objective » (p. 424). On assiste donc bien à un renversement de la perspective classique effectué par la phénoménologie, puisqu'il ne s'agit plus de se demander si nous percevons le monde, mais de prendre conscience que le



monde est ce que nous percevons. Ainsi le monde objectif constitué par les différentes sciences de la nature comme par les sciences humaines se construit sur la base du monde perçu, en est toujours une modification, une dérivation. Le « sens » des choses n'est pas ce qui serait issu de la réflexion de l'*ego*, ni ce qui serait trouvé dans les choses, mais ce qui surgit de la rencontre de l'existant avec le monde, et c'est pourquoi il y a toujours un entrelacs de sens et de non-sens dans l'expérience.

### 3 Phénoménologie et anthropologie, la question de la confrontation avec les sciences humaines.

La confrontation d'une réflexion phénoménologique avec les sciences humaines ne va pas de soi dans la mesure où la phénoménologie met entre parenthèses toutes les sciences afin de pouvoir mener une analyse métaphysique radicale. D'une certaine manière c'est même toute la philosophie qui de Kant à Heidegger a voulu se définir contre sa compréhension comme une simple anthropologie, c'est-à-dire comme une simple science particulière dont l'objet particulier serait l'homme. Cela peut sembler un paradoxe puisque depuis Kant (même si on pourrait dans une généalogie remonter à Rousseau et même avant lui à Malebranche) la question principale de la philosophie est bien Qu'est-ce que l'homme ? La philosophie est une interrogation sur ce qui fait l'humanité de l'homme, mais pour les philosophes toutes les sciences qui parlent de l'homme étudient un aspect déterminé de l'homme (son insertion sociale ou historique, etc.), mais ne s'interrogent jamais sur l'essence de l'homme et ne voient même pas la nécessité de poser cette question. Ce n'est que pour le philosophe qu'il s'agit d'une question première et nécessaire à laquelle il est impossible de répondre depuis une simple observation empirique des hommes tels qu'ils existent.

La position de Husserl. Dans la conférence de 1931 intitulée *Phénoménologie et anthropologie*, Husserl explique notamment la nécessité de la question par une « affinité intime <sup>5</sup> » entre anthropologie et phénoménologie transcendantale liée à un parallélisme. Cependant, cette affinité est également une séparation radicale dont le philosophe doit avoir conscience pour être vraiment philosophe. A ce titre, le véritable adversaire de la philosophie consciente de son Idée n'est pas l'anthropologie, comme discipline séparée relevant des sciences positives de l'étant, mais bien l'anthropologisme, dans la mesure où celui-ci est un ennemi intérieur qu'elle ne doit jamais cesser de combattre pour être elle-même. Husserl décrit donc avant tout le combat de la philosophie contre elle-même en comprenant que « la connaissance simplement empirique, inductive-classificatrice-descriptive, n'est pas encore science au sens prégnant <sup>6</sup> ». L'anthropologisme tient donc au fait d'avoir manqué la réduction phénoménologique, qui seule reconduit au monde lui-même, par-delà les constructions, les images du monde. Pour Husserl, c'est la réduction qui donne sa tâche à la phénoménologie, celle d'une « étude systématique de la subjectivité transcendantale pour savoir comment elle confère sens et validité au monde objectif en soi <sup>7</sup> ». Sans elle il est impossible de questionner le monde en tant que monde, or c'est justement cette question en direction du monde qui par principe fait défaut à l'anthropologie qui présuppose le monde <sup>8</sup>. En outre, le reproche constant adressé par Husserl à Kant est celui d'anthropologisme, c'est-à-dire d'une compréhension encore inauthentique de l'*a priori*. Kant représenterait une psychologisation de l'*a priori* et une naturalisation du sujet transcendantal, et ce relativisme anthropologique de l'*a*

<sup>5</sup> *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 73.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>8</sup> *Ibid.*, P ; 72 : « Il est aussitôt clair que toute doctrine de l'homme, empirique ou apriorique, présuppose le monde existant ou susceptible d'exister ».

*priori* serait lié au refus de l'intuition eidétique<sup>9</sup>. Autrement dit, l'intention de Husserl est d'effectuer la critique de tout anthropologisme qui prétend fonder les lois catégoriales sur la nature de l'esprit humain. Ainsi, « une décision de principe entre anthropologie et transcendantalisme doit donc être possible qui surmonte toutes les figures historiques de la philosophie et de l'anthropologie<sup>10</sup> ». L'anthropologisme est ainsi ce contresens qui conduit à attribuer à une réalité mondaine une fonction transcendante et toute l'intention de Husserl est bien de dépsychologiser le « je pur »<sup>11</sup>. L'histoire de la phénoménologie peut être lue comme celle de son détachement vis-à-vis de l'anthropologie, même philosophique, et cette rupture est peut-être contre toute apparence ce qui peut à nouveau ouvrir un dialogue entre phénoménologie et anthropologie.

La position de Heidegger. La primauté du *Dasein* est bien ce qui distingue l'analytique existentielle de toute anthropologie, dans la mesure où il ne s'agit pas d'étudier un étant particulier qu'est l'homme, mais d'analyser le questionner, qui n'est pas une possibilité parmi d'autres du *Dasein*, mais qui se donne comme une détermination d'être du *Dasein*. En effet, le *Dasein* n'est en rien un étant dont la primauté par rapport aux autres étants tiendrait à la capacité de réflexion. Autrement dit, il s'agit d'éviter ce faux départ anthropologique réduisant le *Dasein* à un sujet qui se connaissant lui-même aurait la capacité de connaître les autres choses, puisque, bien au contraire, c'est en comprenant l'être que le *Dasein* se comprend.

Dans le § 10 d'*Être et temps*, « Délimitation de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie », Heidegger montre comment la métaphysique du *Dasein* à l'intention de mettre fin à ce qu'il reste d'anthropologie dans la philosophie, y compris dans le personnalisme qui tout en comprenant la personne comme acte laisse indéterminé le mode d'être de la personne. Pour cela Heidegger s'en prend à l'anthropologie antico-chrétienne qui bloque tout accès à l'être du *Dasein*. Néanmoins, que ce soit l'anthropologie traditionnelle ou l'anthropologie moderne, ce qui la caractérise c'est son indécision<sup>12</sup>. L'analytique existentielle est donc le préalable à toute anthropologie et peut seule donner le sens de l'anthropologie, qui en elle-même ne peut pas élucider le sens d'être de l'homme qui se trouve dans l'ouvert (*Offenheit*).

La position de Merleau-Ponty. Le moins que l'on puisse dire c'est que la position de MP sur cette question dans la PhP n'est pas simple à déterminer. Il retient bien de Husserl que la phénoménologie s'est constituée contre la crise des sciences, notamment la crise de la psychologie, mais en même temps il reprend cette idée en se confrontant aux sciences humaines et en enracinant certains de ses concepts centraux dans les sciences, comme celui de Gestalt. Il y a deux manières pour la philosophie de se rapporter aux sciences humaines.

- Soit c'est d'une manière purement illustrative et dans ce cas les sciences humaines sont juste un magasin d'exemples qui permettent aux analyses philosophiques de

<sup>9</sup> Il est possible d'ajouter que ce reproche n'est pas propre à Husserl dans la mesure où le projet kantien de philosophie transcendante visait lui aussi à dépasser l'anthropologisme relativiste de Hume.

<sup>10</sup> *Notes sur Heidegger*, p. 58.

<sup>11</sup> Je reprends ici des analyses exposées dans « L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l'homme et la folie* » dans *Henri Maldiney Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, J. de Gramont et P. Grosos éd., Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 53-73.

<sup>12</sup> *Être et temps*, § 10, trad. E. Martineau, p. 58[49] : « Les origines essentielles de l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et le fil conducteur théologique, indiquent que, par-delà la détermination d'essence de l'étant "homme", la question de son être demeure oubliée, et cet être est toujours bien plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l'être-sous-la-main des autres choses créées. Dans l'anthropologie moderne, ces deux fils conducteurs s'enchevêtrent avec le point de départ méthodique pris dans la *res cogitans*, la conscience, le tissu des vécus. Mais les *cogitationes* demeurent tout aussi indéterminées ontologiquement, quand elles ne sont à nouveau prises tacitement pour "allant de soi" comme quelque chose de "donné" dont l'être n'est soumis à aucune question, la problématique anthropologique reste indécisée en ses fondations ontologiques décisives ».

recevoir un caractère concret afin de mieux les faire comprendre. Dans ce cas les sciences humaines ont une fonction purement instrumentale afin de confirmer des thèses philosophiques établies au préalable. C'est un peu ce que Husserl fait avec la psychologie et l'anthropologie parce qu'il se préoccupe avant tout de la possibilité du fondement des sciences. Il faut se souvenir que pour Husserl « sciences humaines » n'est pas encore un concept et qu'à la suite de Dilthey il parle des sciences de l'esprit.

- Soit la philosophie se laisse questionner par les sciences humaines qui deviennent un passage nécessaire afin d'élucider l'essence de l'homme. Cela va être la position de MP qui va expliquer qu'il est nécessaire d'expliquer les pathologies (aphasie, etc.) pour pouvoir décrire cet engagement de l'homme dans le monde. Cela ne veut pas dire que MP renonce au bénéfice de la réduction qui permet de libérer l'attitude scientifique de l'attitude naturelle. Le phénoménologue en lui fait appel aux sciences humaines pour penser l'homme et la liberté qui le définit, mais en les purifiant en quelque sorte de toute forme de naturalisme. Il s'agit donc d'un autre rapport du fait à l'essence. Une irréductibilité du fait sans retomber dans l'empirisme.

Cela dit la question est loin d'être tranchée pour la PHP car ces deux voies semblent empruntées. Parfois les données de la psychologie semblent seulement venir confirmer les analyses eidétiques a priori et parfois elles sont ce qui les remet en cause.

Il est clair que dans la PhP MP reprend explicitement l'exigence de Husserl formulées dans les *Méditations cartésiennes*, à savoir amener l'expérience muette à l'expression de son sens, mais en soulignant cette fois les limites de la clarté de l'évidence et donc en insistant sur l'obscurité de l'irréléveli. Il ne s'agit pas de parler à la place du monde, mais de laisser le monde se dire à travers nous, mais les voix du silence outrepassent la parole philosophique. Comme le dit le titre de l'œuvre, c'est depuis la perception que cela va être analysé. Le projet est donc historiquement décisif : il s'agit de mettre en lumière une nouvelle compréhension de l'esprit qui n'oublie ni le corps, ni autrui, ni l'histoire.

Il y a donc bien une réflexion anthropologique dans ce texte, mais également une nouvelle philosophie de la nature qui tente de ne plus opposer nature et esprit en indiquant leur coappartenance. Le projet n'est pas totalement inédit, mais MP le met en œuvre avec les moyens de la phénoménologie. Il s'agit pour lui de renvoyer dos à dos naturalisme et idéalisme, ce qui ne va pas sans les caricaturer en partie. On peut donc parler pour ce texte d'une « anthropologie philosophique » mais en gardant à l'esprit que cela sonne comme un oxymore, puisque l'anthropologie est une science de la nature et la philosophie une science de l'esprit. Tout le projet est de montrer qu'il est possible de penser ensemble nature et esprit sans les confondre et sans subordonner l'un à l'autre. Il ne s'agit rien moins qu'une nouvelle compréhension de la conscience qui s'éloigne sensiblement de Husserl de manière à mieux tenir compte du phénomène, qui, selon l'expression de *Signes* (p. 225) est le « principe barbare », ce qui vient approfondir la thèse de Husserl dans le § 24 des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure* selon laquelle l'intuition est le principe des principes. Il s'agit bien de prendre l'objet tel qu'il se donne, comme phénomène, comme seul guide de la connaissance.

Si dans *La structure du comportement* MP allait de la nature à la conscience, dans la PhP il va de la conscience à la nature à partir du corps propre. Il s'agit d'écrire une ontologie, une science de l'être en tant qu'être, qui part du corps. C'est le corps qui permet d'élucider ce que signifie « être » et pas seulement le « je ». Donc ni un réalisme qui place le sens dans le fait brut, ni l'idéalisme

transcendantal qui fait de l'*ego* l'unique source du sens. Le sens est en quelques sorte à multiples foyers.

MP parle (p. 17) d'un « positivisme phénoménologique », ce qui veut dire qu'il s'agit de tenir compte de la facticité du monde. Il s'agit donc d'un positivisme en un sens bien particulier qui tente de revenir à des archi-faits tel celui de la donnée du moi à lui-même ; il ne peut pas être fondé en autre chose. Il en va également du corps et du monde, d'autrui, de l'historicité. Un tel fait n'est ni le fait empirique ni le fait de la raison comme la loi morale selon Kant. Il ne s'agit pas pour MP de penser un mélange de l'a priori et de l'a posteriori, mais de repenser le statut de l'a priori. Autrui est un a priori qui ne se laisse pas déduire ; il est toujours déjà là et n'est pas dérivé à partir de moi. Il en va de même pour le monde. Il est impossible d'inventer autrui ou le monde. Le réel est ce qui ne s'invente pas, mais ce dont la signification s'impose à nous. Ainsi la nature, le réel, la vie c'est tout ce qui résiste à la réduction, c'est tout ce qui est antérieur au « je » pur et en assure même la possibilité.

C'est souvent le concept d'existence qui permet de penser l'inscription naturelle de la conscience et la vie du corps propre devient le véritable fondement. Le corps propre c'est l'ensemble des capacités a priori qui rendent la conscience possible ; une capacité a priori de pâtir, de se mouvoir, etc. Ainsi toute la vie intentionnelle se fonde sur la vie du corps propre. Le chapitre sur « le corps comme être sexué » ajoutera que l'existence corporelle ne repose jamais en elle-même, qu'elle est travaillée par un « néant actif » ; elle est l'esquisse de ma présence au monde et en fonde la possibilité. Le corps exprime l'existence totale (p. 204) et l'homme doit alors être pensé comme une histoire entre être corporel et actes personnels. Exister c'est être en avant de soi, exposé au monde, sans jamais être réductible à une pluralité d'événements. Dans cette histoire la question est de savoir comment je concilie ce que je reçois et ma liberté. Dans ce cadre MP propose une élucidation existentielle de la sexualité qui est le sol de toute vie de la conscience sans être pour autant sa cause. Question difficile que celle de la sexualité car elle n'est ni une somme de pulsions, ni une somme de représentations. On retrouve la question de la nature et de l'esprit et celle de l'impossibilité de faire clairement la part de l'une et de l'autre. Quoi qu'il en soit cela confirme bien que le corps est une modalité de l'être au monde et de l'être avec autrui. MP fait alors appel à Binswanger et à ses analyses de l'aphonie qui est bien plus qu'un refus de parler, qui est une impuissance à parler. Cela montre que le corps est bien la manifestation d'une contradiction de l'existence : il est la possibilité de la liberté ou de la passivité. Dès lors être corps c'est ne jamais être totalement soi, c'est avoir à être. Comme MP le dit dans « Autrui et le monde humain » (p. 404) : être né c'est être donné à soi-même comme quelque chose à comprendre et ne jamais pouvoir être totalement soi-même. Sans anticiper sur le commentaire du texte, il s'agit juste de souligner que MP va remettre en cause le partage de l'empirique et du transcendantal, ce dernier étant surtout compris à partir de Kant. MP refuse l'idée d'une conscience qui posséderait toujours déjà en elle les formes de la synthèse des objets. C'est donc plus le concept kantien de synthèse que le concept husserlien qui est atteint par la critique de MP. Au contraire Husserl est celui qui permet à MP d défendre l'idée que la synthèse se trouve dans la sensibilité elle-même. On sait que Husserl a pu distinguer deux voies de la phénoménologie, celle qui part d'en haut, de la subjectivité transcendantale, et celle qui part d'en bas pour remonter à sa condition de possibilité. Il parle même de méthode en zigzag. MP emprunte surtout la seconde voie, se privant ainsi de la richesse de la première. Mais son but est d'aller plus loin que Husserl dans la pensée de la passivité, dans la mesure où elle demeure pour Husserl le degré le plus bas de l'activité de la subjectivité. Ainsi MP ne cesse de critiquer « l'intellectualisme », dont le nom-titre est parfois Cassirer, pour critiquer l'idée que la synthèse ne soit qu'une capacité a priori de l'*ego* ne se heurtant jamais à de l'irréductible. L'appel fait aux sciences humaines doit être compris dans ce cadre.

En effet l'anthropologie est ce qui permet de décrire un enfermement de l'expérience en elle-même dont la maladie manifeste l'essentiel. Cet enfermement en soi est une modalité possible de la vie, puisque la vie est à la fois adhésion à soi et ouverture. On a besoin de penser la folie afin de pouvoir penser l'homme. La pathologie est alors cette adhésion à soi mais sans la capacité d'échappement qui fait aussi l'être de l'homme.

Après la PhP de la perception on ne peut que constater une évolution étonnante de MP. D'une part une radicalisation de la perspective anthropologique, surtout dans les cours ; cela conduit parfois à une conception de l'historicité qui interdit toute idée d'une essence éternelle. Il s'intéresse à la psychanalyse, à la linguistique, à l'ethnologie. D'autre part il y aura un tournant ontologique radical avec *Le visible et l'invisible*, comme avec *La prose du monde* qui laisse de côté l'anthropologie. En outre il va critiquer son propre intellectualisme dans la PhP, notamment quand il déploie son concept de chair dans *Le visible et l'invisible*. C'est vraiment un paradoxe : la perspective anthropologique ne cesse de se développer afin de tenir toujours mieux compte de la facticité de l'existence et pourtant l'essentiel du projet de MP semble ailleurs : passer de la considération de la genèse du sens à la pensée d'un sens en genèse. La question centrale n'est pas celle de l'homme, mais celle du monde et le passage par l'anthropologie n'a peut-être comme but que de rendre à cette expérience du monde en décrivant les différentes prises du monde sur l'homme. Dans toute sa philosophie de l'art il montrera que l'artiste ne constitue pas le sens du monde, mais il lui ouvre un espace de manifestation, un espace de présence.

MP propose donc une lecture qui demeure philosophique de la psychologie, de la linguistique, de la psychanalyse, etc. La force des sciences humaines est de montrer que l'homme peut être à la fois le sujet et l'objet, celui qui pose la question et le questionné. Il s'agit d'une tension qui selon MP définit les sciences humaines ; elle est leur crise constitutive, qui ne peut être dépassée. Cette valorisation des sciences humaines repose donc sur un refus de toute forme de transcendantal, de tout site originaire et absolu, même si ce refus n'est pas si clair que cela dans la PhP. Le transcendantal n'y est pas compris d'une manière purement négative dans l'interprétation du sens du monde. MP cherche plus à corriger une conception excessive du transcendantal, mais sans remettre en cause que tout ce qui est transcendant se pense depuis l'immanent, depuis sa donation. On ne trouve pas dans la PhP l'idée d'une disparition du « je » au profit d'une structuration anonyme de la vie du monde qui échapperait par principe. De plus le style de l'œuvre demeure très proche de celui de Husserl ; il s'agit bien d'une recherche purement théorique mais qui cherche à tenir compte du pré-théorique. La théorie de la connaissance demeure bien ici la philosophie première. Tout le rapport au monde (le toucher, le voir) est encore pensé d'une manière purement théorique, comme le souligne Levinas qui veut justement faire tout autre chose. Il y a bien une altérité du monde, mais pas encore une véritable étrangeté. Quoi qu'il en soit, et c'est l'enjeu de la confrontation avec les sciences humaines, il s'agit d'éviter le réalisme et l'idéalisme (sous la forme du criticisme, de l'intellectualisme, du spiritualisme) en envisageant un empirisme compatible avec une perspective transcendantale. Il faut garder cela comme fil conducteur de la lecture du texte.

## Plan du texte

**Avant-propos** : la philosophie consiste à apprendre à voir le monde.

**Introduction** : Retrouver les phénomènes au-delà des constructions idéalistes et réalistes. Sortir des préjugés de l'attitude naturelle. Exposition de la notion de champ phénoménal.

**Première partie**. Ne pas commencer par Dieu ou par la conscience, mais par le corps. Accéder au corps, c'est accéder à la phénoménalité. Le corps n'est pas dans l'espace, il habite l'espace. Plus encore, il donne à voir. Considérer le corps dans toute sa concrétude, notamment en tant que corps sexué. La sexualité est métaphysique. Pourtant ce corps n'est pas organe, mais expression. Le projet est de défaire la représentation du corps comme organe.

**Deuxième partie**. La théorie de la perception. MP développe une philosophie du sentir. Il s'agit de retrouver un sentir qui soit antérieur à la perception. Un projet de tenter d'échapper à l'objection de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et notamment à sa critique du sentir pur. Le chapitre sur l'espace est l'un des plus complexes et l'un des plus novateurs. MP distingue l'espace conçu, l'espace construit et l'espace vécu originaire. Il s'agit de mettre au jour la spatialité originaire. La question est alors de savoir comment se construit un espace premier. Y a-t-il un point fixe ? C'est une question d'origine kantienne qui traverse toute la phénoménologie. Cela modifie le concept de monde qui va être compris comme style. Comprendre le monde comme verbe (p. 384). La chapitre 4 ajoute que le monde est nécessairement le monde social et c'est toujours à ce monde social que l'on naît. La thèse est énoncée p. 423 : « Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal ». Il s'agit de prendre toute la mesure de cette thèse.

**Troisième partie**. Après l'énoncé de la thèse il s'agit de reprendre la triple essence de la subjectivité (Cogito, temporalité, liberté) afin de définir le sujet comme un « projet de monde ». Le temps est l'essence de la subjectivité engagée. Le temps n'est ni dans la subjectivité, ni dans le monde, mais il est la présence au monde. Cette présence est l'origine du temps. Dès lors être soi, c'est être hors de soi. L'ipséité elle-même est une exposition au monde. Il s'agit d'arriver à une définition non-substantielle de l'homme comme nœud de relations. De ce point de vue l'impossibilité d'une perception parfaite de soi n'est pas un échec de la perception, mais cela souligne qu'être soi c'est avoir à être dans des relations. Enfin, « le choix et l'action nous libèrent de nos ancrés » (p. 520).

## L'avant-propos

Comme souvent il y a un cercle entre un tel pré-texte et le texte principal qui se comprennent l'un par l'autre. Le propos est ambitieux et préparatoire : répondre à la question « Qu'est-ce que la phénoménologie ? ». Or cela ne va pas de soi tant que l'on n'est pas passé par l'étude des phénomènes. Néanmoins il faut bien tenter de préciser quel va être le style de l'analyse philosophique développée dans cette œuvre. MP est dans la continuité de Husserl, il s'agit d'accéder à l'universel, à la vision des essences. C'est ce qui fait de la phénoménologie une science, une science eidétique. Mais MP veut changer la manière d'interroger les phénomènes. Il commence donc par énoncer à nouveau le principe même de la phénoménologie, à savoir le changement d'attitude devant le monde : revenir aux choses mêmes telles qu'elles se donnent au lieu de s'en tenir aux apparences. Le propre d'une philosophie première est bien d'amener les essences elles-mêmes à l'intuition. Entrer en phénoménologie, c'est toujours chercher à passer de la considération du fait à celle de l'essence et c'est cela accéder au phénomène pur, c'est-à-dire à ce qui se donne absolument à la conscience. MP partage donc avec Husserl ce projet d'accéder aux structures *a priori* de tout apparaître et notamment à l'apparaître des choses sensibles (qui se donnent dans une diversité d'esquisses), à celui des objets d'entendement (produits par le je) et à celui du monde (Horizon). La phénoménologie se veut une science absolue de la conscience.

Dès le début du texte MP annonce qu'il s'agit de « replacer les essences dans l'existence » et donc de rompre avec le pur idéalisme transcendantal qui fait du « je » la source de tout sens en soutenant que l'homme et le monde ne se comprennent que depuis leur facticité. Il ne s'agit plus de seulement passer du fait à l'essence, mais également de comprendre l'essence depuis la facticité. Le fait n'est plus purement irrationnel car c'est aussi à partir de lui que l'essence devient accessible. C'est une profonde rupture par rapport aux *Méditations cartésiennes*, mais il ne s'agit pas non plus de revenir à une théorie de l'abstraction dans laquelle l'essence à partir d'une méthode régressive depuis les faits. C'est pourquoi il ne s'agit pas non plus de revenir à l'explication causale du physicien, de l'historien ou du sociologue. L'idéalisme transcendantal qui part du « je » et les sciences humaines qui partent des « faits » manquent ce que MP nomme ici « le contact naïf avec le monde ». Au-delà des constructions spéculatives ou scientifiques il s'agit de revenir à une naïveté de l'expérience. La naïveté n'est pas prise ici négativement comme un préjugé, mais positivement comme une expérience première, lieu de l'étonnement, à laquelle il s'agit d'arriver par un travail de déconstruction des modes habituels d'explication de l'expérience. L'expérience « naïve » est ici celle qui n'est pas encore recouverte par le manteau de la causalité ou d'une déduction transcendantale. Telle est la thèse de MP : il y a une présence du monde qui est antérieure à toute activité de synthèse de la conscience comme à toute explication causale.

Le retour au vécu n'est donc pas un nouvel enfermement dans le subjectivisme, dans le monde « pour moi » ; MP comme Husserl veut se démarquer du phénoménisme de Berkeley. Il veut montrer aussi que la philosophie n'est pas une psychologie au sens ancien d'une science de l'âme qui cherche à établir une causalité interne au psychisme ou bien entre le monde et le psychisme. Au bas de la page 7 il reconnaît à Husserl d'avoir tout de même envisagé dans les *Méditations cartésiennes* une « phénoménologie génétique » qui permet d'envisager le sujet comme l'unité d'une histoire et de nuancer l'opposition trop forte entre le fait et l'essence. C'est tout le thème du « monde de la vie » qui intéresse MP car il y trouve ce qu'il cherche à savoir cette expérience première du monde. Le point important dans toute cette attaque de l'avant-propos est de montrer que la phénoménologie en dépit de ses différents courants n'est pas une doctrine figée, mais est une méthode, un style, une manière d'expliquer le monde. Le terme de « style » permet à

MP de souligner que la philosophie elle-même n'est pas une essence figée, mais un mouvement, l'unité d'un devenir et en cela une histoire. Le terme n'appartient pas au vocabulaire technique de la philosophie mais relève justement d'un vocabulaire qui permet de dire la vie. De ce point de vue, MP souligne qu'il peut y avoir des lectures phénoménologiques de Kierkegaard, de Hegel, et possiblement de tous les auteurs de l'histoire de la philosophie. Il ne s'agit pas de pouvoir faire tout dire à un auteur mais de montrer que dans son œuvre il peut y avoir des descriptions de l'être en vie et donc une sorte de phénoménologie sans le savoir. C'est tout de même un peu une manière de dire que la phénoménologie était en germe dans bien des philosophies du passé et qu'elle est alors leur accomplissement. Le vœu serait devenu réalité.

P. 8. La phénoménologie décrit, ce n'est pas une explication ou une analyse. Quelle différence ? Il est vrai que Husserl dans les *Recherches logiques* avait pu définir la phénoménologie comme une « psychologie descriptive », mais MP n'explique pas vraiment ce que cela signifie. Il reprend plutôt l'opposition entre la phénoménologie qui cherche à expliquer les choses à partir de leur manifestation et les sciences qui prennent un point de vue extérieur et cherchent à construire une objectivité. Bien sûr la biologie met au jour les mécanismes de mon corps, toutes les causalités qui s'exercent en lui ou sur lui et dont je n'ai pas toujours conscience, mais toute cette étude du corps suppose l'expérience que je fais de « mon » corps, c'est-à-dire mon corps tel que je l'éprouve de l'intérieur. Le terme important est celui de « construction » et MP oppose « décrire » et « construire », afin de montrer que toutes les constructions de la science se font sur le fondement du monde vécu, donc sont des transformations de ce monde vécu. C'est une inversion de la perspective habituelle qui soutient que le « monde vécu » n'est qu'une variante du monde réel, qu'il n'est que le monde pour moi relatif au monde en soi. MP à la suite de Husserl propose un renversement dans le rapport de l'absolu et du relatif. Pour lui l'absolu c'est la présence à soi, la donnée à soi, et le relatif ce sont les objets que l'on pense à partir de cela. Encore une fois, cela n'a rien d'une critique des sciences, mais d'un souci de montrer que « je suis la source absolu » (p. 9). Ce n'est pas l'énoncé d'un subjectivisme, mais c'est le renversement de ce Husserl nommait l'attitude naturelle dans laquelle on pense naïvement que le monde est l'absolu et le sujet le relatif. Il y a une profonde dimension cartésienne ici, à savoir que je ne peux pas révoquer en doute ce que m'enseigne la présence à moi. Pour prendre un exemple classique, si j'ai mal il m'est impossible de douter que j'ai mal, même si bien sûr je peux tout à fait douter des véritables causes de mon mal. Bien sûr c'est aussi une reprise du renversement copernicien tel qu'il fut formulé par Kant. C'est le sujet qui explique le monde avant que le monde n'explique le sujet. Ce renversement de la perspective est ce qu'il y a de plus difficile, mais c'est l'unique porte d'entrée dans la phénoménologie qui ne relativise pas le « pour soi ». L'expérience qui est le sol de toutes les connaissances scientifiques, c'est celle de l'existant découvrant la présence à lui-même et son exposition au monde dans un même mouvement. La question du paysage est ici très éclairante (p. 9). MP explique que le propre de la géographie physique est de proposer une construction du monde en mettant en évidence les causalités qui ont lieu et expliquent tel verrou glaciaire, le développement de telle ou telle plante, etc. Mais cette objectivation du monde, c'est-à-dire sa transformation en « objet » d'explication, suppose d'abord l'expérience du paysage qui donne lieu à une description. Le monde nous est en premier lieu donné comme un paysage que je rencontre avant d'être conçu par exemple selon les lois de la tectonique des plaques. Nous avons d'abord appris ce qu'est une forêt, une prairie, une rivière, dans notre expérience quotidienne et non-scientifique avant les constructions de la science et il s'agit de ne pas l'oublier. L'hypocrisie dont parle MP consisterait dans cet oubli volontaire de cette première expérience de la forêt avant d'apprendre qu'il s'agit par exemple d'une forêt primaire ni exploitée ni défrichée par l'homme.



