



Merleau-Ponty – *Phénoménologie de la perception*
Commentaire intégral

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

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

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur <https://philopsis.fr>

Introduction : le projet de la Phénoménologie de la perception

Merleau-Ponty¹ écrit dans un texte envoyé à Martial Guéroult au moment de sa candidature au Collège de France :

« Nous ne cessons pas de vivre dans le monde de la perception, mais nous le dépassons par la pensée critique, au point d'oublier la contribution qu'il apporte à notre idée du vrai [...] »

« L'esprit qui perçoit est un esprit incarné et c'est l'enracinement de l'esprit dans son corps et dans son monde que nous avons cherché d'abord à établir, aussi bien contre les doctrines qui traitent la perception comme le simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps, que contre celles qui insistent sur l'autonomie de la prise de conscience »².

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

Cette unité de l'être et du sens est à la fois impérieuse, irrécusable, mais elle est aussi, dans le même temps, ouverte, présomptive, toujours en attente de sa confirmation : le monde, selon le mot de Malebranche, est un « ouvrage inachevé »³. Et une vie humaine n'est peut-être rien d'autre que « l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser »⁴.

Cela peut se faire de deux façons

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

1 Les textes cités sont les suivants

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

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

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

Œ = *L'œil et l'esprit*, Gallimard

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

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

PP = *Phénoménologie de la perception*, Gallimard Tel

S = *Signes* (Gallimard, 1960)

SC = *la Structure du comportement* (PUF). La pagination est celle de l'édition de 1949.

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

N.B. Les numéros de page entre parenthèses sans mention d'ouvrage renvoient toujours à la *Phénoménologie de la perception*.

J'insère entre <> dans les citations soit des termes de langue étrangère soit de brefs éclaircissements.

² « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Parcours II*, Verdier.

³ *PP* 465

⁴ *PP* XV

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

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

Merleau-Ponty a estimé que ce qui est vrai de l'art l'est de toute œuvre de culture. L'existence, dit-il, « transforme le berceau du sensible sans le quitter »⁵. Toute œuvre de culture cherche à penser, à exprimer le *logos* esthétique du monde, et demeure donc en dette, dans une dette infinie, envers la sensibilité.

Et la philosophie n'y fait pas exception « ... toutes les grandes philosophies, écrit Merleau-Ponty, se reconnaissent à leur effort pour penser l'esprit *et sa dépendance*, - les idées *et leur mouvement*, l'entendement *et la sensibilité*... »⁶ - l'esprit et le corps de l'esprit.

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

Pour Merleau-Ponty, cela signifie que la philosophie a deux tâches. La première est de saisir dans des concepts justes le primat de la perception. C'est le travail que Merleau-Ponty accomplit dans ses deux premiers livres et dont il rassemble les acquis dans sa conférence de 1946 à la Société française de philosophie et, un peu plus tard, dans la présentation de ses travaux à Martial Guérout.

Le moment-clé de ce travail est la critique de l'« ontologie de l'objet », qui est née avec Descartes en même temps que le *cogito*. Cette ontologie de l'objet se présente sous une version empiriste/naturaliste et sous une version idéaliste/intellectualiste qui ne sont en fin de compte qu'avant et revers d'une même position.

La phénoménologie de Husserl est la méthode qui permet d'accomplir cette critique et de montrer comment se présente la perception quand elle est délivrée du « préjugé du monde ». La phénoménologie est la méthode du retour à l'originaire, le phénomène dans le *comment* de sa donation.

Mais ce retour à l'originaire ne peut suffire. Une seconde tâche se propose, qui est de montrer que la sphère de l'histoire, de la culture, des vérités rationnelles *s'édifie sur* cette couche primordiale, et quel sens cette sphère de la culture présente quand on reconnaît qu'elle croît sur le sol de l'être-au-monde perceptif⁷.

Merleau-Ponty va ainsi montrer que

1/ « la vie mentale ou "culturelle" emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné » (PP 225) ;

⁵P 68. Comme nous le verrons, Merleau-Ponty parle aussi du « mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait » (PP 197)

⁶S 124.

⁷« Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier, non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution (nous avons dit expressément que l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait), mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre ».