Le § suivant (bas de la p. 9) permet à MP de préciser qu'il ne s'agit pas non plus de revenir à l'idéalisme de Descartes ou à celui de Kant, même si ces deux figures de la pensée ont pu mettre en évidence l'indubitabilité de la présence à soi. Il y a une intuition de soi qu'aucun doute ne peut fragiliser. Seul un sujet qui s'expérimente immédiatement lui-même peut expérimenter le monde. Il n'y a de monde que par un acte de liaison, un acte de synthèse de la conscience. Le cogito cartésien et l'aperception transcendantale selon Kant sont les conditions de possibilité de tout « objet » qui est donc constitué par un acte de la conscience. MP se comprend comme l'héritier de cette tradition pour laquelle le monde est le résultat de l'activité du « je », mais en même temps il qualifie ce monde de « reconstruction ». Pour Kant le monde dépendrait des facultés du sujet, à savoir, la sensibilité, l'entendement et l'imagination. Le renversement copernicien demeurerait un « psychologisme des facultés de l'âme » (p. 10) et MP reprend ici les critiques husserliennes de Kant. Husserl lui-même en critiquant la conception kantienne d'un a priori construit et abstrait et en cherchant à élucider un a priori intuitif et idéal échapperait un peu plus à la critique de MP car le noème est l'objet lui-même et non sa représentation.

MP veut défendre que le monde n'est pas le simple résultat d'une activité de la conscience et qu'il est toujours déjà là dans l'expérience. Il n'est pas simplement une expérience dérivée de l'expérience de soi. MP conteste donc l'idée que l'expérience soit d'abord une pluralité de sensations, voire un chaos de sensations, qui sont ensuite mise en ordre par la sensibilité, l'imagination, puis l'entendement. Le monde se donne de lui-même comme une totalité, même si cette totalité n'est pas du même type que celle constituée par la conscience. Il y a bien un ordre du monde qui se donne dans l'expérience. MP, comme Husserl à la fin des *Méditations cartésiennes*, souligne qu'il s'agit de revenir à une expérience première qui n'est pas toujours médiatisée par « l'homme intérieur », expression qui vient en effet de saint Augustin, mais dont Husserl comme MP ne comprennent pas dans son sens propre et identifient à la réflexivité d'un sujet. MP veut critiquer toute opposition d'une intériorité et d'une extériorité dans laquelle l'intériorité serait pensée négativement comme un retrait hors du monde, comme un abri hors de l'être et du temps. Husserl en effet parlait d'une subjectivité hors d'être, au-dessus du monde, invulnérable, qui ne pourrait pas être touchée par le monde. Kant, lui, selon sa méthode régressive, remonte à un « je pense » qui accompagne toutes mes représentations et qui est totalement vide, qui est la pure forme de tout acte de conscience. MP défend l'idée que Kant n'est pas remonté assez loin et qu'il s'agit de revenir à l'intériorité exposée au monde, à sa transcendance.

La thèse de MP s'énonce ici. Toute réflexion est précédée par un irréfléchi et elle ne peut pas partir de rien, que cette réflexion soit celle de l'entendement ou qu'elle soit celle de l'imagination. Décrire au lieu de construire, c'est ne pas s'en tenir à l'ordre de la science ou à l'ordre de l'imaginaire, pour revenir à cet ordre qui se donne de lui-même, mais qui est sans doute moins continu, plus fugace, plus furtif. Avant la mise en forme par des principes comme la causalité, il y a déjà tout un monde perceptif, même si je parviens difficilement à en voir l'unité. Je sais déjà que je suis au monde et que je ne rêve pas. Même l'imaginaire suppose cette expérience du monde : ce qui est perçu se donne comme n'étant pas impossible avec le monde. La rêverie est donc un mode particulier de l'être au monde et non un être hors du monde, un pur enfermement dans l'immanence. Qu'est-ce que le réel ? « Le réel est un tissu solide » (p. 11) Le terme de tissu est très important pour souligner qu'il y a une trame, qu'il y a du sens, avant l'intervention de la conscience. D'où l'importance du terme de « fond » également. Ce réel est le sol, la source, de toutes les activités de la conscience, mais justement il n'est pas une représentation. Le monde n'est donc pas un objet qui englobe tous les autres objets, mais il est le « milieu naturel et le champ de toutes mes pensées ».

La critique de MP porte donc sur ce concept d'intériorité qui en effet, dans le vocabulaire contemporain (mais pas dans celui de saint Augustin) signifie une sphère propre fermée sur l'extérieur. Une telle intériorité est une abstraction ou au mieux une construction. En réalité nous sommes toujours déjà ouverts sur le monde, le monde est toujours déjà là pour nous, et toute intériorité est la conscience d'une extériorité qui se donne à moi. L'intériorité n'est pas une région extérieure au monde et qui le surplomberait. Deux expressions viennent ici corriger l'intentionnalité selon Husserl : l'homme est « au monde » et « il est voué au monde ». Il n'est donc pas dans le monde comme le poisson dans son bocal, pour reprendre une image d'*Être et temps* de Heidegger. La sortie du dogmatisme est le retour à ce sujet voué au monde. Cette expression permet de souligner que le rapport de l'homme au monde n'est pas un rapport de contenu à contenant : l'homme ne contient pas le monde dans son intériorité, pas plus que le monde ne contient l'homme. L'existant est celui qui « habite » le monde. Ce vocabulaire de l'habitation qui vient de Heidegger<sup>13</sup>, mais qui est utilisé d'une manière différente, permet de signifier cette co-appartenance de l'homme et du monde. Il insiste sur l'inséparabilité de l'homme et du monde en mettant en lumière la signification concrète et verbale de l'existence. Habiter le monde ce n'est pas avoir une place dans un espace extérieur, ce n'est pas loger quelque part, mais c'est avoir un lieu dans lequel l'homme peut aussi accéder à lui-même. En cela, avoir un monde ce n'est pas avoir un environnement. Le monde n'est pas que le résultat de l'objectivation de la science et le sujet n'est pas que la présence à lui-même. Il n'y a pas de sujet sans monde et pas de monde sans sujet. L'être au monde désigne ce rapport dialectique entre sujet et monde.

MP n'a pas tort (p. 11), Husserl n'a cessé d'élucider le sens de la réduction, de la défendre même contre ses propres élèves. Il n'y a pas de phénoménologie sans réduction, la question étant de savoir quelle est la réduction qui reconduit vraiment au phénomène. MP critique comme bien d'autres le sens de la « réduction transcendantale » qui ne serait pas la reconduction de toute étant à sa phénoménalité. Selon MP, et on lui laisse la responsabilité de sa thèse qui est très discutable, la thèse de Husserl selon laquelle rien de l'expérience n'est perdu par la réduction ne serait pas vraie. Elle conduirait, dans sa figure husserlienne, à une diminution du champ de l'expérience, ce qui n'était pas du tout le but. MP sait qu'il s'éloigne de Husserl mais par fidélité même au projet de Husserl. Pour lui il s'agit de revenir à une expérience d'autrui qui ne soit pas une simple représentation et à une expérience de soi qui ne soit pas hors monde et hors situation historique. MP dénonce dans la longue analyse de l'expérience d'autrui dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* une sorte d'anonymat de l'ego et de l'alter-ego qui seraient compris comme de pures subjectivités sans singularité (eccéité), sans monde, sans histoire et sans corps. Le chapitre 4 notamment p. 411-412 décrira justement une expérience d'autrui qui ne soit pas abstraite, mais qui soit en situation, par exemple la situation du dialogue, ou la situation historique. Si on veut décrire autre chose que l'expérience d'une autre subjectivité, à savoir la rencontre d'une autre personne, alors il faut tenir compte du corps, des situations. Cela veut sembler étrange de parler de « dialectique de l'ego et de l'alter-ego » dans la mesure où le terme de dialectique ne relève pas vraiment de l'intention descriptive de la phénoménologie et relève plus souvent de la problématique de la reconnaissance, néanmoins MP l'utilise pour dire que le rapport de moi à un autre homme ne peut pas se faire hors du monde ; l'autre n'est pas un sujet sans corps et sans visage, ni sans histoire. Moi-même je ne suis pas l'être absolu pour tout être du monde et j'ai une « faiblesse interne » (p. 13), ce qui veut dire que le pouvoir d'être moi passe par les autres. Pour le dire autrement pour un sujet sans corps, autrui n'est qu'une subjectivité étrangère que je pense à partir de moi. Seul un sujet qui est incarné, qui est un corps, peut rencontrer un autre homme qui est lui-même un corps et une

---

<sup>13</sup> Même si la connaissance que Merleau-Ponty a de Heidegger en 1945 est peut-être surtout indirecte.

singularité. Depuis moi-même je n'ai accès à autrui que négativement, comme celui que je ne suis pas, mais depuis mon expérience charnelle il m'apparaît lui-même positivement comme un être concret. Je ne peux vraiment me comprendre qu'à partir du monde, qu'à partir d'autrui. S'il y a l'archi-fait du cogito il y a également l'archi-fait du monde. Dès lors, l'intersubjectivité n'est pas simplement un problème de reconnaissance entre sujets, mais elle est un corps à corps dans le monde. L'être-ensemble devient premier par rapport à l'être-soi.

S'il n'y a pas une réduction de tout phénomène à l'activité du je transcendantal, il s'agit de mettre en œuvre une époque, même si MP ne prononce pas ici le terme. Cette distinction sera reprise après MP par bien des auteurs (par exemple Patočka), mais MP ne la systématise pas et ne rigidifie pas les choses. Cette suspension du jugement, de la croyance naïve est ce qui permet de retrouver cet « étonnement » devant le monde que Fink avait décrit. L'étonnement, c'est le fait que le monde familier puisse se donner comme non-familier, comme étrange. Il s'agit de suspendre les certitudes du monde naturel afin que le monde puisse nous apparaître dans sa nouveauté, dans sa jeunesse propre. Dès lors, il s'agit de « voir jaillir les transcendances ». Cette expression peut sembler trop métaphorique, mais elle ne l'est pas ; ce n'est pas une façon imagée de parler. Les transcendances c'est toute chose du monde en tant qu'elle apparaît au-delà de l'image que je peux en avoir. Le terme de jaillissement vient ici traduire l'idée que cet apparaître n'est pas anticipé, n'est pas préparé, mais que la transcendance surgit, que ce soit celle de l'autre homme, celle d'une œuvre d'art, celle du mimosa en fleurs. Dans le jaillissement se donne ce qui ne peut pas prendre simplement sa place dans la synthèse continue de l'expérience et c'est un instant irréductible à la synthèse.

MP souligne à juste titre que selon Husserl il faut commencer par perdre le monde par la réduction afin de pouvoir le retrouver à titre de phénomène et que dès qu'on maintient une parcelle de monde, par exemple l'âme, alors on explique le monde par une autre chose du monde et on n'accède plus vraiment au phénomène. Il y a une radicalité de la réduction qui ne peut pas être « partielle ». Une réduction partielle cela ne veut rien dire. MP a également raison de souligner que toutes les dissidences se sont effectuées sur cette question de la réduction, notamment les dissidences « existentielles », même si l'usage que fait MP du terme « existentiel » semble assez indéterminé et quoi qu'il en soit ne convient pas du tout à Heidegger. Il peut convenir pour Sartre et la psychanalyse existentielle de *L'Être et le néant*. Mais MP ne dit pas qu'il faut limiter la réduction en admettant un « en soi » jamais donné dans l'expérience et revenir ainsi à un réalisme toujours hors d'état de se justifier. MP reste très husserlien au sens où il accepte que la réduction modifie totalement le sens des termes d'immanence et de transcendance. Transcendance ne veut plus dire « hors de la conscience » et en soi ; immanence ne veut plus dire dans la conscience et pour moi. Est immanent ce qui est donné absolument et est transcendant ce qui est donné relativement dans l'expérience. Mais il prend appui sur le fait que Husserl n'ait cessé d'interroger la réduction pour montrer que la recherche d'un sol absolu irréductible de toute validité n'est jamais véritablement accomplie. La réduction échoue à être complète et c'est pourquoi il faut sans cesse la reprendre, sans cesse la recommencer, et c'est ce qui fait aussi l'histoire de la phénoménologie et de ses dissidences. La question que se pose ici MP ne va cesser d'animer l'analyse phénoménologique, à savoir qu'est-ce qui motive l'acte libre de la réduction ? N'est-ce pas toujours depuis l'être-au-monde et depuis le jaillissement des transcendances que le travail de la réduction peut se faire, même s'il n'est jamais totalement possible de passer du fait à l'essence.

On retrouve la même difficulté dans la compréhension de l'essence : faut-il quitter le monde afin de contempler les essences ou bien les essences ne sont-elles données que depuis le monde ? Là il y a un point de séparation avec Husserl qui pense la philosophie surtout comme théorique,

comme étant une contemplation des essences. Pour MP au contraire il s'agit de comprendre l'engagement effectif dans le monde car cet engagement est le présupposé de toute subjectivité. Pour le dire autrement, la réflexion n'est pas ce qui suspend notre engagement dans le monde, mais ce qui modifie son sens. L'engagement n'est plus un simple fait, mais c'est une structure d'essence de l'existence. MP ne conteste pas la nécessité du regard eidétique, mais il veut s'éloigner d'une conception figée de l'essence, d'où l'appel au terme allemand de *Wesen* qu'il reprend là encore à Heidegger et qui lui permet de dire le sens verbal, actif, de l'essence. L'essence est ce qui se manifeste et ce qui tisse le monde. Thème qu'il reprendra dans *Le visible et l'invisible*. La métaphysique a trop compris l'essence comme ce qui ne bouge pas, comme l'invariant, le permanent et du coup l'engagement de l'essence dans le monde est perdu. Il n'y a donc pas à séparer le monde des essences comme monde des possibilités pures du monde concret de notre expérience. L'essence n'est pas au-dessus du monde dans un ciel intelligible, mais elle est une essence opérante qui se donne dans les choses-mêmes.

MP effectue alors (p. 15) une confrontation avec positivisme logique de l'École de Vienne (Carnap par ex.) pour soutenir que les significations dérivent déjà de l'expérience et présupposent l'expérience que l'on fait de soi. MP ne donne pas dans la diatribe à l'inverse de bien des représentants de ce courant à l'égard de la phénoménologie, mais il cite cet impératif formulé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* : amener l'expérience muette à l'expression pure de son propre sens. Pour défendre cela il s'agit de montrer que la signification n'est pas un vêtement qui recouvre les choses, mais ce qui se trouve déjà dans les choses. La tâche est bien d'élucider l'expérience, de la faire parler, ou plutôt de la laisser parler. Pour MP le sens n'est pas d'abord ce qui viendrait du langage et il y a une couche originaire de sens dans les choses, un « noyau de signification primaire » (p. 16), qui rend possible les actes de dénomination ou d'expression. MP défend une conception non subjective du langage, dans la mesure où les concepts ne sont pas de simples créations de l'esprit. Même si nous ne pensons pas sans les mots, ce ne sont pas les mots qui peuvent fixer ce que nous avons à penser. Il se peut que MP dans l'enthousiasme de ce texte de présentation de ce qu'est la phénoménologie ne force un peu l'opposition entre ces deux compréhensions de la signification, mais pour lui parler, c'est toujours d'une certaine façon répondre au monde et comme il le dira plus tard il y a bien une « prose du monde ». Il en va bien du concept de monde qui n'est ni la donnée brute des sensations ni une simple idée et tout le projet de MP est de parvenir à ne plus séparer sensibilité et entendement.

MP reprend la question classique de la distinction entre l'expérience du rêve et celle de la réalité, mais il modifie la manière de poser le problème. Avant de chercher des critères internes comme la cohérence de l'expérience, il convient de repartir du monde qui est le sol sur lequel cette distinction peut prendre sens. Le réel avant d'être une construction de l'esprit, une objectivité, est ce qui me saisit dans l'irréfléchi, dans la pré-réflexif. Se demander si ce que je perçois est conforme au monde, c'est être déjà dans la séparation du monde pour moi et du monde en soi. D'où la thèse : il n'y a qu'un seul monde et le monde est ce que nous percevons. Cela suppose une remise en cause de toute idée de « chose en soi » dont Husserl a dit qu'elle est un fantôme.

Si MP reprend ces questions classiques de l'analyse philosophique, c'est pour souligner selon de multiples perspectives en qui l'évidence du monde est une évidence propre qui ne peut pas se comprendre depuis l'évidence adéquate (la donnée parfaite de la chose), ni depuis l'évidence apodictique ( $1+2=2+1$ ). Toute la difficulté est de ne pas reconduire l'évidence du monde à une autre évidence, même à celle de la pure présence à moi-même qui se caractérise par sa transparence, alors que l'évidence du monde porte toujours en elle une certaine obscurité. MP veut écarter une approche trop gnoséologique du monde dans laquelle le monde est ce que je pense, est un objet

constitué depuis un principe, pour revenir à l'idée première que « le monde est ce que je vis ». Comment comprendre un tel déplacement ? Cela signifie que le monde n'est pas ce qui serait à côté de moi ou en face de moi, mais il est ce à quoi je suis toujours déjà ouvert. Alors que Husserl a toujours pensé une clôture de la subjectivité transcendantale dans laquelle le monde a le mode de donnée d'un horizon, MP veut décrire une ouverture première de la subjectivité au monde qui ne peut jamais devenir objet de possession, car il se donne en excès, il est « inépuisable ». La formule « il y a le monde » indique que la donnée du monde est première, qu'elle n'est pas conditionnée par autre chose, qu'elle ne dépend pas d'un projet comme celui de faire de la physique ou de l'anthropologie. Il y a une facticité originaire (une archifacticité) du monde ; c'est un fait premier qu'on ne peut jamais rendre totalement rationnel. Le monde est de l'ordre de l'événement, du surgissement. Reprenant une expression qui vient du § 14 d'*Être et temps* de Heidegger, MP parle d'une mondanéité du monde, c'est-à-dire de ce qui rend le monde monde. Si Heidegger prend bien soin de distinguer les quatre concepts de monde afin de mettre en lumière le concept ontologique et existentiel de monde, MP n'a pas ici cette prudence et expose tout de suite l'idée qu'être au monde, c'est habiter le monde ; que le monde est un lieu rendant possible la conscience de soi. Avoir un monde, ce n'est pas avoir un environnement et le monde dans son « il y a » est une structure de notre être, c'est pourquoi MP parle d'une thèse constante. Bien évidemment il s'agit d'une thèse naturelle, d'une évidence première de toute subjectivité. Le monde est ce dans quoi tout est rencontré et même « moi » je ne peux me rencontrer que dans le monde ; le cogito n'est jamais dégagé du monde, ou alors par pure abstraction.

MP va alors soutenir une thèse paradoxale qui selon lui traverse tout son texte : la facticité du cogito n'est pas une imperfection qui interdirait toute véritable prise de conscience de soi, tout accès à l'essence de l'ego, toute vision de l'eidos ego, mais elle serait au contraire le lieu de la « certitude » de mon existence. Encore une fois, la facticité du cogito c'est ici son engagement nécessaire dans des situations, des histoires, une époque, des relations avec les autres. La prise de conscience de soi a toujours été comprise de Descartes à Husserl comme un dégagement par rapport au monde rendant possible l'évidence du cogito, et MP veut renverser totalement cette perspective en soulignant que c'est depuis cet engagement qu'une conscience de soi est possible, même si elle ne pourra pas avoir la même transparence. Que signifie passer de la certitude du cogito à la certitude de l'existence ? La certitude de l'existence est peut-être celle de ce que j'ai à faire pour répondre à une situation ? MP prononce alors l'expression à laquelle il voulait arriver, celle d'un « positivisme phénoménologique » qui « fonde le possible sur le réel ». Une telle expression a-t-elle un sens ? N'est-ce pas un carré-rond ? Elle a bien évidemment une fonction de provocation et il ne s'agit pour le moment que d'un avant-propos et non du développement des analyses. Husserl déjà disait que selon lui la phénoménologie était le seul véritable positivisme car elle était le retour à la donnée même des choses, donc l'expression de positivisme phénoménologique n'est pas en soi une nouveauté ; c'est bien évidemment le sens du positivisme qui change du tout au tout de Husserl à MP. Pour Husserl la réduction eidétique consistait à aller du réel au possible afin de montrer que le réel n'est que la réalisation d'une possibilité pure, que le ballon rond est une concrétisation de la possibilité pure de la rondeur. MP veut véritablement renverser ce processus d'idéalisation du monde, non pas pour revenir à un simple empirisme et à une idolâtrie du fait brut, mais pour montrer qu'il y a plus dans le réel que dans le possible. « Fonder le possible sur le réel » signifie que le monde dans son « il y a », dans sa facticité, est toujours plus riche que ce que je peux en penser.

MP passe alors par un exposé sur Kant et Husserl pour revenir à l'idée d'une intentionnalité « élargie », c'est-à-dire qui ne néglige pas la facticité du monde. Il est assez étrange qu'au moment où MP veut indiquer que l'intentionnalité ne se limite pas au rapport d'une appréhension et d'un contenu d'appréhension pour souligner qu'il y a une irréductibilité du monde, il passe par une

distinction entre connaître et comprendre, que Husserl utilisait déjà et qui remonte à Dilthey. Comprendre ce serait saisir une totalité, l'inséparabilité par exemple d'un événement et d'une époque et il cite l'idée au sens hégélien (p. 19). Cette référence très vague à Hegel veut sans doute dire que chaque époque possède une idée-force qui la constitue et depuis laquelle tous les modes de l'existence peuvent se comprendre. Cet « unique comportement » est ce qu'il nomme aussi style. Chaque époque à son style, c'est-à-dire sa manière d'exister. Le style est un existentiel. Ce qui unifie un monde de l'intérieur ne se laisse pas toujours voir immédiatement et demande parfois du recul. C'est à la fin de l'époque des Lumières que Kant a pu tenter de définir l'esprit des Lumières. Mais MP ajoute que ce fil qui tisse le lien entre tous les événements d'une époque ne se laisse jamais totalement voir et qu'il possède quelque chose d'irréductible. Pour élucider ce qu'il nomme ici de « noyau existentiel » qui n'est sans doute pas une simple constance mais une manière d'être compatible avec une genèse, l'unique solution semble être le perspectivisme. Selon cette méthode qui renvoie à Nietzsche même s'il n'est pas cité, il n'y a pas d'autre approche possible du « réel » si on ne veut pas le réduire au déjà connu. La multiplication des perspectives sur le monde est ce qui permet de ne pas se préoccuper d'une seule partie pour le penser comme « corps », c'est-à-dire comme un ensemble de relations. L'histoire est considérée comme un corps en dehors de toute téléologie, car elle est l'unité d'un même « drame », d'une même action.

La dernière section de l'avant-propos définit la tâche propre de la phénoménologie qui est la « fondation de l'être ». Fonder, signifie montrer que tout être est compris sur ce sol du monde qui est aussi une histoire. Ce ne sont pas Dieu ou l'ego qui sont les fondements, ni même l'intersubjectivité, mais bien le monde lui-même. Le monde est l'unique sol de toute connaissance et il y a un logos du monde qu'il s'agit de dire. L'analogie avec l'art permet à MP de souligner que la philosophie ne surplombe pas l'histoire mais lui appartient en étant un accomplissement de la vérité et non l'exposition d'une vérité déjà là. La vérité est ce qu'il s'agit d'être, d'exister, et MP souligne cette signification existentielle de la vérité. Il y a un sens existentiel qui est pré-théorique et irréductible à toute théorisation, ce qui fait échos à des analyses de Heidegger, sans qu'on puisse vraiment déterminer si cela résulte d'une lecture de Heidegger ou d'échos heideggériens par des présentations des philosophies de l'existence.

La raison elle-même n'est pas pour MP une faculté, mais une structure de l'être au monde, elle est la tâche de dire le logos du monde, d'apprendre à le voir et à le dire. Il insiste sur cette dimension existentielle de la raison. L'existence humaine est l'acte même d'apprendre à voir le monde. Monde qui est nommé ici « mystère » et non énigme qui était le terme de Husserl. Ce passage de l'énigme au mystère signifie encore une fois que le monde sera toujours plus riche que ce que l'on peut en dire. La « vraie » philosophie n'est pas un simple jeu spéculatif aussi brillant soit-il, une habileté à faire des distinctions, des déductions, etc., elle est une manière d'exister le monde. La philosophie est une « décision », une « responsabilité », un « engagement » de tout notre être ; elle est un renversement de notre manière même d'exister et non pas un simple exercice intellectuel. Il peut parler d'un « mouvement violent » peut-être au sens ancien où l'on opposait le mouvement violent (je lève une pierre) et le mouvement naturel (la pierre rejoint son lieu naturel qui est le bas). La philosophie va contre notre tendance naturelle à prendre notre image du monde pour le monde lui-même et est ce retour même à cette rencontre avec le monde dans son étrangeté irréductible, cette épreuve d'une altérité, qui pour MP est d'abord celle du monde. Le sens de ce qu'il faut entendre par « philosophie » n'est pas ce qui serait donné au début dans une réflexion théorique, mais ce que je découvre peu à peu en cherchant à l'exercer, en apprenant de la rencontre du monde. Tout le final de l'avant-propos expose l'idée que la philosophie est une question avant d'être un savoir, elle est une manière de s'interroger en interrogeant le monde, et c'est pourquoi la question de la philosophie c'est toujours en même temps celle de la philosophie elle-même. Plus

on avance en philosophie, plus elle devient une question. Elle est une « méditation infinie » et c'est pourquoi une philosophie achevée serait une philosophie périmée. MP reprend ici d'une manière assez étrange l'idée très ancienne que la métaphysique est une science toujours recherchée, mais depuis l'inachèvement de la phénoménologie, qui selon lui assume en vérité à son époque le nom de philosophie. Cet inachèvement n'est pas accidentel, il n'est pas ce qui serait à corriger peu à peu, mais il est constitutif de la phénoménologie, parce qu'elle est une méthode et non un simple ensemble de thèses sur la nature du sens. Elle est « inchoative », toujours à naître, et elle en cela un travail toujours à recommencer d'écoute du monde. Ce qui pouvait au départ sembler être une prétention exorbitante de la phénoménologie, être la seule vraie philosophie, est en réalité un acte d'humilité. La philosophie n'est pas une parole de possession sur le monde, elle est une écoute du monde, de sa propre parole, dans la certitude que notre parole vit de cette première parole à laquelle elle ne pourra jamais se substituer. Il y a une rigueur de la phénoménologie, un sérieux par rapport à tous les jeux de l'esprit, revenir inlassablement au sens à l'état naissant et co-naître à cette parole du monde, ce qui explique que l'histoire de la phénoménologie soit aussi l'histoire de ses hérésies dans ce souci commun d'un sens pré-théorique qui fonde et donne vie à toutes les recherches théoriques.

Il est indéniable que cet avant-propos est programmatique et pas uniquement pour MP, mais également pour tous les penseurs qui après-lui ont voulu penser à partir de « l'il y a », depuis ce monde qui m'apprend sa présence et du coup la mienne.

### L'introduction p. 25-91

Le début du texte sur la sensation peut sembler très abrupte par rapport aux envolées de l'avant-propos mais il s'agit d'un texte sur le phénomène. Dans l'exigence de fidélité au phénomène il s'agit de ne pas prédéterminer ce qui se donne. Le problème est que le phénomène est à la fois ce qui se donne et ce qui se dissimule. Le but de MP est cependant bien de montrer que le monde n'est pas que ma représentation. Il est clair qu'il y a une équivoque du terme de phénomène comme le soulignait Husserl au début de la cinquième des *Recherches logiques*. Le terme de phénomène oscille entre sa signification subjective (la représentation immanente) et la signification objective (l'arbre que je vise dans la perception). L'ambiguïté tient au fait que le phénomène est à la fois l'apparaître et l'objet apparaissant. Husserl se sortait de cette difficulté en montrant que l'objet n'est pas contenu dans la conscience, mais visé par elle ; c'était la thèse de l'intentionnalité de la conscience.

Une étude du phénomène ne peut que commencer par la question du sentir, par une élucidation de la sensibilité. MP ne prend pas ici le chemin de Hegel qui dans la *Phénoménologie de l'esprit* comprend l'expérience comme une activité de vérification, comme un tenir pour vrai, un *wahr-nehmen*. Selon Hegel ce qui vient à paraître dans l'expérience de la conscience c'est toujours l'esprit et lui aussi veut remettre en cause l'opposition de la conscience et du monde, mais en montrant que le sentir n'est pas une pure passivité par rapport à quelque chose d'extérieur, ni une pure immédiateté. Hegel comprend le sentir comme une médiation et comme le premier moment de l'objectivation qui rend possible les autres moments. Hegel justement refuse l'idée que dans le sentir on serait exposé passivement au monde et qu'ensuite le sujet construirait une représentation du monde par la mise en œuvre des catégories de l'entendement. Autrement dit, et pour aller vite, Hegel conteste le point de départ de l'expérience selon Kant qui opposerait un rapport d'abord passif au monde, puis actif. Pour Hegel dès le sentir le mouvement de la pensée est présent et il y a de l'universel. Il n'y a pas de sentir pur qui serait à opposer à la perception. Dès que je dis « ceci », « ici », « maintenant », « moi », il y a une mise en œuvre d'un universel et donc une pensée. Le monde n'est pas déjà là, donné dans le soi-disant sentir pur, mais il est toujours déjà engendré par l'esprit qui est un processus d'autodifférenciation. La *Phénoménologie de la perception* va refuser ce départ de la *Phénoménologie de l'esprit* en cherchant à mettre en lumière une première communication avec le monde dans le sentir. Ce qui n'est pas bien sûr un retour à l'idéalisme kantien.

MP, en cherchant à être fidèle à Husserl, veut développer une nouvelle compréhension du statut ontologique du sensible. Le sensible n'est plus comme pour Kant (je laisse à MP ses analyses) un ensemble de sensations dont il faudrait postuler l'existence à titre de condition de possibilité de la construction des phénomènes dans l'expérience de la conscience. Le phénomène n'est pas un simple résultat de l'activité réflexive de la conscience en prenant appui sur les données des sensations. MP va chercher, dans cette introduction, chercher à écarter toutes les conceptions qui ne font pas du phénomène la donnée même de l'objet. Même si cela peut sembler être un retour au romantisme que dénonçait Hegel, le phénomène est une rencontre et non un état de conscience. Il s'agit bien d'une thèse ontologique soutenant que la sensation est une rencontre de l'être et sans laquelle la subjectivité ne sortirait jamais d'elle-même. MP ne parle pas de « déconstruction », mais il s'agit tout de même de cela : suivre les différentes théories philosophiques afin de montrer comment elles ont conduit à l'occultation du phénomène. Il s'agit donc de défaire les thèses idéalistes et empiristes sur le sensible afin de pouvoir développer ce « positivisme phénoménologique » qui revient à l'auto-donnée des choses-mêmes. Il s'agit non seulement de



respecter les phénomènes, mais également de ne pas faire du phénomène un deuxième être, un être immanent, mais seulement avec moins de consistance ontologique.

Comment penser qu'il y a bien un ordre dans le sentir et que cet ordre ne vient pas d'une mise en forme extérieur par un esprit ? La thèse de MP dans toutes ces pages est qu'une impression n'est jamais donnée seule, mais toujours dans une relation, dans une forme. Toute figure se donne sur un fond et c'est ce qui est énoncé par la Gestalt-théorie. Ainsi, percevoir c'est bien voir une forme et l'idée d'une pure impression demeure une abstraction. Gestalt signifie à la fois forme et structure et il s'agit d'appréhender la structure où la forme comme étant donnée par elle-même dans la perception et donc comme n'étant pas donnée après-coup dans un acte de synthèse de la conscience. Ainsi la théorie de la Gestalt permet à MP d'élucider ce qu'est un « champ de perception » et de se libérer d'un réalisme naïf. Avec la Gestalt le champ perceptif devient un système d'équivalences permettant de penser le lien interne entre les phénomènes. Si MP s'appuie tant sur la Gestalt-théorie c'est parce qu'elle est une réaction contre la psychologie associationniste et permet de défendre la thèse que les faits psychologiques sont des unités, des formes organisées. MP cite Koehler, Koffka, Wertheimer, et bien d'autres, c'est-à-dire l'École de Berlin entre 1910 et 1920. L'idée centrale est que le tout est toujours plus que la somme des parties. MP cite aussi K. Lewin pour les théories du champ. On doit à K. Lewin la notion de champ psychologique, puis de champ social permettant de souligner que le groupe est un ensemble possédant sa propre dynamique.

La notion de champ est à l'œuvre dès la page 26 justement afin de ne pas définir la sensation par l'impression pur. Elle permet de ne pas manquer l'être au monde dans le sentir et ainsi d'éviter deux excès : interpréter une impression comme une absence de sens (p. 27 traiter l'impression comme muette) ou à l'inverse comme un plein de sens. Il s'agit de l'erreur de l'idéalisme, puis de l'empirisme. Cette erreur provient d'une séparation trop brutale de l'intériorité et de l'extériorité et de la compréhension du corps en tant que simple instrument. MP va chercher à montrer que le corps est bien plus qu'un simple transmetteur de messages. Après avoir cité Scheler et la façon dont l'homme est pris dans la vie sociale à titre d'analogie, MP revient à l'expérience du sentir. Pour expliquer le sensible, il faut revenir au pré-objectif où se construit d'abord l'expérience : « Et c'est ce domaine pré-objectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir » (p. 35).

En faisant la critique de l'association, MP montre que l'on n'explique pas le sujet par le monde (p. 39). L'expérience de la page 42 cherche à souligner que la ressemblance n'est pas importée dans la perception par un acte intellectuel et qu'elle est elle-même vue, et parfois pas vue. C'est une manière plus empirique d'exposer ce que Husserl disait déjà dans la sixième des *Recherches logiques* : je ne vois pas A, puis B, puis leur ressemblance, mais la ressemblance fait elle-même l'objet d'une intuition (d'une donnée) avec A et B. Dans l'expérience de l'objet l'intuition est à la fois sensible et catégoriale et la ressemblance est une donnée et non ce qui serait posé après-coup sur la donnée de deux objets. Mais MP n'explique pas vraiment cette thèse fondamentale de Husserl qui permet de montrer que l'être est vraiment donné à la conscience et son souci est de souligner le tort de la théorie empiriste (p. 45) qui est de ne pas revenir au sujet qui voit. Ainsi, percevoir n'est pas un simple processus d'information, ce n'est pas simplement un enregistrement progressif de données extérieures, de qualités des objets.

Texte p. 48-49 :

comme le savant en face de ses expériences. Si au contraire nous admettons que toutes ces « projections », toutes ces « associations », tous ces « transferts » sont fondés sur quelque caractère intrinsèque de l'objet, le « monde humain » cesse d'être une métaphore pour redevenir ce qu'il est en effet, le milieu et comme la *patrie* de nos pensées. Le sujet percevant cesse d'être un sujet pensant « acosmique » et l'action, le sentiment, la volonté restent à explorer comme des manières originales de poser un objet, puisque « un objet apparaît attrayant ou repoussant, avant d'apparaître noir ou bleu, circulaire ou carré<sup>1</sup> ». Mais l'empirisme ne déforme pas seulement l'expérience en faisant du monde culturel une illusion alors qu'il est l'aliment de notre existence. Le monde naturel à son tour est défiguré et pour les mêmes raisons. Ce que nous reprochons à l'empirisme, ce n'est pas de l'avoir pris pour premier thème d'analyse. Car il est bien vrai que tout objet culturel renvoie à un fond de nature sur lequel il apparaît et qui peut d'ailleurs être confus et lointain. Notre perception pressent sous le tableau la présence prochaine de la toile, sous le monument celle du ciment qui s'effrite, sous le personnage celle de l'acteur qui se fatigue. Mais la nature dont parle l'empirisme est une somme de stimuli et de qualités. De cette nature-là, il est absurde de prétendre qu'elle soit, même en intention seulement, l'objet premier de notre perception : elle est bien postérieure à l'expérience des objets culturels, ou plutôt elle est l'un d'eux. Nous aurons donc à redécouvrir aussi le monde naturel et son mode d'existence qui ne se confond pas avec celui de l'objet scientifique. Que le fond continue sous la figure, qu'il soit *vu* sous la figure, alors que pourtant elle le recouvre, ce phénomène qui enveloppe tout le pro-

1. KOFFKA, *The Growth of the Mind*, p. 320.

blème de la *présence* de l'objet est lui aussi caché par la philosophie empiriste qui traite cette partie du fond comme invisible, en vertu d'une définition physiologique de la vision, et la ramène à la condition de simple qualité sensible en supposant qu'elle est donnée par une image, c'est-à-dire par une sensation affaiblie. Plus généralement les objets réels qui ne

Dans cet extrait MP explique que renverser l'empirisme, c'est montrer que tous les mécanismes qui donnent lieu à la perception, comme l'association, ne tiennent pas à l'activité obscure du sujet, mais bien à la donnée elle-même. Encore une fois la ressemblance est une donnée de l'expérience et elle n'est rien d'extérieur à l'objet. MP s'autorise alors à dire que le « monde humain » n'est pas une métaphore pour désigner l'ensemble des sujets de l'expérience et qu'il doit être compris en tant que le « milieu et la patrie de nos pensées ». Le terme de patrie est à prendre au sens de lieu où nos pensées peuvent naître. MP semble reprendre les analyses du § 22 des *Méditations cartésiennes* de Husserl où il explique que chaque objet est la règle de sa connaissance, mais sans référence au je transcendantal et en même temps son intention est très différente. La critique de l'empirisme n'est pas pour lui une simple polémique intellectuelle, mais la possibilité même de montrer que l'objet n'apparaît pas seulement par rapport à un fond théorique, mais également à partir du monde de la vie comme sol originaire. L'empirisme est selon MP une falsification de l'expérience qui conduit notamment à réduire le monde culturel à une illusion, à une

pure représentation subjective. Le monde culturel et le monde naturel ne sont pas reconduits à leur propre mode de donnée, à la manière dont ils se constituent dans l'expérience. MP reproche finalement à l'empirisme un véritable « acosmisme », une véritable négation du monde en tant que monde, car il regarde le monde de l'extérieur, selon un voir purement théorique. Or il y a bien d'autres modes de l'intentionnalité que sont l'action, le sentiment, la volonté ; ce sont des modes originaires du rapport au monde et non pas des modes dérivés et secondaire. Il n'y aurait pas d'abord un regard purement théorique sur le monde, puis l'action ; l'action est au contraire un rapport premier au monde et c'est le regard théorique qui en fait justement abstraction.

Dès lors l'empirisme ne fait pas que perdre toute la diversité des modes de donnée des objets du monde ; il conduit à perdre aussi le « monde naturel ». Pour Husserl la constitution de la « nature en général » était l'une des recherches à mener (fin du § 22 des MC), alors que MP veut souligner l'entrelacs de toutes les dimensions du monde. Ainsi tous les exemples pris par MP indiquent cette « nature » qui transparait sous les phénomènes culturels, tel l'homme qui se fatigue derrière l'acteur. Mais justement la « nature » n'est pas pour l'empirisme le monde à l'état naissant, mais elle est une simple construction faite de stimuli et de qualités. Le monde naturel devient une « idée » et cesse d'être une « donnée », et c'est en sorte la seconde falsification. MP peut donc dire, ce qui n'est pas très nouveau, que cette nature n'est pas première, qu'elle est un objet construit par la culture et qu'il n'y a pas plus culturel que ce concept de nature. Cette nature est un objet scientifique et historique et c'est finalement un objet théorique produit par un sujet théorique, et c'est pourquoi il y a autant de concepts de nature que de moments de la science. Toute histoire du concept de nature est en réalité une histoire des sciences. Une telle thèse avait été largement développée par Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, texte dont ne disposait pas encore MP en 1945, mais dont il a pu recevoir les analyses par *L'origine de la géométrie*.

Quoi qu'il en soit, la tâche de la philosophie est pour lui de redécouvrir le monde naturel qui est plus originaire que l'objet construit de la science ; il serait ce fond sur lequel tout se voit et c'est pourquoi il est à la fois ce qui apparaît et ce qui n'est pas vu, ou au moins n'est pas vu comme un objet. Il possède son propre mode de donnée. MP reprendra longuement cette question de la nature dans ses cours au Collège de France<sup>14</sup> en opposant, un peu facilement peut-être au regard des études cartésiennes actuelles, la nature cartésienne et la nature comme présence originaire qui appelle une « réponse totale » du sujet charnel.

par la thèse de l'irrelativité de la conscience), Husserl recommence de la décrire dans les travaux de la dernière période. Il esquisse la description des êtres préobjectifs qui sont les corrélatifs de la communauté des corps percevants et jalonnent son histoire primordiale. Sous la Nature cartésienne que l'activité théorique finira par construire émerge une couche antérieure, qui n'est jamais supprimée, et qui exigera justification quand le développement du savoir révélera les lacunes de la science cartésienne. Husserl se risque à décrire la Terre comme siège de la spatialité et de la temporalité préobjectives, patrie et historicité de sujets charnels qui ne sont pas encore des observateurs dégagés, sol de vérité, ou arche qui transporte vers l'avenir les semences du savoir et de la culture. Avant d'être manifeste et « objective », la vérité habite l'ordre secret des sujets incarnés. A la source et dans la profondeur de la Nature cartésienne, il y a une autre Nature, domaine de la « présence originaire » (*Urpräsenz*) qui, du fait qu'elle appelle la réponse totale d'un seul sujet charnel, est présente aussi par principe à tout autre.

<sup>14</sup> MP, *La nature, Notes. Cours du collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p. 367.

Bien évidemment une réfutation de l'intellectualisme s'impose également et MP montre que les deux thèses (empiriste et intellectualiste) sur la perception sont liées justement parce que « l'intellectualisme vit de la réfutation de l'empirisme » (p. 56). Cela signifie qu'il n'est que la forme inversée de l'empirisme. Cette fois ce n'est plus le monde (les stimuli) qui explique le sujet, mais c'est le sujet qui explique le monde, puisque « la perception devient une interprétation des signes de la sensibilité » (p. 58). Dans cette démarche également on manque le phénomène perceptif, on ne fait pas une « phénoménologie de la perception », car l'élément premier, le point de départ, c'est d'emblée une interprétation, une idée. Quand le concept est premier on manque nécessairement le sentir compris comme une sorte de communication immédiate avec les choses. Or le danger d'un tel intellectualisme est de brouiller la différence entre apparence et réalité, entre normalité et folie. MP cite l'analyse du morceau de cire, moment incontournable de toute analyse de la perception et critique l'idée d'un entendement séparé des sens et de l'imagination. D'une manière générale, et MP pense aussi à la pensée française, la réflexivité serait comprise comme appartenant à l'entendement seul. Selon Descartes, exposé par MP, le jugement serait la capacité de suspendre le jugement de conformité et d'une ressemblance entre les choses et les idées qui en sont les images. Juger, ce serait opérer des comparaisons afin de ramener l'inconnu au connu. Le but de ces pages n'est pas de se complaire dans la critique de l'intellectualisme, mais d'exposer ce que l'on peut considérer un peu comme le discours de la méthode de MP : retrouver la perception en tant que phénomène original. La vie n'est pas que dans le jugement et il y a également une « vie secrète » de l'objet que MP se donne pour tâche de mettre en lumière. La perception n'est pas une unité stable et contre l'empirisme ou l'intellectualisme, il est possible de montrer qu'elle est une unité qui se défait et se refait sans cesse (p. 63). Autrement dit, toute perception est une histoire.

Il est difficile dans tout ce chapitre sur l'attention de ne pas y avoir une référence bergsonienne, notamment la fameuse « attention à la vie » de *L'énergie spirituelle* (p. 5). MP pense l'attention comme ce qui doit pouvoir accéder à la « touffe vivante de la perception » (p. 64) :

**dans les « profondeurs de la nature ». La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue. Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole, le signe sensible et la signification ne sont pas même idéalement séparables. Un objet est un**

Tout ce vocabulaire (patrie, touffe, etc.) peut surprendre dans un texte philosophique et pourrait être compris comme un simple souci d'illustration, mais en réalité il est proprement descriptif. Il s'agit de trouver un vocabulaire qui soit celui de la vie et qui ne soit donc pas celui de la séparation. C'est bien l'état naissant qui intéresse MP, c'est-à-dire ce moment dans lequel le signe sensible et la signification ne sont pas encore séparables et sont dans une sorte de fusion. Cela n'est pas sans évoquer la thèse bergsonienne d'une perception d'avant les mots qui séparent. C'est ce moment où une odeur nous prend sans que l'on puisse encore mettre un nom. Il s'agit toujours de défendre l'idée d'une phénoménalité originaire et donc d'une signification qui est dans la chose même avant l'intervention des catégories du jugement. Sur ce point Descartes n'est pas pour MP simplement le nom-titre de l'intellectualisme et il nuance sa lecture de Descartes en indiquant que Descartes aurait laissé une porte ouverte vers une telle idée (p. 67 et suivantes) en développant une autre compréhension de l'attention : « L'inspection de l'esprit ne serait pas le concept qui descend dans la nature, mais la nature qui s'élève au concept ».

MP reprend l'idée d'un « langage muet » de la perception en faisant à nouveau appel à la Gestalt-théorie (p. 75-76). Il s'agit à nouveau de montrer qu'avant le monde mis en ordre par nos catégories, il y a une « vie sourde et magique », qui n'est ni un pur chaos, ni un monde homogène. MP a tout à fait conscience d'être aux limites de la description, mais il veut souligner que le sens ne se réduit pas aux actes de langage, ou aux actes théoriques d'un sujet théorique (le géographe) et qu'il tient également au surgissement de l'il y a. La vie est en elle-même surgissement d'un sens et l'acte intellectuel consiste à donner la parole à ce langage d'abord muet au lieu de parler à sa place. Il n'est pas simple de caractériser cette philosophie de la vie qui est celle de MP, car ce n'est ni celle de la vie intentionnelle selon Husserl, ni celle de la vie pulsionnelle selon Nietzsche. Dans ce changement de perspective proposé par MP la Gestalt-théorie n'est qu'un appui et ne peut proposer à elle seule la « réforme de l'entendement » qu'il appelle de ses vœux. Dans ce changement de méthode, cesser d'être aveugle à cette vie, c'est justement pouvoir percevoir la chose « clairement et distinctement », mais cette fois la chose possède en elle le principe de sa distinction. A contre-courant du *Traité de la réforme de l'entendement*, il ne s'agit plus de partir de l'homme, car avant le cogito il y a cette vie sourde des choses.

MP mesure très bien la difficulté qu'il y a à parler d'une vie sourde, muette, magique, obscure, etc. et c'est pourquoi dans cette vie il n'est pas possible de parler de causalité. Par contre il est possible de parler de motivation, selon un concept de motivation qu'il reprend à la fois à Husserl (*Idées 2*) et à la psychologie. Il y a motivation car dans la vie perceptive un vécu en motive un autre, au sens propre de le mettre en mouvement. MP n'explique pas ce concept de motivation, mais en fait le principe de production de la vie passive. Encore une fois, MP cherche un vocabulaire qui ne perde pas la vie et le terme de motivation serait un « concept fluent », c'est-à-dire un de ces concepts qui ne fige pas ce qu'il y a à penser. Il partage ainsi le même souci que Bergson ou Nietzsche. Comment philosopher avec une langue qui ne soit pas celle de la pensée objectivante, comment trouver des mots qui n'enferment pas et ne figent pas le sens ? Cela semble un projet impossible et pourtant ce n'est pas aux mots de déterminer ce que nous pouvons penser. Bien évidemment le problème n'est pas dans les mots eux-mêmes, mais dans la théorie qui les sous-tend. Même la Gestalt-théorie demeure prisonnière d'un préjugé fondamental selon MP, à savoir que tout est séparable et découplable dans le monde. C'est ce qu'il nomme le préjugé « logiciste » : croire de toute les choses sont d'emblée devant nous, selon un ordre bien stable et que la conscience ne fait qu'assembler des « formes » déjà là dans une logique. Remettre en cause un tel préjugé, c'est décrire une forme en formation, une forme en genèse, un monde qui ne cesse de devenir monde, un monde vivant.

Le sentir doit donc redevenir une « question » (p. 78) et pour cela il est nécessaire de remettre en question l'opposition brutale du sentir et du connaître. MP fait référence au romantisme de manière positive, bien au-delà de la caricature proposée par Hegel dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le romantisme est une pensée dans laquelle le sentir ouvre un monde. Il y a une vérité du sentir qui est irréductible au connaître et sur ce point MP ouvre une voie que la phénoménologie française va suivre largement, même s'il semble très difficile, en dépit du désir de MP, de l'enraciner dans le dernier Husserl qui serait revenu sur la séparation du fait et de l'essence, sur l'idée que le fait est en lui-même irrationnel. Même si on peut tirer quelques textes de Husserl vers l'idée d'un sentir qui serait antérieur à la réflexion, le projet de Husserl est toujours de montrer que la vie passive est un premier degré de l'activité et le fondement de cette activité de réflexion. Il est donc impossible de trouver chez Husserl cette thèse de MP sur le sentir : « Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie » (p. 79). Là encore il est clair que MP cherche avant tout à établir des filiations en histoire de la philosophie en montrant qu'il n'est pas le premier à souligner que les affects sont un lieu premier

de la présence au monde et de la présence à soi. Même si la dette envers Heidegger n'est pas vraiment reconnue. Notamment MP fait référence à la notion d'affinité dans la pensée de Kant qui est déterminante pour l'association du divers dans l'objet lui-même. Il y a également une affinité transcendante des phénomènes par le je transcendantal et un principe d'association lié à l'imagination.

Texte p. 83-84 :

Or cette philosophie se détruit elle-même sous nos yeux. L'objet naturel s'est dérobé le premier et la physique a reconnu elle-même les limites de ses déterminations en exigeant un remaniement et une contamination des concepts purs qu'elle s'était donnés. L'organisme à son tour oppose à l'analyse physico-chimique non pas les difficultés de fait d'un objet complexe, mais la difficulté de principe d'un être significatif?. Plus généralement l'idée d'un univers de pensée ou d'un univers de valeurs, où seraient confrontées et conciliées toutes les vies pensantes, se trouve mise en question. La nature n'est pas de soi géométrique, elle ne le paraît qu'à un observateur prudent qui s'en tient aux données macroscopiques. La société humaine n'est pas une communauté d'esprits raisonnables, on n'a pu la comprendre ainsi que dans les pays favorisés où l'équilibre vital et économique avait été obtenu localement et pour un temps. L'expérience du chaos, sur le plan spéculatif comme sur l'autre, nous invite à apercevoir le rationalisme dans une perspective historique à laquelle il prétendait par principe échapper, à chercher une philosophie qui nous fasse comprendre le jaillissement de la raison dans un monde qu'elle n'a pas fait et préparer l'infrastructure vitale sans laquelle raison et liberté se vident et se décomposent. Nous ne dirons plus que la perception est une science commençante, mais inversement que la science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée. Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites

du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système « Moi-Autrui-les-choses » à l'état naissant, de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde.

MP reprend sa thèse constante : le monde ne semble ordonné et homogène que si on le regarde de très haut depuis l'idée qu'il est géométrique ou constitué d'esprits raisonnables. La soi-disant intemporalité des concepts tient à leur abstraction. En réalité tous les concepts sont historiques, y compris ceux de la science. Dès lors l'expérience du chaos est une expérience décisive en phénoménologie. Husserl dans le § 49 des *Idées 1* envisageait la possibilité que le monde ne puisse pas s'unifier afin de souligner l'être absolu de la conscience par rapport à l'être relatif du monde. Ici MP fait tout autre chose et l'expérience du chaos devient une expérience spéculative et n'est pas seulement une expérience perceptive dans laquelle aucun ordre ne se rend visible. Elle permet de surmonter l'oubli du monde de la vie et de ce point de vue là également il faut perdre le monde afin de retrouver le caractère historique de chaque représentation du monde objectif. Il y a une tonalité hégélienne dans ce passage avec ce pouvoir du négatif de remettre en mouvement

toutes les significations qui avaient tendance à sa figer. Le « système moi-autrui-les choses » indique que dans le monde vécu originaire, dans le monde à l'état naissant, il n'y a pas encore de séparation entre moi, autrui et les choses, parce que tout est en co-génèse.

MP cherche à sa différencier de Bergson dont il pourrait sembler très proche, dans la mesure où pour Bergson l'intuition est cet effort difficile, pénible, par lequel on rompt avec les préjugés sur le monde, avec les habitudes intellectuelles, pour revenir à une forme de sympathie avec le monde (p. 85). Il serait possible d'atteindre l'absolu par l'intuition. MP pourrait reprendre cette idée d'un sacrifice de l'intuition à l'intelligence dans la pensée moderne. Dans ces pages 85 et suivantes MP interprète Bergson comme une opposition de l'intuition et de la méthode, ce qui semble très difficilement tenable. MP, contre ce qu'il pense être la thèse de Bergson, ne comprend pas la philosophie comme une « conversion irrationnelle » vers une réalité ignorée, mais comme une « analyse intentionnelle » qui reconduit l'activité théorique à ce qui la rend possible, à savoir la vie préscientifique. Si MP ne se comprend pas comme bergsonien, c'est que pour lui il n'y a pas d'accès direct au phénomène, il n'y a pas de saut irrationnel vers un être caché. Il est donc hors de question de remplacer la méthode par l'intuition. En effet, pour MP il y a une résistance du réel, mais ce n'est pas un problème d'accès au réel, ce n'est pas comme si le chemin vers l'être était absent. Il y a cependant dans cet accès au réel une opacité du fait qui ne peut pas disparaître et qui constitue justement son caractère de « fait ». Il n'est pas possible de passer parfaitement du fait à l'eidos, non parce qu'il y aurait une irrationalité qui demeurerait, mais parce que le fait est plus riche que ce que l'on peut constituer. La notion même de champ transcendantal signifie cette impossibilité de surplomber la totalité du monde et il n'y a pas de point de vue surplombant, il n'y a pas de spectateur au-dessus du monde et de l'histoire. Il n'y a pas de *cogito* inattaquable et de savoir absolu (p. 89). MP renvoie donc dos à dos intuition pure et réflexion pure comme une seule et même erreur : croire pouvoir accéder immédiatement à l'objet, croire pouvoir fusionner avec lui, ou imaginer pouvoir totalement résorber l'objet en soi dans la réflexion. Ni Hegel, ni Bergson. Mais également ni Descartes... et ni Husserl en dépit de ce qu'en pense MP.

## Première partie. Le corps p. 95-241

Merleau-Ponty, avec la *Phénoménologie de la perception* (1945), cherche à ouvrir une autre voie pour la pensée du corps que celle de l'idéalisme transcendantal de Husserl ou que celle de la philosophie réflexive française. Dans *Signes* (1960) (p. 224-225) il dit qu'il y a deux voies qui partent de Husserl, l'une qui remonte vers l'*ego* constituant, la vision des essences, et l'autre qui descend vers la Nature, vers l'être sauvage, et que c'est cette deuxième voie qu'il a voulu suivre. Même si la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas seulement une philosophie du corps, cette question du corps est centrale pour une pensée pour laquelle le sujet n'est pas un pur esprit et doit être pensé depuis son engagement dans le monde. L'engagement, qui est le thème directeur de l'existentialisme, conduit directement à la question du corps, parce qu'on ne peut pas penser l'action sans le corps. Le chapitre final de la *Phénoménologie de la perception* porte sur la liberté et montre que la liberté humaine n'est pas absolue, mais se construit à partir de la situation dans le monde. Pour le dire sans doute un peu vite, le retour aux choses-mêmes se comprend comme un retour au corps, en tant que le corps permet de penser l'homme au-delà de la distinction du sujet et de l'objet, permet de penser l'homme engagé dans le monde ; pris par lui et prenant part à lui. Le corps manifeste ainsi l'ambiguïté même de l'existence, puisqu'il est impossible de faire la part de la situation et la part de la liberté dans une action<sup>15</sup> (p. 518). Cette obscurité n'est pas réductible, mais elle n'est pas non plus négative et atteste que le corps n'est ni un instrument, ni un état, mais un avoir à être. Revenir au corps, c'est penser une liberté qui ne soit plus hors sol. Il y a bien évidemment également toute une polémique avec Sartre qui ne surmonterait pas assez le dualisme, mais je laisse cela de côté. La grande nouveauté du texte n'est pas la notion de corps propre (traduisant *Leib*) que MP reprend en grande partie à Husserl, mais l'idée d'une intentionnalité motrice qui soit proprement corporelle. Il y aurait selon, MP une intention de mouvement qui serait propre au corps et le corps serait compris comme la vie originaire de l'existant et non comme une chose dans le monde, même une chose douée de conscience. MP va s'attacher à défendre l'idée qu'il y a une vie charnelle qui précède la conscience réflexive. Le corps voit et revenir au corps c'est réapprendre à voir le monde.