2/ la vérité telle qu'elle s'établit dans l'œuvre de culture est apparentée à la vérité perceptive (les unes et les autres s'inscrivent dans la temporalité, même si ce n'est pas exactement de la même façon) ;

3/ les œuvres de culture risquent de perdre jusqu'à leur sens de vérité si elles oublient leur ancrage dans les vérités de perception.

Comment penser alors le *passage* de la perception à l'œuvre de culture ? Comment la perception se métamorphose-t-elle en œuvre de culture ?

Cette question est bien présente dans la *Phénoménologie de la perception*. Pour désigner l'émergence de la culture ou de l'histoire Merleau-Ponty parle de « transcendance » ou d'« échappement ». Il met en œuvre un concept essentiel, emprunté à Husserl : la *Fundierung*.

Mais la question de l'être de culture n'est pas centrale dans le livre de 1945.

D'abord parce que la tâche première, préalable, est de revenir à la perception, de ré-enraciner l'esprit dans le corps, l'être de culture dans la sensibilité.

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

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

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

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

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

La théorie de la forme (du moins chez ses fondateurs allemands : Koffka, Kœlher) est d'orientation réaliste, naturaliste, réductrice : le physique fonde le biologique qui fonde le psychique ; « l'intégration de la matière, de la vie et de l'esprit s'obtient par leur réduction au commun dénominateur des formes physiques » (SC 146).

Merleau-Ponty pense que cette posture réductrice trahit le concept de forme⁸ ; il va alors inverser l'ordre de fondation et donner le premier rang à l'ordre humain ; il écrit : « l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre

⁸« Au lieu de se demander quelle sorte d'être peut appartenir à la forme [...] on la met au nombre des événements de la nature, on s'en sert comme d'une cause ou d'une chose réelle et, en cela même, on ne pense plus selon la "forme" » (SC 147). Contre les postulats naturalistes de la *Gestalttheorie*, il s'agit de « demander à la forme elle-même la solution de l'antinomie dont elle est l'occasion, la synthèse de la nature et de l'idée » (Id.).

superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement » (SC 218).

Merleau-Ponty s'inscrit ainsi dans la tradition de l'idéalisme transcendantal qui donne au constituant une primauté *transcendantale* sur le constitué. Il est vrai qu'il incarne la subjectivité transcendantale dans la facticité de l'existence, il en modifie donc profondément le concept ; mais moyennant cette modification, il en donne aussi une validation⁹. Et c'est toute l'équivoque de *La structure du comportement*.

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

Mais alors cela signifie t-il que le *cogito* est une perception ou que la perception est un *cogito* ? La pensée est-elle une vision ou la vision une pensée de voir ?

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

La *Phénoménologie de la perception* refuse ce point de vue : elle nous montre que la vision n'est pas le *je pense proprement dit*, qu'il y a un *passage*, une *métabasis*, de la vision au *je pense* et qu'en même temps la vision fonde le *cogito*. De nombreux textes le montrent, comme celui-ci :

« Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer. Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de nature que l'Esprit devait utiliser au delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner mais encore pour être » (147).

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

« Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant, - le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception – est *premier* en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et

⁹Le transcendantal kantien est sans genèse ou sans histoire (puisque'il n'y a genèse ou histoire qu'en qualité d'*objet* construit par le sujet transcendantal) ; en revanche le transcendantal de *La structure du comportement* est immergé dans l'existence, le monde et le temps. La conscience ne *connaît* sa genèse qu'en se la donnant librement dans le mode de l'objectivité, mais cette genèse demeure, du point de vue de l'*existence*, dans la « profondeur présente » de l'esprit, non pas devant l'esprit, mais dans son dos, de telle sorte que « pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé... » (SC 224).

cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. C'est ainsi qu'on peut dire indifféremment que le présent est une ébauche d'éternité <l'éternité fonde le présent> et que l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent <le présent fonde l'éternité>. On ne dépassera pas cette équivoque mais on la comprendra comme définitive en retrouvant l'intuition du temps véritable qui maintient tout et qui est au cœur de la démonstration comme de l'expression » (451).

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

Dans ses travaux plus tardifs, Merleau-Ponty ne parle plus d'une relation de *Fundierung* entre la perception et l'œuvre de culture, il parle d'*Ineinander* entre les ordres de l'Être, nature et esprit.

Le déplacement est certes considérable. Mais en vue de notre tâche présente, qui est de lire la *Phénoménologie de la perception*, je laisserai de côté le déplacement et mettrai plutôt l'accent sur la continuité.

Que faut-il entendre par « enveloppement réciproque » ?

Revenons, pour le préciser, aux deux grandes postures opposées de la pensée que Merleau-Ponty, dans ses premiers livres tente de dépasser.

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

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

D'où une double impasse ou un double écueil, que la *Phénoménologie de la perception* met très bien en évidence.

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

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

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

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

Le premier mythe naturaliste est matérialiste et réductionniste : la causalité physico-chimique explique l'émergence de la vie, de la conscience, de l'esprit.

C'est aujourd'hui la position d'un neuroscientifique « matérialiste », tel qu'A. Damasio¹⁰ : les processus cérébraux produisent notre relation consciente au monde.

Je parle de mythe pour souligner que cette « position », selon A. Damasio lui-même, n'a aujourd'hui aucune confirmation expérimentale :

¹⁰ Damasio est convaincu qu'il existe « des mécanismes biologiques capables de produire la conscience » (*Le sentiment même de soi*, Odile Jacob, p. 427, note 10)

« Le processus qui conduit d'une configuration neuronale à une image reste un mystère que la neurobiologie n'a pas encore résolu » - « Entre les événements neuronaux au niveau de la molécule, de la cellule, du système nerveux que nous sommes capables d'appréhender, et l'image mentale dont nous cherchons à connaître le mode d'apparition reste une lacune, un vide à combler par des phénomènes physiques encore inconnus mais vraisemblablement identifiables » (Id. p. 410).

Merleau-Ponty lui-même tient cette position pour intenable :

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

On retrouve ici la problématique de *La structure du comportement* : on passe corps phénoménal au corps objectif par appauvrissement, mais le chemin inverse est impossible, et c'est pourquoi le corps objectif (en dernier ressort physico-chimique) ne peut et ne pourra jamais expliquer le corps phénoménal, c'est-à-dire le corps qui existe ou qui est au monde.

Sur ce point, Merleau-Ponty ne variera pas.

Le second mythe naturaliste est panpsychique. Merleau-Ponty en reconnaît la présence chez Bergson :

« Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, disait encore Bergson, nous en sommes. Peut-être n'a-t-il pas lui-même tiré de ces mots tout leur sens. On peut y voir une allusion à quelque évolution objective qui a fait sortir l'homme de l'animalité, l'animal de la conscience cosmologique, celle-ci de Dieu, et qui aurait laissé en nous des sédiments : la philosophie consisterait alors à dater ces sédiments, ce serait une construction cosmologique; la conscience se chercherait des ancêtres dans les choses, elle y projetterait des âmes ou analogues d'âmes, la philosophie serait un panpsychisme. Mais, puisque Bergson dit qu'elle est une perception généralisée, c'est dans la perception actuelle et présente non dans quelque genèse aujourd'hui révolue, qu'il faut chercher notre rapport d'être avec les choses »¹¹.

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

« l'expression < l'esprit, l'histoire, la culture > s'antidate et postule que l'être allait vers elle. Cet échange entre le passé et le présent, la matière et l'esprit, le silence et la parole, le monde et nous, cette métamorphose de l'un dans l'autre, avec, en transparence, une lueur de vérité, est [...] le meilleur du bergsonisme »¹².

¹¹EP 23.

¹²LCF p. 37.

Le mythe commence au moment où on suppose une nature en soi ayant une intériorité en attente d'émergence.

Refuser le mythe, c'est reconnaître qu'*il n'y a pas de nature en soi*, la nature et la perception ou la nature et l'esprit sont inséparables.

Nous revenons ainsi, non à l'idéalisme, mais à la part de vérité de l'idéalisme qui doit être conservée : *l'esprit enveloppe la nature*.

Il faut seulement lui ajouter la proposition inverse : la nature enveloppe l'esprit. Voilà ce que Merleau-Ponty tente d'articuler avec la notion d'*Ineinander*. Il écrit dans une note tardive :

« Montrer que le Geist <esprit> embrasse tout, montrer que la nature embrasse tout »
(MBN, VI, 117)

Le problème, c'est que l'enveloppement réciproque de la nature et de l'esprit peut être pensé de deux façons différentes.