La *Phénoménologie de la perception* explique que la philosophie ne doit pas commencer par la conscience ou par Dieu, mais par le corps et qu'accéder au corps, c'est accéder à la phénoménalité véritable. Le corps n'est pas dans l'espace, il habite l'espace, et pour comprendre cela il est nécessaire de prendre le corps dans toute sa concrétude, notamment comme corps sexué. La sexualité prend ici une signification métaphysique, parce que le corps n'est pas organe, mais expression. Il n'est donc possible d'accéder à l'être du corps qu'à la condition de déconstruire la représentation du corps comme un organe ou ensemble d'organes. Dans l'avant-propos, qui élucide ce qu'est la philosophie selon MP, il reprend l'idée que le monde n'est ni un ensemble de sensations, ni une idée, et qu'il est donné avant toute thématization. Il transforme ainsi le projet husserlien qui était celui d'une clôture de la subjectivité pour penser, peut-être un peu naïvement, une subjectivité ouverte aux transcendances, à l'« il y a », à l'événement, au surgissement de l'inattendu. Comme concept ontologique et existentiel, qui vient du § 14 d'*Être et temps* de Heidegger, le monde dans son « il y a » est une structure de l'existence, il est ce dans quoi toute chose est rencontrée, y compris moi-même. Il faut attendre le bas de la page 19 pour que le thème du corps soit abordé et corps

<sup>15</sup> Je cite la *Phénoménologie de la perception* selon l'édition TEL Gallimard de 2017 ; c'est assez pénible mais toutes les éditions TEL Gallimard n'ont pas la même pagination.



est alors synonyme d'existence et de drame. La vraie phénoménologie est inchoative, toujours en commencement, parce qu'elle ne fige pas le monde dans une idée, mais se laisse interroger par lui.

Dans l'introduction MP a exposé, comme on l'a vu, la notion de champ perceptif afin d'expliquer la dynamique de la perception et c'est cela qui va permettre de ne pas réduire le corps à un transmetteur de messages. Pour montrer cela il convient d'élucider la nature du sentir en s'éloignant de l'empirisme comme de l'intellectualisme qui ont le point commun d'ignorer la médiation du corps. Revenir au corps pour MP c'est revenir à une expérience première qui ne se laisse pas surplomber et qui donc possède une obscurité irréductible. Cela n'a rien à voir avec un irrationalisme, mais au souci de revenir à la naissance même des choses avant leur mise en forme dans un monde objectif.

Toute la première partie (p. 95-241) est consacrée au corps avant le monde perçu et l'être-pour-soi. Cette importance du corps se retrouve chez Sartre et Gabriel Marcel. Le corps propre est alors le mystère à élucider pour répondre à la question du monde et à celle du soi. Reprenant des analyses déjà classiques à son époque, MP veut montrer que l'engagement de l'homme dans le monde n'est pas comparable à celui de l'animal. L'animal a un monde environnant, un milieu, mais n'est pas « au monde », il n'est pas ouvert à la manifestation des choses (p. 107). L'homme lui aussi possède des réflexes, mais il n'est pas qu'une somme de réflexes car il est « hanté » par l'idée de monde.

Partir du corps, c'est aller au-delà de l'opposition du sujet et de l'objet en montrant que le corps n'est pas un instrument dont se servirait la conscience. Il s'agit de montrer que toutes les autres formes du rapport au monde sont dérivées de cette expérience du corps. Elucider le corps propre, c'est élucider le mystère de la donnée du monde. Tous les exemples pris par MP visent à décrire l'engagement de l'homme dans le monde par son corps.

### Le corps propre

Ainsi le corps propre est défini comme un corps qui n'a aucun caractère d'objet. Donc « propre » dans « corps propre » ne signifie pas ce qui appartient à mon monde environnant, mais ce avec quoi j'ai une relation unique. Ce n'est pas non plus un corps dont je serai le propriétaire, mais il est celui qui est indissociable de mon existence. Mon corps n'est pas ce que je peux observer et quand je l'observe il n'est plus corps propre, puisque je le perds comme ce qui m'appartient en propre. Pour MP Biran était aussi tout proche de l'intuition authentique du corps propre<sup>16</sup>. L'essentiel est de comprendre que tout présent est corporel et que le corps est le fait primitif depuis lequel tout se pense. Quand je me regarde dans la glace, je regarde donc quelqu'un d'autre (p. 120) et ainsi je ne peux pas me regarder moi-même comme autrui me regarde. Il reprend aussi la situation des deux mains (p. 121) reprenant Husserl<sup>17</sup>. En montrant ainsi que je ne suis pas un objet de spectacle pour moi-même, MP veut mettre en lumière que le corps est d'abord un certain « lieu », le lieu d'où je perçois tout, et ce lieu est ce que je ne peux pas voir. Pour utiliser un vocabulaire qui s'imposera plus tard dans la pensée de MP, il est l'invisible à partir duquel il y a du visible. La thèse est donc la suivante : le corps n'est pas un instrument, mais un « moyen de communication » avec le monde (p. 122). Ce corps tente de se toucher touchant, mais il échoue toujours et cette identification ne peut jamais être parfaite. MP prend alors l'exemple de la douleur pour montrer que la douleur dessine un espace perceptif qui n'a rien de commun avec un espace objectif. Quand j'ai mal au pied ma conscience toute entière est dans mon pied. (p. 123). Par le corps l'expérience est donc ouverte, elle est un mouvement de transcendance. En cherchant à éviter le matérialisme

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, p. 67.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty a connaissance des *Idées 2* qui ne sont pas encore en un ouvrage édité.

ou encore le sensualisme (Condillac) qui consacrent la disparition du voyant et l'idéalisme (Descartes) qui est la disparition du visible, MP montre que l'expérience ni une passivité ni une inspection de l'esprit, mais qu'elle est un acte du corps. Ce qui est étonnant dans toutes ces pages sur le corps propre, c'est que MP ne cherche pas à décrire simplement un corps vécu au sens d'un corps pour moi, et c'est pourquoi il cite très largement des études de somatologie, c'est-à-dire d'anatomie et de physiologie. Les chapitres 1 et 2 visent certes à distinguer le corps propre du corps au sens de la physiologie classique. Néanmoins sa méthode est très différente de celle de Husserl et est bien plus proche de celle de la philosophie française (Bergson, Biran) en cherchant à remonter du corps-objet au corps-sujet alors que la phénoménologie fait tout autre chose qu'une élucidation de la conscience corporelle.

### Le schéma corporel

Le chapitre 3 *La spatialité du corps propre et la motricité* est sans doute l'un des plus originaux de la *Phénoménologie de la perception*, notamment avec la reprise de la notion de schéma corporel au neurologue anglais Henry Head, transmise par Schilder. Cette notion permet de montrer qu'il y a à la fois une dimension sensori-motrice du corps en rapport avec l'espace et une relation imaginaire du sujet avec son propre corps. Il s'agit de ne pas dissocier le rapport réel aux sensations et le rapport imaginaire à soi. Cela modifie les frontières classiques entre le psychique et le corporel en montrant que dans tout acte de perception se trouve engagée une image du corps. Cet entrelacs entre le réel et l'imaginaire était déjà engagé dans la réflexion sur le membre fantôme. L'image que j'ai de mon propre corps n'est pas sans effet sur la perception.

En faisant la différence entre la spatialité de position et la spatialité de situation MP souligne qu'avec la seconde le corps relève de l'existence, il « existe » vers des tâches (p. 130) et est ainsi un mouvement de transcendance. Sans corps il n'y a donc pas d'espace (p. 132) : il y a un espace parce que je vois, je touche, mais aussi parce que je bouge, que j'agis ; c'est bien le corps en mouvement qui « habite » l'espace. Habiter dans ce contexte signifie que l'on n'a pas un rapport extérieur à l'espace et que ce n'est pas non plus simplement être là, mais c'est justement « faire » quelque chose, et c'est pourquoi il y a plusieurs manières d'habiter l'espace. L'originalité de MP est de s'appuyer sur certaines situations pathologiques dans lesquelles l'habitation de l'espace est en échec afin de montrer que dans le mode « normal » le monde n'est pas figé mais vit avec les opérations du corps. Dès lors la notion d'intentionnalité motrice permet à MP de développer l'idée que le corps porte en lui un projet de mouvement et donc qu'il ne se réduit pas à être ce que je mets en mouvement, mais porte en lui-même un mouvement. On est ici bien au-delà de Husserl et du *Leib* comme organe du « je peux » en cherchant à montrer qu'il y a un mouvement du corps avant le « je » qui se représente l'espace. C'est parce que je bouge qu'il y a un espace et la marche est ce qui fait qu'il peut y avoir pour moi un paysage, puis ensuite un monde objectif.

p. 157-158 : placer la conscience hors de l'être, c'est inévitablement la mettre hors du monde, comme si la conscience surplombait le monde. Selon MP c'est ce que ferait toute la philosophie « idéaliste » qui commencerait par isoler le cogito, soit par le doute avec Descartes, soit par la déduction comme condition de possibilité avec Kant, soit par réduction avec Husserl. Bien sûr on pourrait discuter une telle interprétation de ces trois auteurs, mais il suffit de souligner que MP veut avant tout s'expliquer avec une certaine méthode, celle qui cherche un abri inattaquable depuis lequel expliquer le monde. Comme s'il y avait deux types d'expérience qui seraient d'abord séparés : l'expérience originaire de soi, puis l'expérience du monde. MP cherche à s'éloigner d'une conscience transcendantale qui ne se laisse pas entamer par le monde, c'est-à-dire qui ne se laisse jamais interroger par le monde ; une conscience qui interroge le monde sans être jamais interrogée par lui.

La première conséquence de ce geste philosophique, c'est que toutes les situations facticielles sont écartées : la conscience morbide, la conscience primitive, la conscience enfantine, la conscience d'autrui, qui n'enseignent rien sur l'essence de la conscience. En effet, dans cette perspective « intellectualiste » on explique toute forme particulière de conscience par l'essence de la conscience. La conscience enfantine ne serait qu'une forme particulière de conscience du monde, moins riche que celle de l'adulte. La philosophie aurait donc pour tâche d'élucider les structures universelles de la conscience depuis lesquelles les formes particulières d'existence peuvent se comprendre. Les exemples pris par MP sont volontairement très diversifiés : la psychologie, l'anthropologie, la philosophie. L'enfant est celui qui n'a pas encore développé toutes les capacités de la raison ; la conscience primitive ne serait elle-même qu'un premier développement de la conscience. C'est bien l'ensemble de cette méthode que MP veut remettre en cause en montrant notamment que l'enfant est un mode propre de l'être-au-monde, que la conscience primitive aussi et qu'elle ne se laisse pas mesurer par une autre culture. Lévi-Strauss ne dira pas autre chose dans *La pensée sauvage*, ouvrage dédié à la mémoire de MP (ils se sont connus en 1930). Quand MP dit que ces situations ne sont pas prises au sérieux par l'intellectualisme, il veut souligner qu'elles ne sont pas comprises comme portant en elles-mêmes un sens et comme étant toujours relatives à autre chose. L'expérience d'autrui notamment serait toujours dérivée par rapport à l'expérience de soi, autrui n'étant qu'un autre moi, un moi autrement.

Dans la polémique avec Cassirer<sup>18</sup> (p. 157) et peut-être aussi avec Sartre (la mauvaise foi), MP veut dégager la conséquence absurde de cet intellectualisme, à savoir que le fou ne pourrait pas être livré à lui-même sans possibilité de recul. Le fou ne serait pas fou, ce ne serait qu'une image de lui. MP qui a lu Binswanger sait bien que la force du délire est bien de ne pas pouvoir se réduire à une mauvaise volonté. La manie et la mélancolie sont de véritables pertes de soi. En outre cette méthode intellectualiste qui pose une réflexion en arrière de toute maladie nivèle les situations : aphasie<sup>19</sup>, apraxie<sup>20</sup>, agnosie<sup>21</sup> et même schizophrénie<sup>22</sup>. Tout se confond car ces maladies ne sont considérées que comme des variations d'une forme générale. Ici MP ne présente certes pas ces maladies pour elles-mêmes, mais seulement pour souligner l'impossibilité de les reconduire à une forme commune sans manquer le mode propre de l'être au monde qu'elles représentent. Il y a une conséquence désastreuse de cette méthode intellectualiste, à savoir que les psychologues et les médecins reviennent à une explication purement causale, justement parce que la pure thèse intellectualiste est intenable. Au moins l'explication causale permet de différencier les maladies. Ainsi pour expliquer sa troisième voie, celle de l'être au monde, MP cherche à s'inscrire dans l'histoire de la psychopathologie. Comme il l'écrit p. 158-159, tant que la phénoménologie génétique (au moins telle que MP la comprend et qui a peu de rapport avec celle de Husserl) n'a pas réussi à s'imposer, la pensée causale est préférable à l'intellectualisme. Encore une fois, toute cette analyse a lieu dans le cadre d'une étude du corps propre et l'étude de la maladie permet de souligner l'impossibilité de séparer le physique et le psychique. Chaque maladie engage le corps

---

<sup>18</sup> Sur la lecture de Cassirer par Merleau-Ponty voir le texte de Jacques Colette, « La phénoménologie et l'être naturel. Après schelling et Cassirer : Merleau-Ponty et les formes symboliques ». <https://books.openedition.org/psorbonne/15378?lang=fr>

<sup>19</sup> Selon Broca en 1861, elle est une atteinte de la fonction du langage correspondant à une lésion du globe frontal de l'hémisphère gauche, hémisphère dominant chez un droitier. Golstein et Gelb étudient les traumatisés crâniens de la première guerre mondiale et notamment les aphasiques. L'aphasie révèle un trouble de la pensée toute entière et est l'expression d'une attitude du sujet par rapport à son monde propre.

<sup>20</sup> Elle est la difficulté d'effectuer correctement les gestes.

<sup>21</sup> Elle serait l'incapacité à identifier les objets alors qu'il y a une perception.

<sup>22</sup> Ce terme remplace celui de démence en 1911. C'est un terme qui a eu beaucoup de succès. C'est l'idée d'une dissociation (*Spaltung*) des fonctions psychiques.

propre, c'est-à-dire un mode de notre communication avec le monde, y compris sur le mode de l'échec.

MP utilise alors l'expression « arc intentionnel » pour signifier l'unité de toutes les dimensions de l'existence et pour dire qu'il n'y a rien d'extérieur au corps propre et à son mouvement. Ainsi dans ces pages (170) le corps propre est l'existant lui-même qui tient ensemble tous les contenus dans une même tension et le corps représente une autre unité que l'unité synthétique du « je pense ». Selon MP il y a bien une pensée dans le corps et c'est pourquoi il « hante » l'espace, car il est présent aux choses avant toute représentation. Ainsi le geste n'est pas la conséquence d'une pensée déjà là, mais il est une rencontre avec le monde ; il nous ouvre un espace. Le corps est donc en lui-même un pouvoir de synthèse, une synthèse propre à la motricité, à l'engagement, et donc une synthèse inchoative, toujours en recommencement. On peut lire le texte p. 174-175 :

Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l'espace ni d'ailleurs qu'il est *dans* le temps. Il *habite* l'espace et le temps. Si ma main exécute dans l'air un déplacement compliqué, je n'ai pas, pour connaître sa position finale, à additionner ensemble les mouvements de même sens, et à retrancher les mouvements de sens contraire. « Tout changement identifiable parvient à la conscience déjà chargé de ses relations à ce qui l'a précédé, comme sur un taximètre la distance nous est présentée transformée déjà en *schillings* et en *pence*<sup>3</sup>. » À chaque instant, les postures et les mouvements précédents fournissent un étalon de mesure toujours prêt. Il ne s'agit pas du « souvenir » visuel ou moteur de la position de la main au départ : des lésions cérébrales peuvent laisser intact le souvenir visuel tout en supprimant la conscience du mouvement et, quant au « souvenir moteur », il est clair qu'il ne saurait déterminer la position présente de ma main, si la perception d'où il est né n'avait enfermé elle-même une conscience absolue de l'« ici », sans laquelle on serait renvoyé de souvenir en souvenir et l'on n'aurait jamais une perception actuelle. De même qu'il est nécessairement « ici », le corps existe nécessairement « maintenant » ; il ne peut jamais devenir « passé », et si nous ne pouvons pas garder dans l'état de santé

le souvenir vivant de la maladie, ou dans l'âge adulte celui de notre corps quand nous étions enfant, ces « lacunes de la mémoire » ne font qu'exprimer la structure temporelle de notre corps. À chaque instant d'un mouvement, l'instant précédent n'est pas ignoré, mais il est comme emboîté dans le présent et la perception présente consiste en somme à ressaisir, en s'appuyant sur la position actuelle, la série des positions antérieures, qui s'enveloppent l'une l'autre. Mais la position imminente est elle aussi enveloppée dans le présent, et par elle toutes celles qui viendront jusqu'au terme du mouvement. Chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue et, en particulier, le premier moment, l'initiation cinétique inaugure la liaison d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avenir que les autres moments se bornent à développer. En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale: l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie »<sup>1</sup> qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ». Certains malades peuvent imiter les mouvements du médecin et porter leur main droite à leur oreille droite, leur main gauche à leur nez, s'ils se placent à côté du médecin et observent ses mouvements dans une glace, non s'ils lui font face. Head expliquait l'échec du malade par l'insuffisance de sa « formulation »: l'imitation du geste serait médiatisée par une traduction verbale. En réalité, la formulation peut être exacte sans que l'imitation réussisse et l'imitation réussie sans aucune formulation. Les auteurs<sup>2</sup> font

1. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*.

2. GOLDSTEIN, VAN WOERKOM, BOUMANN et GRÜNBAUM.

L'histoire du sujet n'est donc pas que celle de ses actes de réflexion, mais elle est également celle de son corps, l'histoire donc de ses rencontres avec le monde. De ce point de vue MP veut rompre avec l'idée classique que l'habitude serait une idée descendue dans le corps et montre que l'habitude est ce qui « dilate » notre être au monde, ce qui agrandit l'horizon des possibles. Ainsi il y a un « savoir qui est dans les mains » (p. 179) et MP peut ajouter que « le corps est notre ancrage dans un monde » (p. 180). Qu'il s'agisse de la dactylographe ou de l'organiste, le corps parle; il dit quelque chose de notre rencontre du monde, et, de ce point de vue, « le corps est éminemment un espace expressif » (p. 181). Dans cette fin de chapitre MP reprend l'idée que cet espace dont le corps est l'origine est la source de tous les autres; il est l'espace de présence qui rend possible tous

les espaces de représentation. Il peut conclure : « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde ». Avoir un corps, c'est avoir un monde<sup>23</sup>.

Le chapitre IV *La synthèse du corps* propre énonce à nouveau la thèse de la première partie : « Être un corps, c'est être noué à un certain monde » (p. 184). Dès lors le corps n'est pas dans l'espace mais se spatialise et c'est en se spatialisant qu'il se réalise en tant que corps. Comme je ne suis pas devant mon corps, mais « dans » mon corps, le corps est le principe de ses changements et c'est pourquoi il a son allure, son style. Le terme de style est introduit ici afin de dire une unité dans le mouvement et même dans le projet. Le style est la manière unique dont mon corps existe dans le monde, c'est-à-dire s'avance dans le monde. MP établit alors une analogie entre le corps et l'œuvre d'art. Cette fois c'est l'œuvre d'art qui sert à MP de schème pour rendre sensible la structure du corps vivant. Toute œuvre d'art est à la fois forme et style et il y a le style de Cézanne comme il y a le style de Baudelaire. Le style est une unification supérieure du sens. Ainsi, le style du corps est ce qui se donne dans le ton, dans les gestes, dans la physionomie d'une personne ; c'est le mode singulier de sa présence au monde par lequel je la reconnais, sans pouvoir l'identifier parfaitement. Voir un style, c'est voir une totalité en mouvement, en genèse, et selon le mode de l'ouverture :

« De même que la parole signifie non seulement par les mots, mais encore par l'accent, le ton, les gestes et la physionomie, et que ce supplément de sens révèle non plus les pensées de celui qui parle, mais la source de ses pensées et sa manière d'être fondamentale, de même la poésie, si elle est par accident narrative et signifiante, est essentiellement une modulation de l'existence » (p. 187)

« Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres ou l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants » (p. 188)

L'unité du bras dans le geste est comparable à l'unité des significations dans l'œuvre d'art.

Le chapitre V, *Le corps comme être sexué*, veut mettre en valeur une dimension nouvelle de l'existence charnelle. Parler de sexualité en philosophie n'allait pas de soi si on pense à la philosophie de l'esprit de Brunschwig et il s'agit aussi pour MP de montrer que la philosophie peut parler de sexualité en la considérant dans toute sa dimension corporelle. Il s'agit de montrer que la philosophie peut parler de la sexualité et que cette dernière n'est pas un simple état du corps, mais une modalité de l'être-au-monde, de l'engagement dans le monde, qui ne peut se penser que depuis le schéma corporel. Bien évidemment, il y a là une rencontre entre la psychanalyse freudienne et la phénoménologie pour « réintégrer la sexualité dans l'humain ». En allant jusqu'à décrire l'orgasme, MP veut échapper à une considération abstraite du corps. En effet, par l'analyse de la perception érotique il est possible de montrer que la sexualité ne relève pas de la seule biologie. L'autre corps n'est pas simplement un corps parmi les corps, mais il est ce qui fait l'objet d'une perception érotique individuelle, sauf dans des cas de maladie où le corps de l'autre est alors considéré comme neutre (p. 193). On retrouve la préoccupation centrale de MP qui est de montrer qu'il y a une intentionnalité corporelle qui n'est pas de l'ordre de la représentation, qui n'est pas une *cogitatio* visant un *cogitatum*, mais qui est en quelque sorte pulsionnelle. Cette vie sexuelle n'est

---

<sup>23</sup> La praktognosie citée dans le texte est l'aptitude à reconnaître les mouvements des différentes parties du corps, donc une certaine connaissance du corps. Ici MP détourne ce terme pour indiquer que c'est par le corps que l'on peut comprendre l'usage du monde ; le corps est une connaissance originaire du monde et de la manière d'y être.

ni purement biologique, ni purement de l'ordre de la représentation. Il faut donc dépasser l'opposition du biologique et du spirituel, de la nature et de l'esprit, pour réintégrer la sexualité comme dimension de l'existence, de l'être-au-monde. Par exemple MP développe l'idée qu'un événement comme la frigidité n'est pas explicable totalement par une causalité (par le monde, par la biologie, etc.) mais relève aussi de la manière d'être au monde. Le sexuel ne se réduit pas au génital. L'essentiel est de comprendre qu'on ne peut pas séparer les deux sens du mot « vie » ; pour dire cela MP fait appel à l'allemand : la vie est *leben* et *erleben*. Le corps n'est donc ni la cause de l'esprit, ni sa simple enveloppe. Ainsi, MP, en citant Binswanger, représentant de la psychiatrie phénoménologique, peut dire que « le malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passe "dans sa conscience" » (p. 199), car le corps est le lieu même du drame, c'est pourquoi il est un espace d'expression. Pour le dire autrement, la parole du corps n'est pas ce qui vient doubler une première parole, elle est la première parole. L'aphonie (p. 198) dit une contradiction de l'existence.

Dans toutes ces descriptions, le corps est un acte d'incarnation qui réussit ou échoue. Dès lors il n'est pas le lieu d'une totale passivité, et c'est pourquoi MP peut dire que je demeure libre dans le sommeil et la maladie. Sommeil et maladie doivent alors se comprendre d'une manière existentielle comme un mode de présence au monde intersubjectif. Dans cette perspective la passivité ne serait pas un état naturel, mais le fait que le malade se démet lui-même de sa liberté (inconsciemment) ; c'est un mode de la fermeture. L'ouverture et la fermeture sont les deux modes de l'existence ; la fermeture étant le refus même de la situation. « Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation » (p. 203). Pour sortir à cette fermeture une décision n'est pas suffisante et selon MP il faut une véritable « conversion », un renversement de tout son être. L'opposition entre la vie endormie et la vie éveillée prend ici une signification nouvelle : on ne sort de la passivité qu'en se laissant prendre par autrui, par le monde, par les transcendances. Dès lors, l'existence corporelle n'est pas toute la présence au monde, mais elle en fonde bien la possibilité. Le corps est bien le mode premier de l'être soi (p. 204).<sup>24</sup>

« Il faut sans doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un "faisceau d'instincts", et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté » (p. 205).

La sexualité qui est ici à prendre au sens large est une « atmosphère », c'est-à-dire un mode de l'ouverture au monde, même si ce n'est pas le seul. C'est pourquoi la sexualité n'est pas une simple part de la vie, mais traverse la vie tout entière. Il est possible de tout voir de l'existence depuis ce prisme de la sexualité (p. 207). C'est pour MP l'occasion de réfléchir sur le rapport de la nature et de la liberté, sur cette « ambiguïté » fondamentale de l'existence. Il est impossible de faire clairement la part de l'une et la part de l'autre, mais l'homme est celui qui peut transformer sa vie en histoire, qui peut donner sens à sa situation contingente depuis sa liberté<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> MP est loin de suivre Freud sur la sexualité. Il lui reproche, comme Binswanger, son naturalisme. Tout n'est pas sexuel, mais la sexualité n'est pas simplement une annexe de l'existence, ce que l'on pourrait dépasser dans la contemplation.

<sup>25</sup> Il y a bien des questions actuelles sur la sexualité que Merleau-Ponty ne pose pas et qui seraient importantes dans une perspective existentielle, et on a pu reprocher à Merleau-Ponty de ne décrire qu'une intercorporité qui est celle du corps masculin hétérosexuel. Cf. Paula Lorelle, « Le corps impropre. Sexe et genre en phénoménologie », revue *Alter* n°30/2022, p. 169-187. Néanmoins, en écartant biologisme et constructivisme du corps et en prenant en compte sa radicale historicité, il ouvre tout de même un cadre dans lequel ces questions peuvent être posées.

« Pourquoi notre corps est-il pour nous un miroir de notre être, sinon parce qu'il est un moi naturel, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtre – ou plutôt qu'elles ne sont ni siennes ni nôtres entièrement » (p. 209-210)

Ainsi l'homme n'est pas un corps il a un corps et le verbe « avoir » désigne bien ici cette identité dans la différence qui fait que mon corps est un acte continu d'appropriation de moi et du monde, ce que manifeste la sexualité.

L'existence est à la fois nécessité, contingence et histoire ou nécessité, contingence et liberté. L'histoire/liberté est ce qui unifie nécessité et contingence. Mon histoire est l'acte de transformer par ma liberté la contingence en nécessité par cette « reprise ».

Au début du chapitre VI *Le corps comme expression de la parole* il tient à distinguer son usage d'être et avoir de celui de Gabriel Marcel.

1. Cette distinction de l'avoir et de l'être ne coïncide pas avec celle de M. G. Marcel (*Être et Avoir*) bien qu'elle ne l'exclue pas. M. Marcel prend l'avoir au sens faible qu'il a quand il désigne une relation de propriété (j'ai une maison, j'ai un chapeau) et prend d'emblée l'être au sens existentiel d'être à..., ou d'assumer (je suis mon corps, je suis ma vie). Nous préférons tenir compte de l'usage qui donne au terme d'être le sens faible de l'existence comme chose ou de la prédication (la table est ou est grande) et désigne par le mot d'avoir le rapport du sujet au terme dans lequel il se projette (j'ai une idée, j'ai envie, j'ai peur). De là vient que notre « avoir » correspond à peu près à l'être de M. Marcel et notre être à son « avoir ».

Sans pouvoir exposer toute la question de la parole dans la pensée de Merleau-Ponty et son analogie entre le corps et le mot, il suffit d'indiquer à nouveau cette ambiguïté structurelle : je suis indissociable de mon corps, mais l'homme est aussi un pouvoir d'échappement par lequel il peut convertir la situation en liberté. En cela si je suis mon corps, si je l'ai, je dois me l'approprier, et en cela je suis toujours plus que mon corps. L'essence de l'homme est bien la liberté et cela peut se comprendre à même la vie charnelle.

Dès *La structure du comportement* MP refuse l'idée que parler ce soit juste joindre un son et un sens<sup>26</sup>. Là encore il se soucie d'écartier un empirisme qui ne comprendrait le langage que comme un phénomène physiologique et un intellectualisme pour lequel parler ce soit simplement classer. Il s'agit de montrer que le mot a un sens, qu'il n'est pas la simple enveloppe sonore d'un sens. Il porte en lui-même la signification et il permet d'habiter les choses. MP prend l'exemple de l'enfant pour lequel l'objet est connu quand il est nommé. Il souligne que quand on apprend une langue on ne comprend vraiment un mot qu'en situation. Ainsi il dit qu'écouter, c'est être pris par la parole (p. 213). Le véritable orateur est celui qui s'engage dans sa parole. Le bavardage n'est pas une vraie parole. Il y a un espace linguistique ; le langage est ce qui ouvre un espace. Encore une fois, la parole n'est pas une simple opération de classification du monde, comme si parler c'était juste faire correspondre un groupe de choses déterminées et un groupe fixe de significations. Au contraire, parler, c'est faire surgir le sens.