On peut donner à la proposition *l'esprit enveloppe la nature* le premier rang, la proposition réciproque *la nature enveloppe l'esprit* n'en est qu'une conséquence ; nous sommes alors dans le cadre d'une pensée qui, aussi profondément qu'elle le remanie ou le renouvelle, conserve l'esprit de l'idéalisme. Ce serait l'orientation de la note suivante :

« On peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme – la philosophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir "folie" au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais *tel qu'il est impliqué dans le Dasein*, qui, donc dépasse le scientisme¹³, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un *Seiende*, se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète <naturalisme>, ni philosophie centrifuge <<idéalisme>¹⁴.

La nature enveloppe l'esprit est une « vérité subordonnée » : l'homme ne peut se penser comme *Seiende* (c'est-à-dire aussi comme être naturel) que s'il se pense d'abord comme *Dasein* (*sujet transcendantal* ou esprit).

¹³Comme déjà le demande la *Phénoménologie de la perception* : la nébuleuse de Laplace « n'est pas derrière nous à notre origine, elle est devant nous dans le monde culturel » (494).

¹⁴MBN, VIII, II, 174.

Inversement, on peut donner à la proposition *la nature enveloppe l'esprit* le premier rang ; et c'est la proposition *l'esprit enveloppe la nature* qui devient une conséquence.

Quelle option Merleau-Ponty a-t-il choisie ?

On peut se risquer à dire qu'il a constamment cherché à donner à la nature¹⁵ le premier rang¹⁶.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la part accordée au « corps naturel » de l'esprit (les deux premières parties) est beaucoup plus longue et approfondie que la part accordée au « corps historique » de l'esprit (le 3^e chapitre de la 3^e partie, « la liberté ») – Plus longue aussi que la part accordée à l'articulation du corps naturel et du corps historique de l'esprit, laquelle se joue dans les chapitre sur le *cogito* et la temporalité.

¹⁵Une nature qui n'est d'ailleurs pas étrangère à l'historicité, au sens où elle possède sa propre historicité. Voir par exemple ci-dessous, p. 54 le passage cité de *La structure du comportement* (pp224-225).

¹⁶ Mikel Dufrenne, a mis l'accent sur cette primauté de la nature dans une lecture de l'œuvre de Merleau-Ponty qui est sans doute partielle (influencée par son propre intérêt pour une philosophie de la nature), mais stimulante.

J'en résume ici les points principaux

- Merleau-Ponty comprend la philosophie comme une recherche du fondement, et ce fondement il le voit dans cet accord de l'homme et du monde qu'il appelle perception : « le monde est toujours déjà là, non *par* moi, mais *pour* moi et je n'existe qu'étant toujours déjà en prise sur lui, porté par une familiarité native » - « Ce qui est premier – disons transcendantal - c'est donc bien l'apparaître, l'émergence du sens dans la présence ».

- Cette recherche du fondement est, comme chez Husserl, mouvement vers une conscience absolue, mais avec une différence par rapport à Husserl : selon Merleau-Ponty, « c'est en nous voulant conscience absolue que nous comprenons qu'il n'y a pas de conscience absolue, que toute réflexion est solidaire d'un irréfléchi et que toute conscience est prise dans le flux de la vie intentionnelle ». Et Mikel Dufrenne continue ainsi : « La vie intentionnelle n'est pas la vie d'une conscience constituante, elle est le lieu où se noue l'accord de la conscience et du monde. Ce qui est constituant, c'est cet accord même [...] L'intentionnalité, loin d'être une structure de la conscience est ce qui porte la conscience et le monde ».