<sup>26</sup> Cf F. Dastur, *Chair et langage*, Encre Marine, p. 53 et sv.



## La parole parlante

P. 221-223 : MP défend l'idée que la parole n'est pas le signe de la pensée, dans la mesure où un signe ne fait que renvoyer à autre chose, à quelque chose d'absent. Ainsi pour MP le mot n'est pas qu'un phénomène sonore séparé et le sens du mot ne se trouve pas hors du mot. Le mot ne peut pas se réduire à être un simple tremplin vers une signification. Avec la notion d'enveloppement MP veut montrer que le sens fait toujours corps avec le mot. Ainsi la parole est toujours expressive et elle est ce par quoi un sens peut être et le sens ne précède pas l'acte de parole. MP veut avant tout éviter cette représentation commune d'un sens intérieur qui ensuite s'exprimerait. La notion d'enveloppement (qui n'est pas l'enveloppe !) permet aussi d'éviter la compréhension du mot comme simple vêtement posé sur les choses et qui en outre les fixe. On pense ici bien sûr à Bergson, mais l'intention de MP est toute différente car pour lui les mots ne sont pas des obstacles à la pensée. Il récuse l'idée que les mots soient des « forteresses de la pensée » car ils sont au contraire des manières de dire le monde. MP dit alors que le mot est « l'emblème » de la pensée au sens où il l'exprime en étant une partie d'elle. Il n'est pas le signe extérieur, mais ce qui annonce cette pensée. Il ajoute que le mot est le « corps » de la pensée. La pensée a besoin d'un corps pour exister. Husserl lui-même parlait de chair linguistique. Cela veut dire qu'il y a bien une présence en chair et en os de la pensée qui est présente en elle-même par le mot et non indirectement. Encore une fois, tout ce passage vise à contester l'idée classique selon laquelle la parole serait une traduction d'une pensée déjà là dans notre intériorité. Ce n'est que dans les mots que nous pensons disait Hegel, mais pour MP il y a bien de la pensée dans les mots dans la mesure où le sens des mots ne se réduit pas au sens conceptuel. Il fait appel à la psychologie (*Sprachbegriff* et *Wortbegriff*) pour justement élucider ce concept linguistique qui se trouve en-deçà du sens conceptuel. Ce qu'il nomme ici le « concept verbal » est justement le sens du mot au moment où l'utilise et selon la modalité de son utilisation. Le ton avec lequel on dit quelque chose porte ce sens existentiel. De ce point de vue, le sens linguistique est la forme première de la pensée, celle qui est antérieure à la pensée conceptuelle et qui est sa condition. La pensée est aussi un « style ». C'est par le mot que la pensée a un style, qu'elle existe. Le style n'est pas ici une simple particularité, mais doit être existentiellement compris comme une dimension du sens : chaque écrivain a son style et ce style dit le principe unificateur de sa parole. Ainsi tout l'effort de MP ici est de chercher à replacer le mot dans l'être au monde de celui qui parle au lieu de le prendre abstraitement. Il y a alors cette analogie entre le geste et le mot qui souligne que chaque mot que nous prononçons est indissociable du corps de la parole. Parler c'est se situer par rapport aux mots et donc par rapport au monde. On peut penser à l'argot dans *Les misérables* de Victor Hugo. Dès lors l'expression est l'acte par lequel il y a signification, ou au moins cette signification linguistique première. Une véritable signification conceptuelle, qui n'est pas un simple vêtement, doit partir de cette première signification. Le mot n'est donc ni une traduction, ni un principe de conservation du sens et il ne fige pas le sens. La parole est la véritable réalisation du sens. Elle est la vie du sens. Lire un livre ou écouter autrui, c'est être attentif à ce style, à cette naissance du sens. Revenir à ce concept linguistique, c'est rendre la parole parlante, c'est lui reconnaître son pouvoir d'institution du sens.

Texte p. 230 : la parole est une institution, c'est-à-dire un événement, un vécu, qui devient durable. Ici il s'agit d'un sens qui se sédimente dans un mot qui lui donne sa chair linguistique. Autrement dit, nous naissons toujours déjà dans le langage qui est toujours déjà là. Cela permet à MP de faire une distinction entre la parole parlante et la parole parlée. Le problème est qu'on finit par oublier le caractère institué des mots, leur historicité. Il s'agit de retrouver la provenance historique des mots. C'est aussi en fonction de cette historicité qu'ils ne sont pas de simples signes extérieurs de la pensée. C'est pourquoi un peu avant (p. 224-225) MP pouvait insister sur la fonction du mot dans la communication avec autrui. Il y a entre autrui et moi une réciprocité qui permet au

sens d'aller de moi à autrui. De même que je comprends le geste d'autrui à partir des possibilités de mon propre corps, je comprends sa parole depuis mes capacités d'expression. Même la parole est un corps à corps. Dès lors il peut montrer que pour le mot il est nécessaire de dépasser l'opposition de la nature et de la convention. Il y aurait en effet un sens premier du mot, un sens gestuel, à la fois culturel et naturel. La thèse est forte : tout ce qui est naturel est institué. Cela ne veut pas dire que les manifestations de la colère sont arbitraires, mais que notre corps est la source de ces expressions qui ensuite se sédimentent. Toute institution repose finalement sur l'institution de la langue. Dès lors, retrouver la parole vivante, c'est retrouver autrui et c'est retrouver la relation avec le monde. La parole naissante est une pensée naissante. MP prend appui ici sur les analyses de Goldstein (Et non Saussure) qui réduit certes la langue à une activité catégoriale, mais qui est aussi attentif à la parole parlante qui est plus qu'un système de signes<sup>27</sup>. Bien évidemment pour MP la langue comme activité catégoriale est fondamentale et articulation du langage et activité catégoriale sont indissociables. Néanmoins la source de cette activité est la présence charnelle au monde. Ainsi parce que le corps possède un pouvoir d'expression naturelle il peut dire ce qui l'excède, cet excès du sens des choses, cet excès du sens du monde. Le corps est ce médiateur sans lequel nous ne pourrions pas dire le monde. L'homme parle parce qu'il apporte son corps. Dans *L'œil et l'esprit* MP reprendra cette idée que le corps, le geste, est l'origine du langage. Parce que le mot est le corps de la pensée, il n'est pas possible de dire le monde sans le corps, de répondre au monde et du monde. Il ne peut pas y avoir de transparence du langage, ou de langage purement conceptuel. L'ambiguïté du langage appartient à son essence.

---

<sup>27</sup> Cf. Etienne Binbennet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, p. 230 et sv.

rence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes. Ce n'est pas seulement le geste qui est contingent à l'égard de l'organisation corporelle, c'est la manière même d'accueillir la situation et de la vivre. Le Japonais en colère sourit, l'occidental rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. L'équipement psychophysiologique laisse ouvertes quantités de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes. L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour<sup>1</sup> que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions<sup>2</sup>. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique — et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équipement qui pourraient servir à définir l'homme. Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des « nourritures », ailleurs une « cachette », donne aux « stimuli » un sens qu'ils n'avaient pas. À plus forte raison la présence d'un homme dans le monde animal. Les

1. On sait que le baiser n'est pas en usage dans les mœurs traditionnelles du Japon.

2. Chez les indigènes des îles Tropicbriand, la paternité n'est pas connue. Les enfants sont élevés sous l'autorité de l'oncle maternel. Un mari, au retour d'un long voyage, se félicite de trouver de nouveaux enfants à son foyer. Il prend soin d'eux, veille sur eux et les aime comme ses propres enfants. MALINOWSKI, *The Father in primitive Psychology*, cité par Bertrand RUSSELL, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

Parce que le corps possède un pouvoir d'expression naturel, le corps est ce médiateur qui nous permet de dire le monde. Il est un acte de parole. Parce que le mot est le corps de la pensée, il n'est pas possible de dire le monde sans le corps<sup>28</sup>. Ainsi le corps n'est pas un simple complexe de qualités sensibles, mais il est une capacité d'être sensible, de recevoir et de dire les choses<sup>29</sup>.

Ici encore, concevoir le corps comme acte d'appropriation et acte de parole, c'est-à-dire comme acte de rencontre et de réponse, modifie la conception que l'on peut avoir des corps, que ce soit d'une chose matérielle, d'un corps vivant, du corps d'autrui ou du monde en général. Au-delà du « monde sage » que nous présente la philosophie classique selon MP pour laquelle les corps sont des individus bien ordonnés dans une causalité, celle de la physique ou de la biologie, il y a ces êtres qui sont en-dessous de nos objectivations et de nos idéalizations, qui ne sont pas pleinement constituables en objets, et qui nourrissent pourtant notre pensée. Dans ce monde sauvage, il y a la terre : *Le philosophe et son ombre* dans *Signes*, p. 227 :

<sup>28</sup> Cf Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001, p. 65.

<sup>29</sup> Pour *Le visible et l'invisible* et le concept de chair, je renvoie à ma présentation dans *Communio* XLVII, 5, septembre-octobre 2022, p. 70-72.

peut reconnaître des noèmes, la Terre, par exemple, qui n'est pas en mouvement comme les corps objectifs, mais pas davantage en repos, puisque on ne voit pas à quoi elle serait « clouée », — « sol » ou « souche » de notre pensée comme de notre vie, que nous pourrions bien déplacer ou reporter, quand nous habiterons d'autres planètes, mais c'est qu'alors nous aurons agrandi notre patrie, nous ne pouvons la supprimer. Comme la Terre est, par définition, unique, tout sol que nous foulons en devenant aussitôt une province, les êtres vivants avec qui les fils de la Terre pourront communiquer deviendront du même coup des hommes, — ou si l'on veut les hommes terrestres des variantes d'une humanité plus générale qui restera unique. La Terre est la matrice de notre temps comme de notre espace : toute notion construite du temps présuppose notre proto-histoire d'êtres charnels comprésents à un seul monde. Toute évocation des mondes possibles renvoie à la vision du nôtre (*Weltanschauung*). Toute possibilité est

On a ici plusieurs concepts interdépendants :

- Le monde de la vie qui est prédominé.
- La terre comme sol originaire ; elle est unique
- Le monde en tant qu'horizon de l'expérience
- La chair ici absolu et unique.

Le monde n'est donc pas un simple assemblage de corps et MP oppose l'unité extrinsèque des corps par la causalité et l'unité intrinsèque du monde comme matrice. Avant le système solaire ou le système nerveux il y a cette unité de la terre-sol qui fait que tout corps provient de la terre et ne peut se penser que par rapport à elle. Il ne s'agit pas de récuser l'idée de système, mais de penser un système plus originaire que ceux dégagés par les sciences. Le monde comme unité des corps est une synthèse sans fin et là encore il s'agit de penser dynamiquement le monde. Dans *Le visible et l'invisible*, MP ira encore plus loin en avançant que le monde est une présentation originaire de l'irreprésentable, qu'il est l'invisible du visible. Le monde devient l'horizon d'une donation sans fin. Pour accéder à cette thèse sur le monde des corps il a été nécessaire d'écarter plusieurs concepts de monde. Le monde n'est :

- Ni le rassemblement des choses dénombrables et manipulables.
- Ni un cadre imaginé, une représentation projetée sur les étants.
- Ni le seul produit de l'activité de synthèse du « je ».

Le monde comme monde, le monde qui se fait monde, est un espace de présence, un espace de possibilisation, dans lequel tout corps peut se manifester. Il n'est donc pas un simple espace de représentation qui prédétermine l'apparaître des corps. C'est donc bien en revenant au corps comme acte de parole qu'il a été possible de comprendre le monde comme acte d'ouverture. Depuis le corps propre le monde peut être reçu dans son altérité, dans son étrangeté, et non pas comme une simple confirmation du même, comme une simple reconnaissance. Le monde des corps comme monde réel n'est pas ce monde sage dans lequel tout est bien repérable, mais un monde étrange, imprévisible, surprenant qui peut provoquer l'étonnement et donc donner à penser. Penser

c'est ne pas se contenter d'une image du monde comme les prisonniers de la caverne, mais c'est se laisser surprendre par la lumière même des corps, par l'éclat du mimosa en fleur. C'est aussi pouvoir s'étonner de la manière dont les choses tiennent ensemble, de leur jointure.

## Deuxième partie

### Le monde perçu

#### I Le sentir

MP reprend la question du sentir en cherchant à expliquer à nouveau comment sortir d'une conception intellectualiste du sentir. Ce sentir aurait lieu avant toute réflexion, dans une conscience pré-personnelle et il serait une co-naissance du moi et du monde et en même temps une communion. Il s'agit de défendre l'idée que la pensée objective n'est pas le lieu de tout événement possible et qu'il y a un événement plus originaire du monde qui « vient sans cesse assaillir et investir la subjectivité comme les vagues entourent une épave sur la plage » (p. 251). La comparaison de la subjectivité avec une épave n'est peut-être pas très heureuse, mais ce mouvement des vagues permet de penser un événement qui ne cesse de se produire, qui demeure soudain même s'il se répète. Le monde ne cesse de surprendre notre subjectivité. Cela montre qu'avant d'être réflexion et synthèse, le sujet est en prise avec le monde qui peut nous déchirer (le rouge déchire p. 255). Ainsi :

« Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui » (p. 256)

MP multiplie alors les comparaisons pour expliquer cette communion : le dormeur et son sommeil, mais plus étonnant encore l'union eucharistique, la présence réelle de Dieu dans le pain consacré. Ce n'est pas un tournant théologique de la phénoménologie, mais une manière de dire le mystère de notre union intime avec le monde qui n'est pas en nous seulement symboliquement, mais réellement : le monde est bien présent à la subjectivité, même si, selon le principe de l'intentionnalité, il n'est pas contenu réellement en lui. Il y a ici (p. 258) une nouvelle prise de position de MP contre la distinction de l'en-soi et du pour-soi, de l'être des choses et du néant de la subjectivité, qui manque le corps et qui donc manque l'existence comme communion. Contre Sartre il s'agit de montrer que l'existence dans le sentir n'est pas d'emblée un conflit du pour soi et de l'en-soi, mais qu'elle est d'abord une communion, une co-existence et même une sympathie. Cela peut sembler étrange de parler d'un « envoûtement » des qualités, de leur « valeur sacramentelle », d'une « sympathie » avec elles, c'est pour refuser l'idée que le sentir ne serait qu'une mise à distance et une appropriation, alors qu'il est d'abord une exposition, une manière d'être pris par le monde. MP n'est ni le premier ni le dernier à envisager une sympathie avec les choses, ce qui ne consiste pas à attribuer aux choses une subjectivité, mais à souligner que le sentir n'est ni l'extériorité du sentant et du senti, ni une simple invasion du sentant par le senti. Quand je contemple le bleu du ciel (p. 259), je le fais pas depuis une idée préalable de bleu qui abolirait son secret, mais je m'abandonne à ce bleu, « je m'enfonce dans ce mystère », « il "se pense en moi" ». Cette expression fait signe vers le thème de la chair du monde dans *Le visible et l'invisible*. Mais cela signifie ici que le bleu du ciel n'est pas ce qui existe seulement « pour moi », comme une

représentation, mais qu'il existe « en moi », que ma subjectivité, qui n'est pas totalement passive en tant que réceptivité, lui donne un lieu d'expression et donc d'existence.

MP multiplie les expressions pour dire que le sentir relève d'une synthèse du corps et non d'abord d'une synthèse de l'*ego* et qu'il y a de l'irrémédiable à la base de toute réflexion. Le propre du corps est à la fois d'unifier le sentir et d'être débordé par ce qui se donne dans la mesure où chaque sensation est en un sens la première, ou chaque sensation est une naissance. Il y a une naissance continue du monde à la subjectivité et de ce point de vue la synthèse du sentir n'est pas seulement une unification continue dans une synchronie, mais elle est également une permanente diachronie. Dès lors le sujet du sentir est aussi celui qui commence et finit avec la sensation. Il s'agit ici encore de différencier deux concepts de l'expérience : celui de la science qui procède par idéalisation et construit des objets et celui du sentir. Peut-on vraiment déjà parler d'expérience dans le sentir ? En réalité il s'agit d'une expérience indirecte dans la mesure où prendre conscience de soi c'est toujours saisir un irrémédiable qui nous précède. Le moi se précède lui-même. D'où l'analogie avec la naissance et la mort : « Comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et une mortalité anonymes ». (p. 261) Je n'assiste pas à ma naissance, mais je sais que je suis né.

MP écrit p. 260 : « Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un “trou dans l'être”, mais un creux, un pli qui s'est fait et peut se défaire ». Dans le *Visible et l'invisible* il reprendra l'idée de pli et le comprendra comme chiasme et entrelacs. Heidegger, lui, parle du pli de l'être, ce qui est tout autre chose. Foucault lui aussi parle du pli du dedans et du dehors. Enfin Derrida pense le pli comme l'impossibilité d'une identité à soi. Dans notre texte, le pli est notre insertion dans le monde, notre engagement, qui peut en effet se faire ou se défaire, et cela dès le sentir qui est cette donnée du senti au sentant. L'idée de pli permet de penser l'inséparabilité qui n'est pas pour autant une fusion. Il y a bien un « moi » dans le sentir, mais il ne doit pas se penser comme dans la réflexion ; dans la sensation je suis engagé et elle n'a pas lieu sans moi. Je suis là mais en tant que mis en question par ce qui se donne. Finalement il s'agit d'un moi d'avant le moi, celui que je ne découvre qu'après coup. D'une certaine manière, dans le sentir je me précède moi-même, j'ai un « contrat primordial » avec le monde. De ce point de vue une sensation n'est jamais isolée et elle a toujours lieu dans un champ, dans une vie pré-réflexive. Cela modifie considérablement ce qu'il faut comprendre par « les sens » : ce ne sont pas de simples capacités physiques, mais des manières d'être pris par le monde : il y a le champ visuel et le champ haptique (celui du toucher). Il faut reconnaître que « tous les sens sont spatiaux » (p. 262). Ce sont des questions qui ont largement été envisagées par Husserl, mais MP donne à la spatialité de la vue ou à celle du toucher une dimension existentielle qu'il n'y avait pas dans les analyses de Husserl.

Dans toutes ces pages qui préparent l'analyse de l'espace, MP entretient un rapport assez paradoxal avec Husserl, dans la mesure où l'expérience est décrite à la fois comme une synthèse temporelle, comme une totalisation continue par l'activité de la subjectivité, mais sans poser pour autant une subjectivité absolue source du sens, car le je est « indivisiblement défait et refait par le cours du temps » (p. 264). La subjectivité est temporalité, mais elle est également exposée, et c'est pourquoi elle est également rupture et diachronie. MP maintient les deux thèses : celle de l'antériorité du je sur le temps et celle du temps sur le je. C'est toujours l'idée de revenir à une expérience première qui serait la co-naissance du je et de l'objet. La synthèse est toujours inachevée, ce que Husserl concéderait volontiers, mais cela ne signifie pas qu'elle est indéfinie pour MP, mais qu'il y a de l'irréductible à la synthèse. De même, il n'y a pas d'espace unique, mais des champs irréductibles les uns aux autres (p. 265) et de ce point de vue nous sommes bien jets au monde. L'idée d'un espace unique ne vient pas de l'expérience première mais de l'exigence d'objectivité posée par la subjectivité réflexive. MP connaît la thèse de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*

selon laquelle l'objectivité est une intersubjectivité, mais il doute de la possibilité d'un espace intersubjectif dans la mesure où il y a une irréductibilité des perspectives. L'espace unique est une idée et non une expérience, c'est une synthèse opérée par la subjectivité objectivante qui force le donné. Bien sûr MP semble faire appel à un concept surtout kantien de synthèse qui n'est pas celui de Husserl et on peut se demander sur l'expérience même d'une irréductibilité des perspectives n'a pas lieu tout de même sur l'horizon d'un espace unique qui serait alors co-donné avec chaque espace particulier.

Page 267, MP commence son analyse de la spatialité, qui est sans doute l'un des apports les plus novateurs de la *Phénoménologie de la perception*. Elle permet de ne pas dissocier le mystère du monde et celui de la raison et de comprendre le monde à partir de lui-même. Il y a une dimension exemplaire de l'espace qui se donne comme une articulation de champs. En un sens chaque sensation est une manière « d'être à l'espace » et de « faire de l'espace ». De ce point de vue la sensation n'est pas une matière indifférente, mais un contact avec l'être : elle est un moment de spatialisation ? Tout le texte est une tentative pour dépasser les séparations kantiennes entre l'empirique et l'a priori, entre la forme et le contenu, car ces séparations conduisent à manquer le phénomène. Toute cette analyse permet de remettre en cause l'idée a priori d'une unicité de l'espace telle qu'elle peut se penser à partir de la géométrie et de la physique. L'espace ne peut pas être compris comme une forme englobante dans laquelle tout a lieu, mais doit se comprendre comme une articulation d'expériences irréductibles. Il prend l'exemple de la salle de concert qui est composée de deux espaces perceptifs : l'espace musical comme espace de manifestation, qui est un grand espace, et l'espace de la salle après le concert, un espace qui semble alors tout petit. Bien évidemment ce n'est pas une question de taille, mais de situation. L'un ne peut pas être contenu dans l'autre. Selon MP, l'espace musical « déferle » comme un autre espace qui me prend et en effet je suis pris dans cet espace plus que je ne me situe en lui. MP fait alors deux analogies : l'espace des hallucinés et l'espace d'autrui qui m'est inaccessible.

Il y a bien ici une volonté de rupture avec Kant qui n'est pas anecdotique. On n'est pas dans le partage du contingent et du nécessaire, du particulier et de l'universel. Encore une fois l'unité de l'espace n'est pas a priori. L'espace n'est pas une condition a priori de possibilité de la perception. Il serait au contraire un « engrenage » des domaines sensoriels. Ce terme même d'engrenage signifie qu'il ne peut pas y avoir de parfaite fusion en un espace unique et homogène et qu'il y a une nécessaire hétérogénéité de l'espace. Celui qui retrouve la vue découvre un nouvel espace et s'émerveille de la diversité du monde. Il y a une pluralité dans l'être que la phénoménologie ne veut pas perdre avec un intellectualisme uniformisant. Ainsi la vision et le toucher sont bien deux modes différents de spatialisation, deux modes de l'être au monde. Comme le dit MP, le regard et la main n'interrogent pas le monde de la même façon. L'espace visuel et l'espace tactile ne sont pas dans un rapport de synonymie. Par exemple le toucher ne peut prendre ensemble qu'une faible étendue. De plus l'objet tactile n'est jamais tout entier présent à chacune de ses parties. Ici MP tente de déconstruire la perception du cube telle qu'elle est proposée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*.

Toute cette analyse de l'espace conduit à nouveau à la question du corps, car il s'agit de montrer que la spatialité originaire est celle opérée par le corps et non celle construite par l'ego théorique du géomètre, du physicien ou du géographe. Parce que le corps est mouvement il est cette première synthèse, ce rassemblement qui ne nivèle pas le réel sous une unique perspective. Ce qu'il convient d'entendre par « corps » ici ne va pas de soi et bien évidemment ne se réduit pas à un organe. MP renvoie encore une fois à l'anthropologie philosophique et notamment à celle de



Plessner pour décrire le corps comme pouvoir de synthèse pré-réflexive. On a alors plusieurs éclaircissements de ce corps sentant :

« Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma "compréhension" » (p.282)

C'est pour un tel corps que la qualité sensible comme le dur, le chaud, etc. est d'abord un « événement » qui saisit mon corps et ouvre une zone de signification. MP ajoute (p. 283) :

« Mon corps n'est pas seulement un objet parmi tous les autres objets, un complexe de qualités sensibles parmi d'autres, il est un objet sensible à tous les autres, qui résonne pour tous les sons, vibre pour toutes les couleurs, et qui fournit aux mots leur signification primordiale par la manière dont il les accueille ».

Il y a une double intention dans ce rapport de la parole au corps : restituer le langage au corps et montrer que le corps n'est pas une chose, mais relève du symbolique. Comme cela est dit, le corps n'est pas un complexe de qualités sensibles, mais c'est un objet sensible<sup>30</sup>. Le corps est un pouvoir d'expression à partir duquel la parole peut avoir lieu et le corps est ce qui accueille en lui ce qui l'excède et dès lors peut le dire. En conséquence, c'est bien par le corps qu'il est possible de passer de la sensation à l'idéalité, parce que le corps accueille les choses et anticipe leur forme. MP accorde donc au corps un pouvoir d'idéalisation que Husserl réservait à la réflexion et montre qu'il y a toujours une pré-idéalisation charnelle sans laquelle le passage du fait à l'essence n'est pas compréhensible. Les mots, les voyelles, les phonèmes, sont des moyens de dire le monde, de se le représenter. Le mot serait l'expression de l'essence émotionnelle de la chose ; il est un mode de l'être au monde, un mode de l'existence. Penser le mot hors de l'existence, c'est tomber inévitablement dans un dualisme insurmontable du mot et de la chose et c'est aller contre l'expérience.

## II L'espace

MP commence par écarter plusieurs concepts d'espace : l'espace comme milieu ou l'espace comme contenant car encore une fois ces espaces sont des idées, des constructions, et non des expériences. Il va développer la thèse selon laquelle l'espace se donne en premier lieu comme une puissance de connexion des choses. Là encore deux thèses étaient en concurrence : la thèse intellectualiste, représentée par Kant, énonçant que l'espace a son origine dans le sujet. Et il y a la thèse empiriste qui veut penser des contenus de soi orientés. Avec ces deux thèses on est à nouveau dans la séparation de la forme et du contenu qui risque de nous faire perdre le phénomène de l'espace. Là encore, revenir au phénomène originaire de l'espace, c'est revenir au corps et MP, tout en s'appuyant sur des expériences particulières et leur mauvaise interprétation (Stratton) cherche à montrer qu'il y a une troisième spatialité par rapport à celle des choses et à celle du sujet. Le haut et le bas doivent d'abord se comprendre depuis le corps, avant de voir un point fixe dans le monde ou de penser un espace depuis le sujet. Kant avait lui-même posé cette question de l'orientation et Heidegger avait proposé une lecture critique de l'analyse kantienne. On est ici au cœur d'un débat décisif.

---

<sup>30</sup> Cf. F. Dastur, *Chair et langage*, p. 65.

La thèse est célèbre (p. 297) : « Mon corps est là où il y a quelque chose à faire ». Cela signifie que mon corps n'est pas d'abord dans une place particulière dans un espace objectif et que son « lieu phénoménal », c'est-à-dire le lieu où il se donne en tant que corps, c'est là où il fait, c'est-à-dire pousse, prend, marche, etc. Avec cette question de l'orientation, l'exemple de la chambre, on peut montrer que le corps n'est pas dans l'espace, car il est une certaine prise de mon corps sur le monde. Cette manière d'être en prise sur le monde est l'origine de l'espace, de la spatialité originaire. Il n'y a d'espace que par le pouvoir de mon corps de faire, de se déplacer, d'aller là-bas, d'user des choses. MP retient ici les analyses de Husserl et de Heidegger sur la spatialité, mais réinterprète tout à sa façon, sans doute en faisant l'économie de la réduction et en se contentant de décrire l'opposition entre trois conceptions de l'espace. La « prise » du sujet sur son monde est bien l'origine de l'espace (p. 299). Le corps est la manière dont le sujet s'ajuste à son monde, agit en lui, se tient debout dans le monde, l'habite. La prise fait donc partie du vocabulaire de l'existence. Il n'y a d'espace que par mon corps comme proximité de moi et de la chose, sans confusion, et avant toute objectivation. Le lieu phénoménal c'est en quelque sorte le non-lieu, le lieu où l'homme est ouvert au monde depuis son existence charnelle. Ici MP ne distingue pas espace de l'usage (la *Zuhandenheit* de Heidegger) et l'espace de présence (L'ouvert de Rilke et Hölderlin et Heidegger), pour souligner qu'on est toujours déjà dans l'espace, qu'il n'y a pas d'ego sans espace. La réflexion philosophique ne peut pas partir d'une absence d'espace pour se demander ensuite comment se constitue l'espace. L'espace est toujours déjà constitué dit MP et être dans l'espace, c'est être engagé dans le monde par son corps, c'est naître au monde.

« L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée » (p. 302)

On se découvre comme toujours déjà né, dans une présence immémoriale au monde, c'est-à-dire une présence plus ancienne que tout souvenir. Aussi loin que je me souviens, j'ai toujours déjà été dans le monde, en prise avec lui. MP ajoute à propos de l'espace :

« Ce n'est ni un objet, ni un acte de liaison du sujet, on ne peut ni l'observer, puisqu'il est supposé dans toute observation, ni le voir sortir d'une opération constituante, puisqu'il lui est essentiel d'être déjà constitué, et c'est ainsi qu'il peut donner magiquement au paysage ses déterminations spatiales sans jamais paraître lui-même » (p. 303).