- Les derniers travaux de Merleau-Ponty présentent un infléchissement vers une philosophie de la nature : « l'analyse de la perception pourrait conduire à un naturalisme vitaliste : le corps est partie du monde en même temps qu'il en est le corrélat quand il se dépasse dans la conscience en se faisant corps-conscience [...] L'accord de l'homme et du monde serait un événement dans le monde, la vie intentionnelle serait une aventure du monde, la conscience absolue serait ce monde même qui est à lui-même son propre sens et se manifeste comme sens à travers les corps-consciences singuliers ». Il faudrait ainsi penser à la fois le fondement (qui est l'accord de l'homme et du monde) et le fond qui est l'assise de ce fondement, la nature. La *Structure du comportement* montrerait ainsi par avance que la *Phénoménologie de la perception* ne peut pas avoir le dernier mot : « En posant le primat de la perception Merleau-Ponty ne donne-t-il pas des gages à l'idéalisme ? Comment ne pas admettre un primat du perçu, une antériorité de la nature par rapport à l'homme, et d'abord une réalité – inhumaine – du temps qui garantisse cette antériorité et qui fasse crédit à l'enseignement des sciences de la nature ? ». S'il restait donc quelque chose à faire à Merleau-Ponty, « c'était de joindre l'idée de nature à l'idée de fondement, comme l'*a priori* de tout *a priori* et de surprendre la naissance du dualisme et les métamorphoses de l'homme et du monde à la racine même du monisme » .

Le corps historique de l'esprit ne sera étudié que dans *Humanisme et terreur*, en 1947 et dans *Les aventures de la dialectique*, en 1955.

Et les cours du Collège de France traitent longuement de l'être naturel. La question de l'histoire y est plus que marginale.

Et même, selon le résumé du cours de 57-58, les travaux sur la nature ont une sorte de *primauté* en tant qu'ils sont un *passage obligé* vers l'ontologie, la question de l'être¹⁷. La nature est la *porte d'entrée* vers l'ontologie, l'être de culture, l'histoire.

Pourquoi cette primauté ? Ne faudrait-il pas plutôt, questionne Merleau-Ponty, donner une priorité à l'histoire, au motif que nos conceptions de la nature sont prises dans le tissu de l'histoire, ou même commencer directement par l'ontologie en considérant que toute étude de la nature présuppose une pré-compréhension de l'être de la nature et des essences qui en sont l'articulation interne¹⁸ ?

A ces objections, Merleau-Ponty oppose les arguments suivants.

D'abord on ne peut pas entrer directement dans l'ontologie, l'ontologie ne peut être qu'indirecte¹⁹, on ne peut aller à l'être qu'à travers les êtres et par un approfondissement de notre contact avec le monde²⁰. Ensuite l'historicité, incontestable, des conceptions de la nature, n'autorise pas que l'on replie la nature sur l'histoire et que l'on fasse de la philosophie de l'histoire le contenu *latent* et *vrai* de la philosophie de la nature. L'histoire ne peut pas « contenir » la nature. En donnant une priorité ontologique à la nature, mais sans « postulat naturaliste », Merleau-Ponty exprime son refus d'enfermer la philosophie dans une « vue de la conscience », c'est-à-dire dans une conception « immatérialiste » de l'être et de la vérité²¹.

Alors, primat de la nature ou primat de l'esprit ?

Cette question est le *noyau d'ambiguïté* de sa philosophie.

Et il y aurait même, comme il le dit dans sa leçon inaugurale au Collège de France, une ambiguïté en *toute* philosophie :

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

17 *Résumés de cours* (RC), Gallimard, Tel, 1968, p. 125 : « L'étude de la Nature est ici une introduction à la définition de l'être »

18 MBN, XVI, 2 : « Comment parler de la Nature, si ce n'est à la lumière d'une conception de l'être ? L'induction à partir des faits ne peut nous donner que les essences que nous y avons reconnues. Pourquoi ne pas aller tout droit aux essences ? »

19 RC 125.

20 MBN, XVI, 4 : « Il faut choisir : ou bien on veut une philosophie qui ne survole pas l'être, qui le saisisse dans notre contact avec le monde, et alors il faut qu'elle explore ce contact en entier, et aussi le contact scientifique, qui nous éveille, par autocritique, à certains aspects du monde, ou bien on prend la philosophie comme une instance séparée, qui détient une mesure de l'être incomparable, mais alors elle n'est pas approfondissement du monde, elle est simplement : *l'être est, le néant n'est pas* ».