C'est-dire qu'il y a un espace qui espace, avant même l'espace du paysage, et ici MP s'éloigne un peu de l'analyse du paysage par Erwin Strauss dans *Du sens des sens*. Là encore il fait appel à la psychologie et à toutes les expériences pathologiques afin de mettre en lumière que le proche et le lointain ou la grandeur d'un objet, ne relèvent pas d'abord de rapports de distance ou bien d'une comparaison entre les objets, entre les corps. La première spatialité relève d'une certaine « portée de nos gestes », une « certaine prise du corps phénoménal sur notre entourage ». Seul un sujet engagé dans le monde peut avoir un rapport à la profondeur, et non pas un sujet acosmique (p. 317). MP s'attache donc à montrer que hauteur-largeur-profondeur ne sont pas des dimensions séparées de l'espace, mais qu'il y a une coexistence par la prise unique du corps sur le monde. Tout le renversement qu'il propose consiste à comprendre l'espace depuis l'incarnation et non plus depuis l'*ego* ou le *Dasein*. L'espace est d'abord un espace corporel dans lequel les choses se donnent selon un certain style au sens. Il prend alors l'exemple de Paris :

« Paris n'est pas pour moi un objet à mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions. Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception exprime dans mon

voyage à travers Paris – les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, - est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un certain style ou un certain sens de Paris. Et quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vu à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence encore ambiguë mais déjà incomparable. Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de le définir » (p. 332-333).

Il ne s'agit pas d'une idée préalable de Paris, mais bien d'un sens latent qui se confirme dans l'expérience ; un style, une atmosphère. Il y a une singularité en genèse qui s'annonce, que nous serions bien en mal de définir, et qui pourtant unifie toute notre expérience. Paris ce n'est pas simplement un point sur une carte de géographie, mais c'est un espace de présence, une ville qui possède une tonalité propre, une manière propre de se dire, tout comme chaque visage, chaque voix, possède sa singularité d'expression, ce qui fait qu'on les reconnaît sans les identifier dans un espace objectif. Selon un thème que reprendra Levinas, si je regarde la couleur des yeux d'une personne, je ne suis pas attentif à son regard, à la modalité unique de son expression, hors de toute comparaison.

On comprend avec ces analyses que la question de l'espace n'est pas une simple question régionale et que ce n'est pas simplement l'un des thèmes que la philosophie peut aborder. MP montre bien que l'espace engage toute l'existence. La spatialisation est une temporalisation, une manière de tendre vers l'avenir à travers son corps et son monde.

MP propose alors une analyse tout à fait étonnante de la nuit p. 335. La question est la suivante : que devient la spatialité dans l'expérience de la nuit qui abolit tous les rapports habituels de distance. L'expérience de la nuit est un peu l'équivalent de ce que l'on trouve chez Husserl dans les *Idées 1* avec l'hypothèse de la disparition du monde quand le flux des esquisses ne s'unifie plus. La nuit est une réduction spontanée, une suspension de la spatialité habituelle, de nos points de repère. Or ce qui suscite ici l'étonnement, c'est qu'il y a bien une spatialité dans la nuit, mais sans choses. En effet, la nuit n'est pas un objet de spectacle, mais elle est ce qui me prend, ce qui m'enveloppe, ce qui me met en cause, jusqu'à mon identité personnelle dans la mesure où je m'identifie le plus souvent à une place dans le monde. Dans la nuit je ne suis plus celui qui travaille à son bureau, mais je suis en quelque sorte nulle part, parce que je suis plus le centre d'un espace visible, un ici pour lequel il y a un là-bas. On est en quelque sorte perdu dans un espace qui semble sans qualités.

Le thème de la nuit mystique est un grand classique (Jean de la Croix) et ici MP ne fait que l'évoquer en passant et d'ailleurs avec le « mana », la force magique, il reprend sans doute l'expression à Marcel Mauss (Magie) et à Durkheim (Formes élémentaires de la vie religieuse) le concept mélanésien de mana qui est la force du sacré. Comme souvent, il s'agit d'une référence purement illustrative qui n'est pas approfondie et qui permet seulement à MP de souligner qu'il y a bien une unité obscure de la nuit qui nous échappe. Même un cri ou une lumière dans la nuit ne suffisent pas à reconstituer un monde avec des objets. Autrement dit, la nuit est une profondeur pure dans laquelle je ne peux rien mettre à distance et c'est pourquoi j'y suis livré totalement. Ce n'est plus moi qui unifie le monde, il y a une suspension du pouvoir de l'ego, et je suis une pure subjectivité livrée à l'espace de la nuit. MP dans sa perspective à la fois phénoménologique et existentielle peut alors renvoyer au caractère très angoissant de la nuit. C'est vraiment de l'angoisse et non de la peur car il n'y a pas vraiment d'objet. C'est l'angoisse même de l'existence, dans

l'épreuve de sa contingence : il est possible que je ne parvienne plus à unifier le monde, à lui donner sens. La nuit brise l'illusion d'un monde stable toujours là et d'un pouvoir de l'ego qui serait sans faille. L'épreuve de la nuit obscure est l'expérience d'une perte de soi et du monde. Nous n'arrivons plus à nous ancrer dans le monde. Une dérive.

Là encore, la méthode de MP est de multiplier les situations dans lesquelles notre spatialité habituelle se trouve mise en question. P. 337-338 il mentionne l'espace du rêve, puis l'espace du primitif. Il s'agit à nouveau de dire que mon corps est là où il fait quelque chose, même quand c'est voler dans le rêve. D'une manière générale il s'agit de décrire un espace existentiel dans lequel je suis là où je me préoccupe, là où est mon cœur, etc. Encore une fois, ce n'est pas un espace pour moi, un espace subjectif, mais c'est un espace vécu qui est le fondement de tous les espaces objectifs. Le proche et le lointain ne prennent sens que depuis une préoccupation dont mon corps est l'expression. C'est ce qui explique que je puis être là tout en étant ailleurs (je peux être dans la salle de cours et songer à la plage où je souhaiterais aller me baigner). Je peux en effet me sentir « excentrique » à ma propre vie et estimer qu'elle se passe ailleurs que là où je suis maintenant ou par exemple que je ne suis pas là où je devrais être. Sans reprendre la liste indéfinie des exemples mentionnés par MP on peut au moins citer celui du « bovarysme » ou le rêve-prison. Rêver d'une autre vie, plus luxueuse, plus noble, au-delà de la banalité de notre existence. Il cite à nouveau la schizophrénie pour décrire cet enfermement dans un monde purement privé qui ne pourrait jamais devenir un monde commun. On peut penser à un espace du paysage qui ne pourrait pas devenir un espace géographique commun.

P. 340-341 MP prend un temps de réflexion sur le rapport de l'anthropologie et de la philosophie en distinguant justement deux rapports très différents aux sciences humaines. Pour la thèse « objectiviste » les sciences humaines n'apportent rien qui ne serait déjà mis en valeur par l'analyse philosophique. Autrement dit, il faudrait avoir déjà répondu à la question qu'est-ce l'homme pour pouvoir parler du primitif. Il faudrait déjà avoir dit ce qu'est la rationalité pour parler du mythe. Il faudrait avoir déjà élucidé l'expérience normale pour expliquer la « folie », etc. Ainsi, pour une pensée objectiviste la description de l'espace anthropologique, de ses différentes formes historiques, n'apporte rien à l'analyse philosophique que l'on ne sache déjà, puisque l'espace géométrique nous aurait déjà dit ce qu'est l'espace. Ainsi pour toute la pensée objectiviste il y a le monde « en soi », celui de la géométrie et de la physique, et le monde pour moi, qui se décline en une infinité de variations subjectives. Finalement, pour répondre à l'énigme du monde il serait inutile de s'interroger sur la nuit, le rêve, le mythe, la schizophrénie, etc. Ou alors ce serait au mieux une curiosité n'ayant pour but que de confirmer ce que l'on sait déjà. Autrement dit, la science n'aurait pas besoin de passer par les sciences humaines. MP conteste le principe même de cette explication en montrant par exemple que l'espace mythique n'est pas une représentation, mais une présence. Il ne s'agit pas d'opposer un espace objectif à une multiplicité de représentations mythiques de l'espace, de l'espace sacré et de l'espace profane, mais de défendre la thèse qu'il n'est possible de réfléchir philosophiquement sur la nature de l'espace qu'en passant par l'étude du mythe. L'espace mythique est ce qui donne à comprendre la solidarité de l'homme et du monde qui a été oblitérée dans la pensée objective qui est véritablement elle une représentation dérivée. Selon MP, seul une étude du mythe permet au philosophe de comprendre ce rapport primordial à l'espace qui est celui de tout homme. Tout cela est écrit en grande partie contre Auguste Comte (p. 343) pour lequel le mythe est un premier état avant la science et qui reste prisonnier de l'opposition entre mythe et raison. MP dénonce finalement un ethnocentrisme de Comte qui ne peut concevoir le mythe que comme un état pré-rationnel, purement subjectif, qui ne peut rien nous apprendre sur la nature de l'espace. Pour MP comprendre le mythe c'est pouvoir saisir l'unité d'une spatialisation, une façon de donner sens au monde. MP ne commet pas l'erreur de comprendre le mythe, comme

le monde du primitif, comme celui de l'enfance, comme la vie naïve, naturelle, comme relevant de cette relation première au monde. Ce sont bien évidemment des institutions ; il y a instauration d'un sens, sédimentation de ce sens et réactivation de ce sens (concept husserlien d'histoire). Mais il explique que l'on peut penser l'espace géométrique ou physique sans revenir à cette relation première du sujet et du monde, et c'est pourquoi elle est l'origine oubliée. Par contre ce n'est que depuis cette relation naturelle première au monde qu'il est possible de comprendre le mythe, qui est bien sûr une interprétation, une manière de donner sens au monde, mais pas depuis une attitude de spectateur du monde.

MP résume sa thèse sur l'espace p. 346-347 en soutenant que l'espace est un existentiel et que l'existence est spatiale. Encore une fois il écarte les deux thèses habituelles : l'espace n'est ni un ensemble de choses disposées en un espace objectif, ni le produit d'une synthèse du sujet ; il n'est ni un contenu, ni une forme. La situation de l'image en soi renversée a montré au début du chapitre l'impossibilité de l'intellectualisme et de l'empirisme. Il y a bien une troisième spatialité car j'habite l'espace avec mon corps et il est le lieu de mon action. Habiter l'espace, c'est le percevoir et s'y mouvoir. Le monde fait sens pour moi quand mes intentions motrices peuvent s'y inscrire. L'existence spatiale dit donc bien l'existence tout entière : la rencontre des autres, des choses.

### III La chose et le monde naturel

Je serai assez bref sur ce chapitre qui expose plus directement la nature du phénomène selon MP. Il reprend la thèse que toute objectivation du monde a lieu sur la base du monde perçu qui n'est pas que mon monde. Ce monde est aussi celui dans lequel s'annonce autrui. Le monde n'est donc pas une réserve de choses, mais un réservoir inépuisable de phénomènes ; il est le lieu de la manifestation de toute chose. Le monde est une présence avant d'être une représentation. C'est pourquoi il va pouvoir dire (p. 387) que le monde est le style de tous les styles. Il est ce qui rend possible l'unité de l'expérience par-dessous toutes les ruptures de la vie personnelle. Il y a bien une forme d'intentionnalité corporelle pré-réflexive, ce qui est la thèse centre de la PhP. Le corps est la médiation de toute chose et ce qui ainsi n'est jamais objet.

MP reprend ici la question métaphysique de l'origine des formes en cherchant à montrer que c'est dans l'évidence de la chose que se fonde la constance des relations (p. 355) en cherchant à discuter encore le célèbre exemple de Kant de l'orientation dans une chambre. Il s'agit de mettre en lumière comment corps et choses forment un « système » et c'est en cela qu'il est possible de faire appel à certaines analyses de la perception en psychologie. Le système de l'expérience est ce lien entre le corps et les phénomènes et il n'y a pas de monde sans le corps. Bien évidemment je ne peux assister à cette union du corps et des choses comme si j'étais Dieu (p. 357) et cette expérience est à la fois marquée par la finitude et par l'ouverture.

« La perception du monde n'est qu'une dilatation de mon champ de présence, elle n'en transcende pas les structures essentielles, le corps y reste toujours agent et n'y devient jamais objet » (p. 358).

Il n'y a pas que l'esprit qui voit et qui touche et on peut dire qu'en un sens l'œil voit et que la main touche, si le corps n'est pas réduit au statut d'organe et se trouve compris comme un corps phénoménal. C'est bien l'existant qui voit les couleurs, c'est-à-dire l'être au monde à travers un corps (p. 363 note 2). Le corps est alors le pouvoir d'habiter tous les milieux du monde et MP propose toute une réflexion phénoménologique sur l'éclairage qui par exemple installe une scène

au théâtre. Là encore il est impossible de résumer toutes les lectures de MP sur la couleur, l'éclairage, etc. mais il tente de répondre à la question classique de la constance, de l'identité de l'objet, en montrant qu'elle ne relève pas de la seule inspection de l'esprit, mais tient aussi au corps qui constitue l'espace visuel ou l'espace tactile. Là encore il ne s'agit pas d'un simple rassemblement d'impressions tactiles, mais bien d'une synthèse par exemple de la main. Renversant une thèse classique, il défend que ce n'est pas la conscience qui touche, mais bien la main (p. 371). MP peut alors généraliser la thèse : « Chaque contact d'un objet avec une partie de notre corps objectif est donc en réalité contact avec la totalité du corps phénoménal actuel ou possible » (p. 372). Ainsi toute constance est d'abord une constance pour mon corps, une constance phénoménale. Sur ce point il n'est pas question d'isoler les sens, chaque sens renvoyant à tous les autres, et c'est pourquoi il cite Cézanne disant qu'un « tableau contient en lui-même jusqu'à l'odeur d'un paysage » (p. 374). L'unité de la chose n'est pas ce qui serait construit après-coup, mais ce qui se donne dans la perception elle-même : « Le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme habite le corps » (p. 375) et c'est bien la chose même qui est donnée « en chair et en os » selon l'expression de Husserl.

« Avant autrui, la chose réalise ce miracle de l'expression : un intérieur qui se révèle au dehors, une signification qui descend dans le monde et se met à y exister et qu'on ne peut comprendre pleinement qu'en la cherchant du regard en son lieu » (p. 376).

Une chose ne se donne elle-même que depuis notre vie charnelle et c'est bien cet a priori de corrélation entre le corps et la chose que toute la PhP cherche à élucider. L'exemple du visage permet de confirmer que la signification traverse de l'intérieur toutes les qualités sensibles :

« La chose et le monde, disons-nous, s'offrent à la communication perceptive comme un visage familier dont l'expression est aussitôt comprise. Mais justement un visage n'exprime quelque chose que par l'arrangement des couleurs et des lumières qui le composent, le sens de ce regard n'est pas derrière les yeux, il est sur eux, et une touche de couleur en plus ou en moins suffit au peintre pour transformer le regard d'un portrait » p. 378)

La peinture enseigne que l'expression n'est pas ce qui s'ajoute de l'extérieur à la chose, mais qu'elle est le langage même de la chose et la peinture de Cézanne serait, selon MP qui s'appuie sur des études, le souci de dire cette parole première des choses. La thèse générale est qu'on ne peut pas voir les choses sans les vivre et que la perception ne peut pas se penser hors de l'existence. Vivre une chose dit MP (p. 382) ce n'est pas coïncider avec elle, ni la penser parfaitement, mais c'est l'éprouver dans l'opacité du sentir. On apprend d'abord par l'épreuve et c'est seulement en ce sens qu'on peut dire que le corps voit, qu'il connaît. La subjectivité n'est pas le seul absolu et il y a bien un absolu des choses, ce qui n'est pas du tout revenir à un réalisme comme ont tenté de le faire bien des élèves de Husserl. La chose n'est donc pas donnée dans la perception directement mais dans cette première reprise du donné qu'est le corps.

MP définit, comme Sartre la vie humaine comme négativité, mais il veut insister sur l'idée que cette négativité ne se développe pas hors monde et que le pouvoir de négativité tient lui-même de l'attachement au monde. Il ne faut donc pas opposer l'être-jeté dans un monde et l'ouverture aux mondes possibles, et cela revient une nouvelle fois au lien entre finitude de la situation et l'infinité des capacités du sujet :

« La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. La vie humaine "comprend" non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel » (p. 383).

MP reprend à nouveau le terme de style afin de distinguer deux types d'unité. Il y a l'unité objectivée issue de la synthèse réflexive, celle qui anime toute pensée catégoriale et qui permet de dire que telle église est romane, gothique ou encore baroque. Il s'agit d'une unité construite par le pouvoir de synthèse de l'historien. Mais il y a aussi une unité plus fine, une unité qui se donne dans l'expérience elle-même avant que l'esprit ait pu unifier toutes les facettes de la chose ou du monde en général. Je perçois l'unité du cube avant toute imposition d'une forme géométrique. C'est ce que MP nomme le style d'une chose et qu'il compare au style d'une personne et même au style d'un écrivain. Le style relève de l'existence et il est ce qui fait que je reconnais indubitablement le visage d'une personne, même si je n'ai pas encore effectué un acte de synthèse réflexive. Je sais que c'est elle avant en quelque sorte toute réflexion. Il a déjà envisagé le style d'une ville, le style de Paris. Le style est l'invariant supposé par toutes les modifications de ma connaissance d'une chose, d'une personne ou d'une ville. C'est aussi ce que MP nomme la « rumeur » d'une ville qui sert de fond à toutes mes actions en elles et à toute ma connaissance de cette ville. Le style n'est ni dans la chose, ni dans le sujet, mais dans la manière unique dont un objet se donne à un sujet comme le même tout en étant dans une genèse constante. Il peut dire ainsi que le monde est « le style de tous les styles »<sup>31</sup>, ce qui signifie qu'il est l'unité des unités ; le monde se donne comme une unité dès la vie passive que MP nomme encore ici naturelle et non pas comme Idée au sens kantien d'une synthèse achevée de l'ego. Il y a une dimension existentielle du style antérieure à sa dimension catégoriale. Le style est précisément ce qui permet à MP de montrer que l'expérience n'est pas un système clos et de remettre en cause la thèse de Husserl dans les *Idées 1*. Le corps est précisément ce qui permet de penser que la subjectivité n'est pas close sur elle-même, mais ouverte au réel qu'elle n'attend pas, qu'elle ne pré-forme pas, car le réel s'annonce de lui-même dans sa forme, dans son style. Le style est ce qui permet de penser une constance qui n'est pas figée, une unité qui demeure ouverte, même si un tel style semble toujours indéfinissable dans la mesure où il est dans l'expression de la chose ce qui transcende toutes les perspectives. Le style n'est donc ici ni une catégorie objectivante, ni une subjectivisation de l'expérience. Il est le mode de donnée auroral d'une chose.

Il est assez étonnant que cette phénoménologie de la perception soit une ontologie générale dans laquelle il s'agit de montrer comment l'attention au phénomène n'est pas seulement une attention au pouvoir de synthèse de la conscience, mais un souci de revenir au phénomène à l'état naissant, ce que MP nommera plus tard le phénomène sauvage. Ce phénomène à l'état naissant, c'est la touffe vivante, le visage de l'ami, le tableau de Cézanne, la chose même dans son logos propre. Dès lors, on retrouve bien l'idée du § 22 des *Méditations cartésiennes* selon laquelle chaque chose est la norme de sa propre connaissance, puisqu'il s'agit de revenir à une expérience qui est en deçà des constructions de l'esprit, à la chose même telle qu'elle se donne en elle-même et en elle-même, mais cela ne conduit pas MP à distinguer comme Husserl le mode de donnée de la chose sensible, de l'objet investi d'esprit (la chair notamment), d'autrui, de l'objet d'entendement. Quand Husserl parle d'un style constitutif, il s'agit du style d'un type d'objet, alors que MP reste dans l'ambiguïté puisque le style tient à la fois au type et à la singularité irréductible de ce qui se donne, que ce soit un paysage ou un visage. Au-delà du fait de savoir si MP a bien compris Husserl, il tombe dans des difficultés qui ne sont pas celles de Husserl. D'une part tous les objets sont un peu mis sur le même plan, puisqu'à chaque fois il s'agit de montrer qu'ils sont pré-donnés depuis l'existence. D'autre part, on peut se demander si ce phénomène originaire, qui est la synthèse du corps, est vraiment donné. N'est-il pas finalement déduit ? Sans doute non, mais la question est tout de même délicate, car il faut bien reconnaître qu'avec la synthèse du corps, c'est tout de même la conscience qui se précède toujours elle-même, puisque la conscience charnelle ne peut être

<sup>31</sup> Sur la signification existentielle du style chez Merleau-Ponty, cf. Valentin Sonnet, <https://journals.openedition.org/cpuc/1624>

décrite que comme ce qui rend possible la conscience réflexive. Il est toujours très difficile de vouloir remonter en deçà de l'ego et avec le corps il s'agit de penser une vraie passivité, thème qui va devenir décisif dans la pensée de MP, mais une passivité qui demeure, au moins dans la PhP, une réceptivité, et donc une certaine forme d'activité de la conscience. MP est loin d'ignorer cette difficulté et on comprend bien qu'il s'agit d'élucider ce qui motive la perception, c'est-à-dire quelle est la vie antérieure à la conscience réflexive. Une pensée de la vie est souvent conduite à distinguer deux vies, mais MP veut éviter tout dualisme et montrer qu'elles sont indissociables : la vie est existence et synthèse réflexive. Cette difficulté se concentre dans le concept de corps puisque MP ne parvient pas vraiment à décider s'il est un phénomène ou la condition de toute phénoménalité. Bref il n'étudie pas ici cette difficulté à laquelle s'est confronté Husserl, même si on peut penser qu'il n'est pas parvenue à la résoudre parfaitement, à savoir que le corps est à la fois cette médiation vers toute chose et un objet d'expérience parmi d'autres.

#### IV Autrui et le monde humain

Cette dernière section de la deuxième partie aborde l'ultime couche du monde, le monde social, et là encore MP va chercher à mettre en lumière une socialité phénoménale et existentielle qui est antérieure à la constitution d'une société comme somme d'individus. Il s'agit de revenir à une idée assez ancienne, même si MP ne le souligne pas, à savoir que nous sommes toujours déjà avec les autres et que la relation à autrui n'est pas ce qui vient après la relation avec soi. Il ne s'agit donc pas de passer à autre chose et on est bien toujours dans l'analyse du monde perçu, dans la mesure où c'est la perception elle-même qui implique la relation aux autres hommes. Et il va montrer que c'est l'analyse objectivante de la science qui met entre parenthèses cette présence des autres et qui nous donne le sentiment qu'il serait possible d'avoir une connaissance du monde d'une manière purement solipsiste. Là encore il suit Husserl en montrant que le monde ne se réduit pas au monde théorique de la science construit par un je tout aussi théorique et qu'avant ce monde il y a ce qu'il nomme ici le « monde naturel » dans lequel les autres hommes sont toujours déjà là, eux-mêmes engagés dans le monde par leur corps.

Il commence par une réflexion sur la temporalité personnelle dans laquelle on retrouve des éléments assez proches de ceux de *L'Être et le néant*. Le passé n'est pas un « en soi », a fortiori l'avenir ; ils ne sont que l'interprétation que j'en donne depuis mon présent. La psychanalyse est ce qui m'apprend justement à construire ce passé, à lui donner un sens, et c'est alors ma confiance dans la psychanalyse qui est la source du sens. Il ne s'agit pas de dire que mon passé est totalement dépourvu de sens et que je peux l'inventer à volonté, mais que « mes prises sur le passé et sur l'avenir sont glissantes » (p. 403). Mon passé n'est jamais ce que je pourrais posséder totalement, ce qui pourrait faire l'objet d'une totalisation parfaite, comme si je pouvais le regarder de l'extérieur. Là encore, on se trouve face à deux temps : le temps construit et le « temps naturel ». Le temps naturel est ce qui marque la transcendance du passé ainsi que la transcendance de l'avenir. Par ce temps naturel mon passé est toujours un avenir, car il est une tâche indéfinie de compréhension. Il est la reprise incessante de cet acte d'intelligence. On retrouve ici le double caractère du temps créateur et destructeur, qui est le lieu d'une synthèse et une synthèse que chaque nouveau maintenant vient défaire, vient remettre en cause, et c'est pour cela que le temps continue de passer. Si le passé et l'avenir n'étaient pas des transcendances, il n'y aurait plus de temps, plus rien ne passerait. Quand MP dit « Je ne fais jamais un avec moi-même » (p. 404) il ne s'agit pas d'un fait accidentel, mais de l'essence même de la conscience temporelle. Être né, c'est être temporel. Mais



ma naissance est une « terre inconnue » ; ce n'est pas que j'ai oublié, mais je n'y ait pas accès. Quand MP dit que dans la vie intra-utérine rien n'a été perçu, il y a plusieurs manières de le comprendre. Soit MP n'avait pas encore accès à toutes nos connaissances actuelles sur la vie intra-utérine et va peut-être un peu vite, soit il pense bien que dans la vie intra-utérine il y a bien un sentir, un devenir, mais pas encore une perception, c'est-à-dire ce qui pourrait entrer dans une histoire que je raconte. Il veut sans doute dire ici qu'il s'agit d'une genèse d'avant l'histoire et que cette genèse est plus ancienne que toute mémoire. Autrement dit je n'aurais pas de lien intuitif avec ce passé qui me permettrait de l'intégrer dans une histoire. Ce temps « informe », « anonyme », je ne peux que le deviner en moi à partir de l'expérience de ce temps naturel toujours déjà là que je ne cesse de reprendre sans jamais pouvoir le posséder totalement. La vie intra-utérine ne peut être comprise qu'analogiquement depuis mon existence actuelle qui est l'entrelacs d'un temps naturel et d'un temps construit : le temps est surgissement, écoulement et reprise.

MP déploie alors une réflexion sur nature et culture dans laquelle une nouvelle fois il s'agit de souligner qu'elles ne se juxtaposent pas comme deux couches bien séparées dans l'homme, mais qu'elles sont indissociables sans se confondre. Surtout MP insiste sur la dynamique entre nature et culture. Tout ce que fait l'homme, tout ce qu'il institue, finit par descendre dans la nature et constituer un monde culturel. C'est l'idée d'un monde purement physique qui est une abstraction. Le monde que je rencontre dans l'existence est toujours déjà un monde naturel transformé par l'homme dans lequel il y a tous les objets d'usage. Regarder une cuiller c'est considérer l'action humaine. Il y a une tonalité hégélienne à toute cette description dans laquelle voir le monde, c'est voir en lui l'action humaine, c'est voir une civilisation. Le monde sans tous les ustensiles ne serait plus le monde que je rencontre. Il reprend à Hegel l'expression d'esprit objectif pour souligner que les vestiges et les paysages (le bocage normand) reflète toujours l'action humaine.

Toute cette analyse permet d'introduire la question d'autrui. Un tel monde naturel-culturel ne peut pas n'être que mon monde, et je le perçois comme un monde dans lequel il y a toujours les autres, même si c'est d'une manière assez anonyme. La cuiller est ce dont « on » peut se servir, ou ce qui est encore la trace d'autrui. Depuis les vestiges de la civilisation Maya je peux tenter de comprendre quel fut leur monde, et cela par analogie avec mon expérience du monde qui est toujours celle d'un monde culturel. MP ne cherche pas ici à poser la condition de possibilité de l'ethnologie et il ne se demande pas comment on peut surmonter l'ethnocentrisme, mais il veut arriver à l'idée que ce monde commun ne peut être perçu que si je ne suis pas l'unique « je » et donc si un autre « je » peut m'être donné. Dès lors, « Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement ». (p. 406) Sans reprendre les analyses husserliennes de l'empathie dans les *Méditations cartésiennes*, même si on voit bien qu'elles ne sont pas loin, MP veut défendre l'idée que la donnée d'autrui c'est d'abord celle de son corps comme corps vivant, ou plutôt comme corps exprimant une subjectivité. Certes, MP reconnaît qu'il ne suffit pas de constituer autrui, voire deux autres, pour qu'il y ait une société et qu'il y a là des analyses phénoménologiques différentes, mais il faut tout de même d'abord montrer que le monde perçu n'est pas que le monde pour moi. Or le corps d'autrui ce n'est pas le corps-organe du biologiste qui est un corps inhabité, mais le corps dans sa signification existentielle. Parce que la science s'en tient au corps-chose, elle ne peut pas avoir accès à cette expérience du monde commun. (p. 407). Il faut donc à nouveau faire une distinction entre le corps objectif et le corps phénoménal. Ici MP d'une façon assez husserlienne, montre que l'accès indirect à autrui ne peut se faire que dans une analogie avec l'expérience de mon propre ressouvenir. De même que je m'échappe à moi-même dans le ressouvenir avec autrui je n'ai que « la trace d'une conscience qui m'échappe ». C'est depuis l'obscurité à moi-même que je peux faire l'expérience d'autrui, ce que Husserl n'aurait jamais dit. La question du corps demeure ici centrale : l'intersubjectivité est une

inter-corporalité dans laquelle le corps d'autrui n'est pas pour moi un objet et mon corps n'est pas non plus un objet pour lui. Autrui demeure bien une transcendance, il n'est pas que l'objet de mon effectuation de conscience, et c'est pour cela qu'il y a un monde commun. Toute perception est toujours déjà une co-perception. MP veut s'affranchir de la conception trop abstraite pour lui d'un sujet isolé percevant le monde. Le monde naturel est toujours déjà un monde commun, notre monde, et c'est pourquoi il m'échappe.

#### Texte p. 411-412 :

L'être-ensemble est-il ce qui se construit sur le fondement d'une pure présence à soi qui est également une perception solitaire du monde et donc à partir de l'union très problématique de deux subjectivités d'abord séparées qui dans une communauté d'intention construisent un monde commun, ou bien l'être-à-deux n'est-il pas premier ? C'est la seconde thèse que MP va tenter de défendre dans cet extrait en cherchant à décrire un être-à-deux qui est antérieur à l'intersubjectivité car c'est un corps à corps primordial, celui de l'existence même. Il s'agit ici d'élucider le sens existentiel de l'être-à-deux qui est présupposé par toute reconnaissance des consciences. MP va mettre en lumière qu'il n'est pas possible de partir de la position trop abstraite du solipsisme pour se demander ensuite comment depuis mon « je » il m'est possible de reconnaître un autre « je », puisqu'en un sens il n'y a qu'une seule « je », le mien. C'est pourquoi il n'emprunte ni la voie de Hegel avec la dialectique de la reconnaissance, ni la voie de Husserl avec l'empathie, le transfert aperceptif vers une autre subjectivité qui se donne par analogie avec la mienne.

La thèse du texte est énoncée dès le commencement : voir, toucher, entendre, ne peuvent avoir lieu que sur le fondement d'une communication avec les autres. MP cherche ici à déconstruire l'analyse du morceau de cire de Descartes, en montrant qu'on ne peut pas partir de l'abstraction d'une subjectivité isolée. Voir, c'est toujours déjà voir avec les autres et ces autres ne sont eux-mêmes pas de purs sujets mais sont des sujets « psychophysiques » au sens où ils sont l'union d'une âme et d'un corps. Il ne s'agit donc pas simplement de la communication de deux esprits, mais de la communication de deux corps vivants qui agissent et finalement inter-agissent. (On pourrait aussi le penser du rapport à l'animal) La dimension pratique est ici essentielle. Il ne s'agit pas de la reconnaissance de deux regards de spectateur sur le monde. L'autre est là dans mon monde, il ajoute une couche de signification aux choses parce qu'il agit, parce qu'il se sert des choses. Dans la communication avec autrui ce bois n'est pas qu'un combustible pour moi et il est aussi ce dont l'autre peut se servir ou non pour se chauffer. Il en irait de même d'un repas pris en commun : cette truffade n'est pas là que pour moi et je me demande si les convives vont l'apprécier ou non. Il s'agit d'une couche de signification qui relève de la donnée même de la truffade.

La perception du corps d'autrui comme corps phénoménal et non comme corps objectif modifie la perception de moi-même et la perception de mon monde. MP parle d'un « tourbillon dans lequel mon monde est attiré et comme aspiré ». Autrui n'est pas ici perçu sur le mode du conflit, il n'est pas celui qui me prend mon monde comme dans la description de Sartre, mais il est celui qui m'aspire, parce que je suis pris dans cet être-à-deux dans lequel mon flux de conscience ne se distingue pas clairement du sien. Dès lors mon corps n'est plus seulement le mien, celui que j'éprouve d'une manière originaire, mais il existe aussi pour un autre, pour une autre existence. La conscience que j'ai de mon corps est aussi liée à la conscience que j'ai du corps d'autrui réagissant à mon corps par exemple par la surprise, la peur, etc. . MP tente dans ce passage de montrer comment le rapport premier à autrui n'est pas celui de sujet connaissant à sujet connaissant, mais celui d'une existence à une autre dans un monde pratique. Il veut décrire véritablement une co-

existence. L'existence est toujours co-existence. L'être-au-monde ne peut se comprendre que dans cet être-à-deux. C'est pourquoi la question de l'existence déplace tous les concepts, toutes les analyses traditionnelles. MP s'efforce de montrer que la co-existence est première et non pas dérivée, et de ce point de vue même la solitude dans le monde est une forme de cette co-existence.

L'autre corps, expression tout de même encore assez anonyme, ne se donne pas comme un « fragment de monde », il n'est pas seulement celui qui occupe l'espace là-bas, il n'est pas un simple élément de mon décor, ou alors je ne le vois pas en tant que corps humain, que corps vivant, mais simplement posé comme une chose. En effet l'autre corps n'est vu en tant que corps que s'il est vu comme un lieu et non comme une place dans un espace déjà découpé. Le propre d'un lieu par rapport à une place c'est qu'il est l'origine d'un avoir lieu, d'un événement, celui même de l'existence. Le corps de l'autre est lui-même vu comme une « vue » sur le monde, comme une capacité de tourner son regard dans telle ou telle direction. On est ici tout de même très proches des analyses de Sartre, dans la mesure où il s'agit aussi de décrire cette transformation de l'expérience par la présence d'autrui, par le fait que je le sache présent. « Avant », ce monde était le mien, j'étais seul dans la salle qui était alors uniquement le mienne ; « après » cette salle n'est plus simplement la mienne, mais également celle d'un autre ; et cela n'est pas le résultat d'une opération intellectuelle, mais c'est une donnée de l'expérience. MP précise bien que dans cette expérience autrui n'est pas encore bien déterminé et je le perçois comme un « autre moi-même », c'est-à-dire celui qui peut percevoir la même chose que moi et donc co-constituer le monde avec moi. Ce n'est pas encore la reconnaissance d'une autre réflexivité consciente, mais celle d'un autre corps. La première expérience d'autrui est celle d'un autre corps qui n'est pas le mien même s'il est semblable au mien. Mon corps comme disait Husserl est un « je peux », un je peux percevoir, bouger, agir, etc. et le corps d'autrui est aussi perçu comme un tel « je peux », comme une « certaine prise sur le monde ». L'autre corps n'est pas perçu comme une chose, ni comme une pure liberté, mais en tant que capacité *a priori* d'agir et de pâtir. Tout le souci de MP, et là il se distingue de Sartre, est de montrer que ce n'est pas la reconnaissance d'un autre « je » par le « je », mais l'expérience d'un corps par un autre corps. Qu'est-ce que cela change ? Et bien ce corps à corps a lieu dans la passivité et s'il y a bien une reconnaissance d'une « manière familière de traiter le monde », ce n'est pas depuis une comparaison réflexive. Pourquoi MP parle-t-il alors d'un « prolongement miraculeux » ? Il y a un miracle quand il est impossible de dégager une causalité et là le miracle c'est ce prolongement de mon corps dans le corps d'autrui, et je vois quasiment ce qu'il voit, je touche quasiment ce qu'il touche, je le vois manier tel objet comme je pourrais le manier. MP a alors recours au terme de système pour dire que si mon corps est en lui-même un système de perception et d'action et possède en cela une unité interne, analogiquement mon corps et le corps d'autrui forment également un système, au sens où ce n'est pas une unité extérieure. Il s'agit d'une idée difficile et pourtant elle est le cœur de la question. J'habite les deux corps vivants à la fois au sens où ce que l'autre corps fait est indissociable du mien, comme si je ne pouvais pas faire la part exacte de ce qui tient à mon corps et ce qui appartient au corps d'autrui. C'est ensemble que nous percevons le monde et que nous agissons, et cela permet de se libérer de la fiction d'un corps isolé. Ici MP n'envisage pas la situation phénoménale de deux corps qui se touchent, mais développe l'idée que mon corps phénoménal, à la différence du corps objectif, n'est jamais seul, et que les corps existent toujours ensemble dans le monde.

Mais la donnée d'un autre corps vivant n'est pas encore celle d'un autre homme et dans ce corps à corps il y a encore un certain anonymat qui n'aurait pas lieu dans une reconnaissance consciente. Pour le moment il s'agit de décrire que cette vie qui se donne analogiquement à la mienne est une « vie ouverte » et non une somme de représentations. Elle n'est pas simplement une capacité *a priori* de se nourrir ou une capacité *a priori* de sentir, mais elle est déjà une certaine

liberté par rapport au monde. Elle transforme le monde en détournant un objet naturel de son sens immédiat et ainsi par la constitution de tout le monde de la culture : outils, etc. Le monde est pour moi d'abord un monde pratique, celui dont je me sers, et ce monde pratique est justement ce monde commun aux autres hommes. Autant je peux avoir le sentiment d'être seul face à un monde géométrique ou le monde de la physique, mais ce n'est pas possible pour le monde culturel pour lequel il y a toujours déjà les autres. La situation de l'enfant vient confirmer cela : entrer dans le monde c'est comprendre que les objets ne sont pas extérieurs les uns aux autres, que ce ne sont pas des « aérolithes », mais qu'ils forment un véritable système des objets dont on apprend à se servir. La cuiller, le couteau, la fourchette, etc. Le « schéma corporel »<sup>32</sup> est un processus de symbolisation qui a lieu dans et par le corps dans le sentir et dans l'action, il est ce « système » de mon corps, mais également de l'être-à-deux du corps à corps, qui fait que ce dont se sert autrui, je peux aussi m'en servir. Donc le schéma corporel est plus que la seule organisation spatiale du corps et il est le corps sensible, aussi désirant, qui est lié au perçu et aux autres corps. Comme l'indique la note 1 de la page 411, c'est ce schéma corporel qui peut être perturbé et qui rend incapable la correspondance entre son corps et le corps du médecin. Là encore la pathologie est ce qui vient confirmer l'analyse du monde perçu.

Qu'est-ce qu'un ustensile ? Dans une réflexion qui emprunte au moins indirectement à Heidegger, l'ustensile prend un sens très large et ne se limite pas aux outils proprement dits. Ce n'est pas seulement la clé à molette, mais tout ce que le corps peut manier, tout ce dont il peut user, tout ce qui peut être pris en main. L'ustensile est tout ce qui répond à un usage déterminé, aussi bien la tasse dans laquelle il y a mon café que la plage sur laquelle je me délasse. Le monde est bien un système d'ustensiles qui forme un tout et dans lequel autrui est toujours là comme un « centre d'action humaine ». Le corps d'autrui est un pouvoir faire, un pouvoir user, un pouvoir transformer, et c'est en tant que tel qu'il est toujours co-présent au monde.

Parmi tous les objets culturels dont on se sert il y a bien sûr un objet privilégié qui est le langage qui est par excellence un être pour autrui, un être avec autrui, avant d'être un système de signes. MP veut montrer que la dimension existentielle du langage est première par rapport aux questions de structure et de grammaire. Avant de réfléchir sur la nature du mot, sur le lien entre le mot et le sens, MP veut revenir à la naissance du langage qui est l'expérience du dialogue. Bien évidemment depuis Platon la question du dialogue est philosophiquement décisive et d'une autre manière que Platon il veut montrer qu'un vrai dialogue n'est pas un simple échange d'opinions déjà là dans les individus, mais est un véritable être-à-deux. Ainsi dans l'acte de parole qu'est le dialogue, il ne s'agit pas de la rencontre de deux pensées déjà formées, mais d'un acte commun de pensée dans lequel la pensée vient à naître. Ainsi, il précise qu'il ne peut y avoir de dialogue que s'il y a un « terrain commun » sur lequel il est possible de se rencontrer. De manière classique, si personne n'accepte le principe de l'argumentation, si le souci de la vérité ne constitue pas un sol commun, aucun dialogue n'est possible ou alors c'est ce que l'on nomme un dialogue de sourds. Depuis Platon le dialogue consiste à écouter ensemble la raison, mais MP modifie un peu cette perspective en ajoutant que le vrai dialogue est celui dans lequel moi et autrui nous découvrons ce que nous pensons depuis le dialogue lui-même. Aucun n'est créateur du dialogue, ou alors il faut parler de co-création. On peut parler ici d'une forme pré-personnelle de la pensée dans laquelle elle n'est pas encore la mienne, car elle est justement en train de naître. Le propre d'une naissance c'est qu'elle n'est pas encore pleinement « la mienne ». Mon être mien est en gestation dans le dialogue. Cela

---

<sup>32</sup> Cf. Danilo Saretta Verissimo, « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 8 (2012), Numéro 1: Le problème de la passivité (Actes n°5), URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=522>.

signifie que ce que je pense, quand je pense vraiment, naît des arguments de l'autre, de ses objections, etc. Et la réciproque est également vrai. Après le corps à corps, le dialogue est le véritable être-à-deux dans lequel autrui n'est plus un être anonyme, ce corps vivant qui pourrait se servir des mêmes ustensiles que moi, mais il est celui qui pense avec moi, qui me répond, qui m'écoute. L'autre homme n'est plus alors un objet de mon monde environnant, même capable d'agir, mais il est un « collaborateur » et il est important de noter que ce mot souligne qu'il s'agit d'une action commune. La parole est un acte commun, elle est l'être-ensemble qui fonde toutes les autres communautés. Et quand MP dit que « nos perspectives glissent l'une dans l'autre », il s'agit de souligner que dans cette collaboration qui est une coexistence, il n'est pas possible de faire la part exacte de ce qui tient à moi et de ce qui tient à autrui. Nous ne pensons jamais seuls, mais nous serions bien en peine de pouvoir exposer toutes nos dettes. MP insiste sur cette coopération qui n'est pas pour autant une fusion : la parole d'autrui demeure la sienne et la mienne reste propre. Mais dans un vrai dialogue il y a une quasi simultanée de la naissance de ma pensée et de la naissance de la sienne dans le développement de deux libertés. En effet, la force d'un vrai dialogue est de me libérer de moi-même, c'est-à-dire de mes opinions, de ce que je croyais penser. La vraie liberté est tout d'abord une libération. Ainsi MP peut mettre en lumière que dans un vrai dialogue je pense plus et mieux, je pense ce que je n'imaginais pas penser auparavant, ce que je ne pouvais pas anticiper par moi seul. Si on n'est jamais aussi libre que dans le dialogue, c'est justement parce qu'il nous fait quitter une pensée fermée sur elle-même pour une pensée ouverte grâce aux objections de l'autre. Le dialogue est un prêt pour un rendu, même si ce n'est pas ici la même chose qui est prêt et rendu. Je fais penser l'autre et il me fait penser en retour, ce qui ne veut pas du tout dire que nous pensons la même chose. Ce que dit ici MP de la situation du dialogue peut se dire de la lecture d'un livre. Quand je lis la PHP cela ne veut pas dire que je suis toujours d'accord avec les analyses de MP, mais ses analyses me font penser, me présentent des objections à mes convictions premières, et ainsi j'avance dans ma propre pensée. La lecture est également un être-à-deux. L'autre me fait penser et je le fais penser ; nous pensons de concert dans cet échange à deux voix.

Dans le dernier moment du texte, MP ajoute que c'est seulement « après-coup », c'est-à-dire après l'acte commun du dialogue, que je peux objectiver ma pensée comme étant la mienne, que je peux l'isoler en déterminant quelle est ma prise de position à l'issue du dialogue. De même il m'est alors possible d'objectiver la pensée d'autrui, de poser quelle est sa thèse, et ainsi il n'y a plus là d'être commun, d'acte commun de pensée, mais deux pensées séparées qui peuvent alors être perçues comme s'opposant. La pensée d'autrui peut alors être perçue comme une menace. C'est une manière pour MP se souligner, sans doute contre Sartre, que le conflit n'est pas l'état premier de la parole, et qu'il est au contraire un état second et dérivé par rapport au dialogue. Dans l'être-à-deux l'autre n'est pas une menace, mais dans la séparation il peut le devenir, il peut s'objectiver en ami ou ennemi.

En conclusion de cette lecture de cet extrait de la PHP il est possible de dire que MP a voulu décrire en deux temps la co-existence : celle du corps-à-corps et celle du dialogue. Bien évidemment il ne s'agit pas d'opposer les deux et le dialogue est également un corps-à-corps, mais cela a permis de distinguer deux moments de la reconnaissance d'autrui : le fait qu'il est impliqué dans la conscience de mon corps et le fait qu'il est indispensable au développement de ma pensée. Mon être au monde dans la perception des choses, dans leur usage, comme dans leur compréhension ne peut avoir lieu sans autrui, même si ici il ne s'agit pas de distinguer entre autrui et « les autres ». MP a donc pu mettre fin à la fiction d'un sujet isolé et cela fait signe vers les analyses finales sur la liberté.

La fin du chapitre sur « Autrui et le monde humain » va alors pouvoir dire que cette interrogation sur le monde a mis en lumière un monde naturel, mais également un « monde social » qui est le champ permanent de notre existence, et c'est ce monde social qui a été oublié par les perspectives solipsistes qui sont liées à une compréhension purement théorique du monde. (p. 420). Ce monde social, qui est aussi historique, n'est donc pas une représentation que l'homme peut obtenir par son travail ou non, qu'il peut préciser, mais il est toujours déjà là, il est le sol permanent de notre existence. MP ajoute que le social existe « sourdement », ce qui veut dire qu'il ne correspond pas nécessairement à un projet volontaire et conscient. Il prend comme exemple la révolution russe pour montrer qu'il y avait un élément commun qui a permis aux ouvriers et paysans de se rencontrer dans une action commune, mais sans que cela soit tout de suite une idée commune. La communauté commence avant que je puisse l'identifier comme telle. Il dit la même chose de la classe sociale. Avec cette signification existentielle du social (p. 422) il s'agit à nouveau de montrer que la subjectivité peut être ouverte aux transcendances, qu'elle n'est pas fermée dans son immanence, que je peux être jeté hors de moi et que c'est cela qui me permet de dire moi. MP peut alors dire en forme de conclusion, p. 423 :

« Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombre et sans opacité, s'étalerait devant un sectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* (l'origine) des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance ».

Il n'y a de connaissance possible que parce qu'il y a un monde qui se donne et qui se donne au-delà de mes anticipations. Les transcendances c'est ce qui me permet de me transcender, de sortir de moi, d'être au monde, d'exister et donc d'avoir un avenir. Pour parler avec Kierkegaard, ne pas pouvoir sortir de soi ce serait la forme même du désespoir, de l'impossibilité d'être soi. La vie n'est pas que production d'unité, elle est aussi une production de différences.

## Troisième section

### L'être-pour soi et l'être-au-monde

#### I Le cogito

La place de ce chapitre est en elle-même significative. MP aborde en dernier la question de l'être-pour-soi afin de ne pas considérer le *cogito* comme ce point fixe à partir duquel il est possible de soulever le monde, mais comme étant un acte qui ne peut avoir lieu qu'à partir du monde, que depuis l'existence. Il s'agit de critiquer une conception anhistorique et intemporelle d'un je qui ne serait pas au monde qui est certes cartésienne, mais surtout kantienne selon MP. Sans discuter vraiment la lettre des textes de Descartes et de Kant, il s'agit surtout pour MP de tenter de prendre ses distances avec une conception idéaliste du « je » qui n'est en réalité qu'une abstraction. Il s'agit donc aussi de s'éloigner de Husserl et de la thèse d'un je pur et intemporel, pôle d'identité absolue, qui est le centre de toute attention et le fondement pour mon monde, comme il est également la source de toute ipséité. Ce je pur est selon Husserl la capacité a priori de pouvoir prendre conscience de soi et de ce point de vue il n'est pas un point fixe ou bien une constance mondaine, mais il est bien un pouvoir a priori de pâtir, d'objectiver, de vouloir, de se souvenir, etc. Un tel je pur n'est pas un vécu parmi les vécus, il n'a pas la contingence de ce qui peut avoir lieu comme ne pas avoir lieu, il n'est pas un horizon ou une couche du vécu, ni le signe psychologique qu'un vécu est le même. Pour Husserl le je pur n'est pas une « idée fixe », mais dans sa transcendance dans l'immanence il accompagne chaque vécu, sans être la simple forme de ces vécus. Il est ce regard qui à travers un cogito actuel se porte vers un objet. Tout en reprenant l'analyse du regard, de ce que signifie « voir », MP ne veut pas s'en tenir à ce qu'il nomme un « moi bien fermé » (p. 432) et veut montrer que le moi est d'abord une ouverture au monde. Pour cela il faut montrer que le rapport aux choses précède le rapport à soi qui ne peut donc être compris comme un flux clos sur lui-même. MP va interpréter la *cogitatio* comme une exposition à l'événement et comme une histoire (p. 433) afin de ne pas expliquer le temps depuis la position d'une éternité et laisser ainsi toute sa dimension au devenir. Si on veut élucider le cogito, il est nécessaire de revenir à une historicité première, celle de la rencontre avec le monde. MP multiplie les expressions afin de souligner que la conscience n'est pas une pure immanence à soi, mais est tout d'abord une « transcendance active » (p. 435) ; que la vision est une action, une « extase », et non le fait de faire tomber le temporel sous une essence éternelle. C'est en cela aussi que la conscience est bien une intériorité corporelle et ce n'est pas elle seule qui décide du sens de ce qui arrive. Le sens n'est pas ce que ma subjectivité libre projette sur mon monde contingent. Même si la référence n'est pas donnée au passage de *L'Être et le néant*, il y a bien ici une explication avec Sartre (p. 438). Il en va du sens de la contingence. Reprenant l'exemple de la crise mystique à l'âge de 15 ans, MP ne veut pas soutenir la thèse de Sartre selon laquelle le sens de cette crise n'est pas un « en soi », n'est pas fixe, mais dépend du présent depuis lequel je me situe. Dire que cette crise mystique peut être un simple accident de puberté comme le premier signe d'une vocation religieuse, et même passer du premier sens au second, est selon MP trop radical, car c'est comme si les événements étaient en

eux-mêmes totalement dépourvus de signification. Si c'est une vocation, cette crise mystique prend sa place dans ma relation avec le monde et si ce n'est qu'un incident cela ne fait référence qu'à moi. Il ne s'agit pas pour MP de contester l'idée que le sens du passé n'est pas fixe et qu'il dépend du présent, mais d'ajouter que les événements n'ont pas lieu hors du monde, abstraitement, et que depuis cet être au monde il y a déjà un noyau de sens. Une vie qui ne se construirait que sur le seul rapport à soi (un incident de puberté) ne pourrait être que « fausse » ; « faux » ne signifie pas ici que l'on se soit trompé, mais que cela ne correspond pas à un véritable engagement dans le monde, mais seulement à un accident, la puberté. Les exemples qui suivent (p. 438-439) tentent de développer la même opposition entre une forme authentique et une forme inauthentique du sentiment. Un sentiment inauthentique est un sentiment qui est soit seulement dicté par la situation (on est triste lors d'un enterrement) ou seulement produit par ses représentations sans qu'il y ait rapport à autre chose (le côté illusoire d'un amour).

Cela conduit MP à critiquer toute idée d'une transparence totale de la conscience à elle-même en soutenant qu'une telle transparence totale serait l'équivalent d'une inconscience, parce que là encore rien ne résisterait. Si j'étais totalement transparent à moi-même en un sens je ne me verrais plus, car mon regard me traverserait sans rien heurter. Dès lors le contact avec soi-même ne peut avoir lieu que dans « l'équivoque » (p. 441) au sens où il y a une histoire qui se joue en moi mais que je ne peux jamais totalement saisir. Je ne peux pas être le pur spectateur de moi-même. Je ne peux pas me saisir immédiatement dans mon acte, me voir voyant ou me toucher touchant. En conséquence, c'est toujours à travers mon rapport au monde qu'il m'est possible de prendre conscience de moi-même. MP cherche ici à montrer que la transcendance de la conscience précède en droit le retour réflexif sur soi, et c'est pourquoi il s'agit bien de remettre en cause la définition kantienne de la vérité comme accord de la pensée avec elle-même. L'existant ne se possède pas lui-même et il n'est pas non plus étranger à lui-même, mais il doit être compris dans son devenir : l'existence n'est pas un état de possession ou de totale étrangeté mais un acte ou un faire dans lequel je me découvre peu à peu au fil de l'expérience du monde. Même le doute n'est pas une expérience purement intérieure et MP veut montrer que l'acte de douter ne peut prendre sens que depuis un engagement dans le monde, que depuis ce que Husserl nommait le monde de la vie. Dès lors MP peut inverser le rapport de l'égoïté et de l'ipséité en expliquant que dans le « je pense, je suis » ce n'est pas le « je pense » qui est le premier fondement de mon être et que le « je suis » est d'abord un « j'existe » », qu'il est ce mouvement de transcendance et que ce « je suis » est ce qui rend possible le « je pense ». Bien évidemment on peut penser que l'évidence de la pure présence à soi ne se laisse pas si facilement renverser, mais le projet de MP est de montrer que la transcendance de la conscience précède toujours en droit la réflexivité et que cette dernière est en quelque sorte dérivée par rapport à l'ouverture. MP est conscient des redoutables difficultés d'une telle thèse et ne cherche pas un retour à un réalisme, ou alors il faut préciser ce que l'on entend par réalisme.

Il reprend alors toute sa méditation sur la parole pour montrer qu'elle n'est pas un simple vêtement de la pensée et qu'elle n'est pas la simple expression d'une pensée déjà là, mais que la parole est l'acte même de la pensée (p. 448). L'analogie avec le tableau est alors également reprise : le tableau n'est pas l'illustration d'une pensée déjà toute faite (p. 449) mais il est cet acte de pensée lui-même et c'est pourquoi le peintre ne sait pas vraiment ce qu'il veut dire avant de l'avoir effectivement dit. MP peut généraliser : « La possession de soi, la coïncidence avec soi n'est pas la définition de la pensée : elle est au contraire un résultat de l'expression et elle est toujours une illusion, dans la mesure où la clarté de l'acquis repose sur l'opération foncièrement obscure par laquelle nous avons éternisé en nous un moment de vie fuyante » (p. 449-450). On retrouve ici la distinction entre la pensée figée, objectivée, et la pensée en acte, toujours ouverte, toujours en recherche. La « pensée pensée » et la « pensée pensante ». De façon assez nietzschéenne MP défend



l'idée que l'intemporel, l'éternel, n'est que de l'acquis sédimenté, et que tout est temps. L'être ne se comprend que sur l'horizon du temps, ce qui est aussi l'héritage de Heidegger.

Voir le texte p. 453 :

De cette acquisition pour toujours, le temps lui-même nous offre le premier modèle. Si le temps est la dimension selon laquelle les événements se chassent l'un l'autre, il est aussi celle selon laquelle chacun d'eux reçoit une place inaliénable. Dire qu'un événement a lieu, c'est dire qu'il sera vrai pour toujours qu'il a eu lieu. Chaque moment du temps, selon son essence même, pose une existence contre laquelle les autres moments du temps ne peuvent rien. Après la construction, la relation géométrique est acquise ; même si j'oublie les détails de la démonstration, le geste mathématique fonde une tradition. La peinture de Van Gogh est installée en moi pour toujours, un pas est fait sur lequel je ne peux pas revenir, et, même si je ne garde aucun souvenir précis des tableaux que j'ai vus, toute mon expérience esthétique désormais sera celle de quelqu'un qui a connu la peinture de Van Gogh, exactement comme un bourgeois devenu ouvrier reste pour toujours, jusque dans sa manière d'être ouvrier, un bourgeois-devenu-ouvrier, ou comme un acte nous qualifie pour toujours, même si nous le désavouons ensuite et changeons de croyances. L'existence assume toujours son passé, que ce soit en l'acceptant ou en le refusant. Nous sommes, comme disait Proust, juchés sur une pyramide de passé, et si nous ne le voyons pas, c'est que nous sommes obsédés par la pensée objective. Nous croyons que notre passé pour nous-mêmes se réduit aux souvenirs exprès que nous pouvons contempler. Nous coupons notre existence du passé lui-même et nous ne lui permettons de ressaisir que des traces présentes de ce passé. Mais comment ces traces seraient-elles reconnues comme traces du passé si nous n'avions par ailleurs sur ce passé une ouverture directe ? Il faut admettre l'acquisition comme un phénomène

Dans cet extrait MP reprend la double nature du temps qui est à la fois la succession irréversible des événements et le fait que chaque événement possède une place inaliénable dans cette suite temporelle. Dire qu'un événement a lieu, qu'un son est entendu, c'est reconnaître qu'il y a là un donné intuitif qui sera vrai pour toujours même si le mode de donnée du son se modifie en devenant un souvenir. Il s'agit de souligner qu'il y a quelque chose d'absolu dans le temps, d'irréversible, et que ce qui a eu lieu ne peut pas être modifié ; la guerre a eu lieu. Donc paradoxalement il y a quelque chose de définitif dans le temps et ce n'est pas contraire à l'essence du temps. MP reprend ici des exemples de Husserl. Quand j'ai vu une propriété géométrique je l'ai définitivement vue, même si j'oublie les détails de la démonstration. Il y a bien une première fois où j'ai compris le théorème de Pythagore. Le temps n'est donc pas la continuelle destruction de ce qui a été acquis. Comme dit MP « le geste mathématique fonde une tradition » c'est-à-dire rend possible une nouvelle compréhension et une progression en mathématique<sup>33</sup>. La première fois fonde une aptitude à faire des mathématiques. Ici MP reprend très librement les thèmes de *L'origine de la géométrie* de Husserl. Il y a tradition car un sens a été découvert, il s'est sédimenté dans la conscience, et peut être réactivé et cette tradition fonde une histoire personnelle. Il a le souci de multiplier les situations afin de ne pas demeurer lié à son exemple initial. Il en va de même avec la découverte de la peinture de Van Gogh ; il y a une première fois où je la découvre et ensuite elle est installée en moi pour toujours, que je le veuille ou non, que je poursuive mon intérêt pour Van Gogh ou non. Autrement dit, c'est un événement de ma vie esthétique qui ne peut pas être gommé,

<sup>33</sup> Sur la tradition comme ouverture à un avenir sous la forme d'un futur antérieur, voir l'article de Romain Couderc, « Au travers de la phénoménologie : l'expression et les traces du sens chez Merleau-Ponty, revue *Philosophie*, N°157, mars 2023, p. 61.

qui sera toujours là, quel que soit le sens que je donne ensuite à cet événement. Il y a là une historicité irréductible. Le troisième exemple est aussi explicite, celui du bourgeois devenu ouvrier. On peut penser à l'expérience de la philosophe Simone Weil. MP veut souligner que le passé possède sa réalité propre et qu'il ne peut jamais devenir une irréalité. Même celui qui est un bourgeois devenu ouvrier il demeure celui qui fut bourgeois et il ne peut pas faire comme s'il ne l'avait pas été. Dès lors il ne peut pas avoir la même histoire que celui qui toujours été ouvrier. Pour prendre le vocabulaire d'aujourd'hui un trans-classe demeure un trans-classe, cela appartient à son être temporel. Il en irait exactement de même d'un athée devenu croyant ou d'un croyant devenu athée, d'une personne qui change d'opinion religieuse, politique, morale, etc. Tous nos actes sont sédimentés en nous et c'est pour cela que j'ai une histoire, que je demeure celui qui a changé de position.