21 RC 91. Voir également MBN XVI, 2 : « une philosophie de l'histoire qui ne s'informe pas de la nature ne sait pas bien de quoi elle parle quand elle parle de l'homme : elle ne peut parler que de l'homme intérieur et, en le faisant, elle implique qu'il n'y a pas de situation naturelle, de situation qui ne soit choisie. L'élucidation de la Nature pourrait nous apprendre comment l'homme sécrète ses symboles, comment ils viennent transformer ceux de la nature ».

La *Phénoménologie de la perception*, cherche à construire une *bonne* ambiguïté, à élever l'ambiguïté au rang de thème de deux façons.

L'une consiste à « pluraliser » le *cogito* et à montrer que le *cogito* est à l'articulation de la nature et de l'histoire ou de la nature et de la liberté.

Le *cogito*, c'est à la fois le « *cogito* tacite », c'est-à-dire une « présence de soi à soi, qui est l'existence même et qui est antérieure à toute philosophie » (462) et le « *cogito* parlé », mis en mots, qui exprime l'idéal d'une possession de soi ou d'une coïncidence avec soi de la pensée. C'est aussi, unissant le *cogito* tacite et le *cogito* parlé, ce que Merleau-Ponty appelle le « vrai *cogito* » : « il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène » (342).

L'autre consiste à montrer que la nature et l'esprit, la perception et la pensée, les vérités de fait et les vérités de raison ne se distinguent en dernier ressort que comme deux façons pour la conscience d'être temporelle, l'une inclinant vers l'événement (ou le temps qui se disperse), l'autre vers l'acte (ou le temps qui se ressaisit) ; et ces deux modes de temporalité sont inséparables : le temps se ressaisit et se quitte d'un seul mouvement ; dans l'existence, par conséquent, il n'est pas d'événement qui ne soit aussi acte, il n'est pas d'acte qui ne soit aussi événement ; le temps naturel fonde le temps historique comme le temps historique fonde le temps naturel. L'ambiguïté de la *Fundierung* se résout donc en dernier ressort en ce que Merleau-Ponty appelle une « dialectique du temps constitué et du temps constituant » (278) :

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

Le chapitre sur la temporalité apparaît ainsi comme la clé de voûte de la *Phénoménologie de la perception* parce qu'il est censé, non pas « résoudre » l'ambiguïté de la *Fundierung*, mais montrer qu'il s'agit d'une *bonne* ambiguïté et que la tâche de la philosophie est de la penser, de l'habiter.

La *Phénoménologie de la perception* se développe en plusieurs moments que l'on peut répartir en deux volets.

D'abord on s'installe en différentes conduites perceptives sur lesquelles on analyse les relations entre le sujet, son corps et son monde (deux premières parties). Ensuite, dans la 3^e partie, on cherche à « définir un sujet qui soit capable de cette expérience perceptive » :

« Le sujet de la perception n'est pas ce penseur absolu, il fonctionne en application d'un pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps, il est comme une naissance continuée, celui à qui une situation physique et historique a été donnée à gérer, et l'est à chaque instant à nouveau. Chaque sujet incarné est comme un registre ouvert, dont on ne sait ce qui s'y inscrira, - ou comme un nouveau langage dont on ne sait quelles œuvres il

produira, mais qui, une fois apparu, ne saurait manquer de dire peu ou beaucoup, d'avoir une histoire ou un sens. La productivité même ou la liberté de la vie humaine, loin de nier notre situation, l'utilisent et la tournent en moyen d'expression » (texte envoyé à Martial Guéroult).

Merleau-Ponty donne ici l'esquisse des trois chapitres de la 3^e partie : le sujet qui prend conscience de soi comme *cogito* n'est pas un sujet absolu, mais une présence à soi qui est déprésentation (1^e chapitre) ; il est temporel en un sens original qui se donne à entendre dans la formule « naissance continuée » (2^e chapitre) ; il est libre au sens d'un pouvoir d'expression ou d'institution, pouvoir de transmuter une situation en moyen d'expression (3^e chapitre).

I. « Les préjugés classiques et le retour aux phénomènes ». Frayer le chemin vers une phénoménologie de la perception

La sensation

La tâche initiale est de trouver l'entrée juste dans la question de la perception. Merleau-Ponty l'appelle le « retour aux phénomènes ». Ce retour n'est possible que par une sorte de désobstruction : la mise à l'écart de préjugés qui ont en commun de relever du « préjugé du monde ».