MP généralise alors la thèse : « l'existence assume toujours son passé que ce soit en l'acceptant ou en le refusant ». L'acte d'assumer son passé n'est pas ici nécessairement un acte volontaire de responsabilité consistant à s'imputer un acte ou une thèse et peut être tout à fait involontaire ou sur le mode du refus. Celui qui oublie son passé, qui tourne la page, établit tout de même un certain rapport à son passé. Il y a mille et une formes de rapport au passé (reconnaissance, oubli, pardon, négation, indifférence, etc.) mais rien ne peut faire en sorte que ce passé n'ait pas eu lieu. Le propos n'est pas ici moral mais purement descriptif. L'image de la pyramide de passé que MP dit reprendre à Proust si elle est un peu figée a au moins le mérite de montrer l'immensité de notre passé par rapport à ce que nous pouvons maîtriser comme souvenirs. En un sens tout ce qui est vécu est retenu et la mémoire est une immensité intérieure ; thèse aussi très bergsonienne. Il s'agit pour MP de soutenir la thèse que le passé est bien là, qu'il est toujours là comme une réalité et qu'on n'en a pas seulement la trace. Ce qui a été vécu ne peut jamais être totalement perdu et c'est seulement le chemin du souvenir qui peut faire défaut. Ce qui fut donné ne peut jamais totalement disparaître. Ce qui n'est pas une thèse très nouvelle par rapport à Husserl et Bergson, mais qui permet à MP de souligner que quand on change on demeure celui qui a changé. Ainsi, et c'était le but de toutes ces analyses, le cogito n'est pas un acte intemporel, mais il est au contraire un acte continu de temporalisation puisque dans chaque nouveau présent j'assume la totalité du passé. Il peut alors dire que l'éternité n'est pas l'autre du temps, mais « l'atmosphère du temps », c'est-à-dire une modalité du temps. Un amour éternel est un amour dont je maintiens éternellement la validité, une vérité géométrique éternelle est une vérité dont je peux me ressaisir à n'importe quel moment du temps.

Il s'agit pour MP de rendre au cogito son épaisseur temporelle et c'est pour cela qu'il fait la différence entre le cogito tacite et le cogito parlé (p. 463). Lire la deuxième méditation de Descartes, c'est énoncer le cogito, le dire ; mais le dire, c'est aussi prendre conscience que ce cogito a déjà eu lieu, qu'il est l'existence même (p. 465). Nous sommes présents à nous-mêmes, mais nous ne le savons pas et nous ne le disons pas. Le cogito ne se révèle donc pas hors monde mais depuis des situations comme l'angoisse de la mort ou bien le regard d'autrui sur moi. On pense ici bien évidemment aux analyses de Heidegger sur l'être-vers-la-mort et aux analyses de Sartre sur le rapport conflictuel avec autrui, notamment l'analyse de la honte. Le cogito tacite est donc cette présence à soi dans la présence au monde qui est d'avant les mots et leur pouvoir d'objectivation et c'est pourquoi nous ne pouvons pas avoir une vraie prise sur une telle subjectivité : « Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent... » (p. 465). On se trouve là aux limites des possibilités de la description

phénoménologique car il s'agit d'une présence à soi d'avant la réflexion, d'avant l'objectivation, une sorte de conscience « silencieuse », un je pense qui n'est pas une condition *a priori* de possibilité mais un j'y suis. MP ici respecte les difficultés de la phénoménalité et souligne que ce cogito tacite n'est vraiment cogito que quand il se dit dans un langage. En réalité il ne s'agit pas de deux *cogito* séparés, mais de deux dimensions d'un seul et même *cogito* : celui du silence et celui de la parole. En effet, c'est toujours depuis le cogito explicite, parlé, qu'on accède au cogito tacite et jamais directement. P. 466 MP reconnaît cette difficulté qui n'est pas nouvelle en histoire de la philosophie : il n'est pas possible de passer d'une ignorance de soi à un savoir de soi, c'est pourquoi il s'agit bien d'envisager une autre modalité de la donnée à soi, une donnée à soi dans l'exposition au monde et dans le faire. Sartre disait déjà au tout début de *L'Être et le néant* qu'il y a un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien. Mais MP ajoute que l'expérience première de soi est celle d'une cohésion d'une vie, terme qu'il fait remonter à Heidegger, mais qui remonte en fait à Dilthey et que MP énonce également avec le terme de style. Dès lors, si je comprends le monde, c'est aussi parce que le monde me comprend (p. 469), et on retrouve ici la pensée de l'engagement. Prendre conscience de soi, naître à soi, ce n'est pas d'abord se saisir en tant que je pur, pure capacité *a priori*, mais c'est retrouver l'événement transcendantal de son exposition continue au monde. Il y a ainsi équivalence entre être soi, être corps et être au monde (p. 470). MP cite Rimbaud dans « Une saison en enfer », « Nous ne sommes pas au monde ». Levinas le fera aussi dans *Totalité et infini* mais en écrivant « mais nous sommes au monde ». On voit dans ces dernières pages du chapitre sur le cogito comment tous les thèmes de MP tiennent ensemble. Je me touche en me fuyant et cette expérience paradoxale est celle même de notre vie charnelle livrée au monde dans laquelle je ne peux jamais coïncider avec moi-même, car j'ai toujours à faire, à y être. Cette double présence à soi souligne bien cet engagement de l'homme dans le monde qui se découvre comme temporalisant et comme toujours déjà temporalisé. Il y a ainsi une « foi primordiale », celle de la donnée du monde, que le monde est là même sous un mode confus, et cette foi est plus forte que tous les scepticismes qui relèvent déjà de la raison objectivée. C'est une manière de dire qu'il y a bien un logos du monde, que ce logos est bien expérimenté, et que ce logos fonde toute possibilité d'une rationalisation du monde et toute possibilité d'être soi.

## II La temporalité

La citation de Claudel comme celle de Heidegger données en exergue du chapitre sur la temporalité indiquent déjà que le temps n'est pas ce qui s'ajoute à l'être, mais est le sens de l'être. Être, c'est être temporel, même s'il peut y avoir différents modes de la temporalité. La temporalité, comme la spatialité et la sexualité, n'est pas un attribut extérieur et contingent de l'existence. Toute existence est par essence temporelle, elle est un acte de temporalisation. Le projet de toute la phénoménologie est de chercher à comprendre le temps uniquement à partir de lui-même et non à partir de l'espace ou depuis l'éternité (p. 472). Héritier de Husserl, MP comprend le temps comme étant la subjectivité elle-même en tant qu'acte, et de ce point de vue il n'est pas à séparer de l'espace et du corps. D'une manière assez classique MP renvoie dos-à-dos la conception réaliste du temps qui le met dans les choses et la conception idéaliste du temps pour laquelle il n'est que l'ordre que l'esprit met dans les choses. Ni Newton, ni Leibniz. Pour dépasser l'alternative de la réalité ou de l'idéalité du temps il faut reconnaître que le temps n'est ni un état de l'objet, ni un état du sujet, mais qu'il « naît de *mon* rapport avec les choses » (p. 473). Le temps est une relation et la temporalité du rapport aux choses est ce qui rend possible la temporalité du rapport à soi. MP reprend donc la difficulté la plus traditionnelle depuis les *Confessions* de saint Augustin en cherchant une élucidation

du temps qui ne le détruit pas en le figeant. Jamais avec une succession de maintenant on ne fera du temps car une telle détermination manque le passage même du temps. Cette idée que l'essence du temps est de passer est ce qui semble incompréhensible pour la philosophie. Selon MP, même Bergson avec l'image de la boule de neige (p. 476 note 1) manquerait ce passage même du temps. Toute la difficulté d'une phénoménologie du temps est de penser à la fois la continuité et la discontinuité du temps ; pour qu'il y ait temps, il faut qu'il y ait à la fois lien et rupture, par exemple que le passé soit vraiment passé, perdu, mais qu'il demeure présent dans son absence, qu'il puisse être retrouvé. Ce qui frappe dans la lecture de ces pages c'est la tonalité existentielle des analyses de MP qui use très librement de la méthode phénoménologique, que ce soit celle de Husserl comme celle de Heidegger, sans vraiment s'encombrer des exigences de la réduction. Quoi qu'il en soit, dire que le temps est une succession de maintenant, ce que Heidegger nommait le concept vulgaire de temps, fait perdre l'idée de maintenant et même l'idée de succession. MP peut souligner « Il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais totalement constitué » (p. 476). L'impossibilité de la constitution parfaite du temps est une condition du temps, ce qui atteste qu'il est toujours à l'état naissant, en train d'apparaître (p. 477). Il s'agit de préserver la nature inchoative du temps.

Pour penser la continuité du temps, MP fait appel aux analyses de Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Husserl montre, contre Brentano, que la saisie d'une succession temporelle n'est pas intemporelle, dans la mesure où un objet temporel immanent n'est pas seulement dans le temps, mais possède une extension temporelle. Il n'y a pas de perception d'une durée sans une durée de la perception, et c'est pourquoi le temps est indissociablement le temps des objets et le temps de la conscience qui vise ces objets : la temporalité des objets immanents (le son, la mélodie) suppose la temporalité des actes intentionnels (perception, souvenir, attente), qui suppose elle-même la temporalité de la conscience absolue. Autrement dit, la perception de la mélodie ne consiste pas dans le rassemblement de l'instant présent, du souvenir et de l'attente, car dans une telle somme il n'y a ni perception de la durée, ni perception de la durée de la perception. Être fidèle au phénomène signifie ici d'être attentif au continuum du son et à la vie intentionnelle qui la rend possible : le souvenir, la perception et l'attente ne sont pas séparés, mais ont lieu dans l'unité d'un même acte intentionnel. Or, pour donner à voir la temporalité phénoménologique des actes, Husserl se tourne vers le pur donné hylétique qui s'offre de deux façons à la description : soit on porte son attention sur le son lui-même qui commence, dure et cesse pour tomber peu à peu, par affaiblissement de la rétention dans le passé ; soit l'attention se porte sur la façon dont il est donné, sur son apparaître pur. Dans le premier cas le son demeure le même et possède sa temporalité propre, dans la seconde orientation du regard il apparaît sans cesse comme autre, et la conscience du présent est la conscience d'une continuité de phases. Ainsi, selon ces analyses bien connues de Husserl, la conversion du regard, qui peut conduire à la merveille du temps, consiste à passer de l'objet qui dure et s'écoule à l'objet dans son mode d'écoulement, c'est-à-dire à l'objet dans le « comment » de son apparition. L'énigme du temps ne peut véritablement être étudiée que s'il est possible de dévoiler comment s'unifie cette diversité, c'est-à-dire comment la diversité des modes d'écoulement de la donnée hylétique porte en elle l'unité de la durée écoulée. Bien sûr dans sa lecture de Husserl MP ne respecte pas le fait que les analyses de Husserl ont d'abord lieu dans le cadre de la pure passivité et que la rétention est totalement involontaire. Néanmoins le diagramme du temps proposé par Husserl (en réalité Husserl en propose plusieurs) permet à MP de penser une continuité dans le changement avec une synthèse de transition et pas seulement une synthèse d'identification. Mais MP ne s'en tient pas à l'analyse intentionnelle du temps dans laquelle le présent est la source de toute synthèse et envisage aussi la transcendance du temps, notamment avec la thèse de Heidegger selon laquelle l'avenir est l'origine du temps. Ainsi

Husserl lui permet de penser que le temps est « la cohésion d'une vie », le « mouvement d'une vie » (p. 485), un « projet global » (p. 487) dont il donne un exemple en faisant appel à un passage de *La recherche du temps perdu*. Chaque nouveau maintenant conduit à une nouvelle totalisation du passé, puisque le flux dans lequel tout apparaît s'apparaît aussi à lui-même (p. 488). Mais il retient de Heidegger que le temps est également extase, « l'explosion » ou « la déhiscence d'un présent vers un avenir » (p. 489) et il trouve là une nouvelle confirmation que l'identité de la subjectivité ne peut pas être statiquement comprise, qu'elle n'est pas la position d'un invariant dans le flux du temps, mais que tout est flux. MP fait appel, sans aucune prudence méthodologique, à la thèse d'*Être et temps* selon laquelle c'est l'avenir et non le présent qui est l'origine de la temporalité, et il interprète cela d'emblée d'une manière existentielle. Être soi, c'est être ouvert à un avenir et c'est donc sortir de soi. Néanmoins, MP ne remet pas en cause le privilège du présent dans ces pages et c'est bien depuis notre présent que nous ne cessons de naître, ce qui l'autre façon de nommer notre générativité. Le temps est aussi pour nous une puissance de néantisation dans laquelle s'abrite notre liberté.

« Notre naissance, ou, comme dit Husserl dans ses inédits, notre “générativité”, fonde à la fois notre activité ou notre individualité, et notre passivité ou notre généralité, cette faiblesse interne qui nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu absolu. Nous ne sommes pas, d'une manière incompréhensible, une activité jointe à une passivité, un automatisme surmonté d'une volonté, une perception surmontée d'un jugement, mais tout actifs et passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps » (p. 491).

MP reprend donc ici l'idée que le cogito est un engagement dans le monde et cela le conduit (p. 492-493) à toute une réflexion sur le sens. Il ne peut y avoir sens que depuis mon habitation dans le monde. Le sens doit se comprendre à la fois comme signification et comme direction. Le sens n'est donc pas une simple construction du sujet, il n'est pas un vêtement que le sujet parlant poserait sur les choses, et c'est pourquoi il n'y a de sens que parce que je suis orienté dans le monde. Depuis cette orientation le sens des choses peut m'apparaître. Le sens d'un tableau vient de lui-même, mais il ne peut se donner à moi que si je suis tourné vers lui, que parce que je suis en mouvement vers lui avec mon corps. Parce que nous sommes le surgissement du temps, les transcendances peuvent jaillir et le sens des choses ne se donne qu'à celui qui s'expose à elles. Il y a bien une co-naissance du moi et du monde. Même s'il fait appel, d'une manière encore une fois très libre, à Husserl et Heidegger, le sens ne se réduit pas au produit de l'activité intentionnelle du sujet, ni au résultat de la transcendance du Dasein, et il provient d'abord d'une parole des choses à laquelle je peux me mettre à l'écoute par mon corps. MP ajoute (p. 494) que non seulement le fait d'avoir un corps n'est pas contingent, mais que le fait d'avoir ce corps, le mien, ne l'est pas non plus, puisqu'il est la manière unique dont je suis à l'écoute du monde. Là encore MP veut maintenir l'ambiguïté : le je est antérieur au temps et le temps est antérieur au je, parce que toute pensée du temps est déjà dans le temps et qu'assister à sa propre naissance est aussi une impossibilité phénoménologique. Parce qu'il n'y a pas de point de vue intemporel d'où nous pourrions parler du temps, le temps est aussi celui de notre liberté dans le monde.

### III La liberté

Il ne va pas de soi qu'une « phénoménologie de la perception » se termine par la question de la liberté en tant que liberté pratique engagée dans le monde. On aurait pu s'attendre à ce qu'il ne s'agisse que de la liberté du regard dans l'acte de perception. Mais d'une certaine façon ce chapitre est bien une conclusion de l'ouvrage qui a voulu décrire un engagement dans le monde. D'une certaine façon il n'y a de monde que pour une liberté dans la mesure où le monde est « un ensemble de choses qui émergent de l'informe » (p. 504). Dans ce chapitre plus qu'ailleurs le dialogue avec Sartre est permanent et après avoir envisagé une certaine proximité avec les thèses de Sartre MP va développer une autre conception de la liberté en situation, et c'est peut-être le concept même de situation qui se modifie de Sartre à MP. On voit bien p. 498 que MP s'accorde avec Sartre que notre liberté n'est pas à « éclipse » et que les choses ne peuvent pas me déterminer. Ce refus du déterminisme n'est pas une négation des causalités qui pèsent sur moi, mais l'impossibilité de passer du genre chose au genre personne. Si bien évidemment le monde agit sur nous, notre liberté demeure totale, elle est non-fragmentable. Comme le souligne le très célèbre début du chapitre, une philosophie du corps n'est pas un déterminisme, n'est pas la mise en évidence d'une causalité entre le corps et l'esprit. Il s'agit pour MP de souligner que la conscience originaire, la conscience pure, est un pur flux de conscience dans lequel aucun état de conscience particulier ne s'objective. La pure présence à soi est l'expérience de soi comme temps pur, comme pur fluer. Il s'agit d'un « flux anonyme » au sens où il ne s'agit pas encore de l'identification d'un moi, de son auto-objectivation comme sujet. « Projet global » peut sembler une expression étrange car projet semble comporter une intention, mais ici il s'agit juste du mouvement temporel dans lequel ne se détachent pas encore clairement un passé, un présent et un avenir. La première expérience de soi est celle comme flux et ce n'est pas l'identification de soi comme joyeux ou comme triste qui sont déjà des arrêts, des objectivations. Cette vie temporelle originaire est purement passive et en elle il n'y a pas vraiment d'actes de la conscience comme le ressouvenir, l'imagination ou la volonté. MP prend des exemples différents d'états de la personne, l'état psychologique, physique, social, pour montrer que quel que soit l'état la conscience est toujours originaire. Bien évidemment, quand je suis malade je souffre de ma maladie, mais pour moi-même je reste une personne qui est malade. Ma maladie n'est pas moi ; je suis bien plus que ma maladie. Cela vaut aussi de la vieillesse et de toutes les autres situations. Je demeure une conscience exposée à la maladie, à la vieillesse, liée à un rôle social particulier (le fonctionnaire remplit un office). Tout ce passage du texte et notamment la référence indirecte à la mauvaise foi vise à souligner un terrain commun entre Sartre et MP. C'est quand je m'objective, par exemple par le regard des autres ( je me demande ce que les autres voient de moi) que je me perds en tant que pure conscience, mais je ne suis jamais sans aucun échappement possible. Je sais par cette expérience intérieure que j'échappe à toutes ces déterminations, que je n'y suis pas réductible). Il s'agit donc de mettre en lumière que la liberté et l'engagement dans le monde ne sont pas incompatibles. On pourrait se demander si ces états ne sont vraiment que des formalités et si vraiment on peut s'y résigner. L'exemple du visage est intéressant. Nous ne choisissons pas les traits de notre visage, mais finalement c'est le nôtre et c'est à travers lui que nous nous exprimons. Inutile d'objecter ici à MP la possibilité de la chirurgie esthétique et c'est tout simplement la limite de l'exemple. Même si nous voulons corriger notre visage, c'est bien notre visage que nous cherchons à modifier. La conscience est ainsi un « pouvoir démesuré d'évasion ». Il ne s'agit pas de l'évasion au sens de Levinas, mais encore une fois d'un pouvoir d'échappement par rapport à toutes mes déterminations. Plus encore, cette liberté va être un pouvoir de réappropriation de toute notre facticité. Exister, c'est donner sens à nos déterminations et vivre à travers elles.

MP cite *L'être et le néant* et discute lui aussi l'idée de motivation qui serait le contraire d'une action libre, d'une auto-détermination, puisque c'est ce concept de liberté qui est à l'œuvre. Il avait déjà accepté ce concept de motivation afin de penser la vie passive. La motivation serait une causalité psychologique. Dans ces pages sur le motif qui est aussi un concept de Sartre, il s'agit de montrer que même dans une philosophie de l'existence, de l'être-au-monde, la liberté est infinie, parce qu'elle ne peut pas se laisser restreindre par le monde. Sans aller aussi loin que Sartre sur l'origine du sens, il s'agit tout de même pour MP de reprendre l'idée que c'est depuis l'exercice de ma liberté que les choses du monde prennent sens. Cela ne veut pas dire que j'invente le réel, mais pour reprendre l'exemple du rocher (p. 499), un rocher ne peut être compris comme infranchissable que depuis mon projet de déplacement. On voit bien p. 500 « cependant, cette première réflexion sur la liberté aurait pour résultat de la rendre impossible », que MP vient de citer une thèse qui n'est pas tout à fait la sienne et qu'il veut renvoyer dos-à-dos le déterminisme et une liberté qui ne serait jamais mise en cause par le monde comme si j'étais le pur créateur de moi-même et du monde. Entre Sartre et MP, c'est le sens du « choix » qui est en discussion. Selon Sartre, choisir c'est nous néantiser, c'est par exemple pouvoir totalement décider du sens de son passé, comme s'il n'avait aucune dimension d'en soi. De là toute une discussion sur l'instant qui est à la fois une rupture du temps et pas seulement une place dans le temps, mais qui est également un commencement dans la décision de faire de la philosophie par exemple ; Une décision que je peux maintenir ou bien à laquelle je peux renoncer. Comme MP l'écrit MP p. 502 il en va du « sens » et du « moi ». MP demeure plus phénoménologue que Sartre : le sens n'est pas une « valeur » accordée par un sujet et chaque chose demeure la règle de sa connaissance. La conscience ne peut pas trouver dans les choses que ce qu'elle y a mis, reprenant une expression kantienne de la seconde préface de la *Critique de la raison pure*. Il y a là une critique directe d'un idéalisme subjectif de Sartre (selon MP) et pour lui *Sinnggebung*, donation de sens, ne signifie pas que la conscience donne aux choses un sens qu'elles n'auraient pas, mais est bien une élucidation du sens des choses, une volonté de donner la parole à l'expérience d'abord muette. MP est un adepte du « en même temps », à savoir que le rocher, la montagne, etc. sont à la fois un sens qui se manifeste à toute subjectivité et un sens qui dépend de mes projets. C'est d'elle-même que la montagne se donne comme grande à mon corps, mais si décide de tenter son ascension alors elle prend une signification nouvelle. Mon corps perçoit et depuis cette perception s'ouvre un champ d'exercice de ma liberté qui peut me conduire à vouloir gravir cette montagne ou à me contenter de la contempler de loin.

Le sujet n'est donc pas « acosmique » et dans la passivité il est toujours déjà exposé aux choses afin qu'elles puissent apparaître. MP ne veut pas rompre avec Husserl et c'est pourquoi selon lui « Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute *Sinnggebung* décisive ». (p. 504). En revenant à « l'atmosphère de mon présent », MP déploie sa thèse principale : « Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle » (p. 506). Les pages qui suivent décrivent cette liberté concrète dans laquelle l'action n'a jamais lieu ex nihilo, mais depuis une situation personnelle et historique qui en est la prédonnée incontournable.

MP prend alors la situation historique de façon à pouvoir envisager la question du rôle social. Là encore il s'agit d'opposer deux compréhensions du « sens de l'histoire » : la conception réaliste selon laquelle l'histoire ne serait qu'en ensemble de causalités et la conception idéaliste radicale selon laquelle l'histoire n'est que le projet d'un sujet et qu'elle n'a pas en elle-même de sens. C'est en quelques sorte ou Marx ou Sartre. Soit on estime que la conscience ouvrière est simplement le produit des conditions matérielles d'existence, soit on pense que la conscience d'être ouvrier est première. C'est une nouvelle façon d'opposer monde et conscience et tout le projet de la PhP (comme de la phénoménologie en général) est de dépasser une telle opposition simple. Selon MP

il est hors de question de ne pas tenir compte des conditions concrètes d'existence, de ne pas reconnaître que mes conditions de travail expliquent en partie la conscience que j'ai de moi-même, mais il n'en demeure pas que se reconnaître comme bourgeois ou ouvrier demande une prise de conscience notamment dans une révolution possible (p. 509). Encore une fois le sujet libre, qui se décide, n'est pas acosmique, n'est pas hors monde, et il est toujours situé dans un monde qu'il le veuille ou non. On parle toujours depuis une situation historique particulière dont il s'agit de prendre conscience afin d'agir vraiment librement. Ce qui a été dit du corps est énoncé ici pour l'histoire : je n'existe pas en dépit de ma situation historique, ni à côté d'elle, mais bien à travers elle. Ce qui signifie qu'à la fois elle ne suffit pas à expliquer qui je suis, mon style propre, et qu'en même temps tout acte libre se réalise sur le sol de cette situation historique. Si la liberté est un pouvoir d'arrachement, le pouvoir de décider du sens de ce qui m'arrive, cet arrachement ne peut s'effectuer que depuis mon engagement dans le monde (p. 516-517). Le choix de soi n'est pas absolu (p. 518) au sens où je pourrais toujours nier ce que je suis. Il y a une dimension de moi que je ne choisis pas et c'est à partir d'elle que j'existe. D'où la célèbre thèse : « Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde » (p. 517). Le monde (historique, social, etc.) est à la fois ce qui me constitue et ce depuis quoi je me constitue en m'ouvrant à un avenir, à des possibles. Toute l'analyse de l'être-ensemble des camarades souligne bien que le choix n'est pas solitaire même si c'est moi qui répond de mon choix. Les autres, mon être avec eux, forment le sol de ma décision, de mon engagement. MP peut alors exposer toute une dialectique de la personnalité dans laquelle je passe en réalité toujours d'un engagement à un autre. Je ne me libère du passé, de mes engagements passés, et du coup je ne donne un nouveau sens à ce passé, que depuis un nouvel engagement. Les chaînes du passé se défont quand je suis pris ailleurs. Telle est mon historicité personnelle, ce passage d'un engagement à un autre dans la continuité de l'être-au-monde. Certes je ne décide pas tout de moi, notamment de mon style que MP définit ici comme mon mode de communication avec le monde, mais que ce soit mon style ou ma situation historique, ma liberté a toujours lieu depuis cela. Bien évidemment nos choix passés peuvent être pour nous en poids, mais il n'est pas possible de s'en libérer en les niant, en considérant que je deviens un autre, mais en choisissant et en agissant toujours à nouveau. « Le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancrés » (p. 520). Il y a une véritable dynamique de l'histoire personnelle. Tel est le sens de la fin du texte. Les grandes décisions ne se prennent pas hors monde. Je ne peux pas me décider pour telle ou telle valeur hors du monde et si je donne ma vie pour telle cause c'est depuis les autres hommes avec lesquels j'existe. L'éthique elle-même n'est pas *a priori*, mais toujours en situation, puisque c'est depuis la situation que je peux me demander ce que je dois faire. Il s'agit bien de la conclusion de l'ensemble du texte : il n'y pas de liberté sans monde. C'est depuis la conscience dont je suis pris par le monde que je peux librement prendre part au monde. Être au monde, c'est rendre le monde habitable pour tous les hommes.



## Table des matières

Introduction .....	2
1 Biographie .....	2
2 Sartre et Merleau-Ponty .....	6
3 Phénoménologie et anthropologie, la question de la confrontation avec les sciences humaines.....	8
Plan du texte.....	13
L'avant-propos .....	14
L'introduction p. 25-91 .....	23
Première partie. Le corps p. 95-241.....	31
Le corps propre.....	32
Le schéma corporel .....	33
La parole parlante .....	40
Deuxième partie .....	45
Le monde perçu.....	45
I Le sentir .....	45
II L'espace .....	48
III La chose et le monde naturel .....	52
IV Autrui et le monde humain .....	55
Texte p. 411-412.....	57
Troisième section .....	62
L'être-pour soi et l'être-au-monde .....	62
I Le cogito .....	62
II La temporalité .....	66
III La liberté.....	69