Ces préjugés se cristallisent autour de la notion de sensation qui passe pour manifester ce qui, dans la perception, est clair et immédiat (9).

Or la notion de sensation n'apporte aucune clarté au phénomène de la perception, elle ne possède aucune consistance intrinsèque.

La sensation peut être comprise selon trois orientations

1. Si on entend par sensation une « impression pure », un « pur sentir »²², une coïncidence du sentant et du senti, la sensation n'existe pas, au sens où elle ne répond à aucune *expérience*,

- ni en fait : une perception n'est perception de quelque chose que si elle enveloppe une *relation*, s'il y a en elle une articulation interne ;

- ni en droit : il n'y a pas, dans la perception de couche impressionnelle qui correspondrait à un pur « senti » ou à un pur « donné ». Quand on examine une « perception élémentaire²³ » comme une tache, on s'aperçoit qu'il n'y a nulle part un pur présent ou un pur donné ou une pure identité (ou un pur en soi) : « chaque partie annonce plus qu'elle ne contient » ; et ce « plus » fait sens : le sens est la trame du tissu perceptif. Ce sens peut être présenté en termes de *Gestalttheorie* : une perception est *par* essence une figure se détachant d'un fond ; le quelque chose perceptif « est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un champ » (10).

2. Si on entend par sensation la présence à une certaine qualité, on s'aperçoit vite que cette qualité est prégnante de toute la richesse de l'objet perceptif ; ainsi le passage par la qualité ou par la sensation comme donnée qualitative n'apporte aucune clarté à la question de la perception.

Bien que fausse, cette lecture de la perception en termes de qualité est instructive : elle montre que ce qui égare la compréhension de la perception est le « préjugé du monde » : « au lieu d'être attentif à l'expérience perceptive, on *l'oublie* en faveur de l'objet perçu » (10), « nous faisons de la perception avec du perçu » (11).

Or le perçu ne peut pas nous apprendre la structure effective de la perception : l'optique et la géométrie ne peuvent pas rendre compte du champ visuel - et en particulier de ce qui se présente comme *indéterminé* dans le champ visuel, « *une vision*

²²Ce pur sentir est aussi ce que la page 21 appelle le sentir « au sens classique ». Le sentir peut être compris d'une tout autre façon comme le montreront les pages 240 et suivantes.

²³On remarque que le terme de perception désigne ici à la fois l'expérience perceptive et ce qui se présente en elle ; nous aurons à comprendre pourquoi cette « confusion » est à la fois égarante et bien fondée

de je ne sais quoi » (12). L'indéterminé, qui n'a aucune existence dans le monde objectif doit pourtant être reconnu comme un « phénomène positif » (12).

3. Peut-on se donner une justification scientifique (physiologique) de la sensation en définissant le sensible comme ce qu'on saisit par les sens » (13) ? La sensation serait alors « la conséquence immédiate d'une excitation » ; elle trouverait une justification dans la pensée causale, au sens où la relation entre l'excitation et la sensation serait cette correspondance réglée entre la cause et l'effet qui régit la causalité naturelle.

Or l'expérience ne présente aucune correspondance réglée de cet ordre. Merleau-Ponty en tire la conséquence que, dans la relation entre excitation et sensation, « le texte du monde extérieur n'est pas recopié mais constitué » (16) – « Il n'y a pas de définition physiologique de la sensation et plus généralement il n'y a pas de psychologie physiologique autonome parce que l'événement physiologique lui-même obéit à des lois biologiques et psychologiques »²⁴.

Une physiologie de la perception ne doit pas moins renoncer au préjugé du monde qu'une psychologie de la perception. En quelque science que ce soit, le savant « doit apprendre à critiquer l'idée d'un monde extérieur en soi » (17).

Trois conséquences

1. La réflexion, en son sens premier et fondamental, se présente comme une fidélité aux phénomènes. En ce sens la science elle-même est une réflexion. (N.B. P. 13, Merleau-Ponty parle de la science comme d'« un premier degré de réflexion », puis p. 17 il parle de la « réflexion seconde de la science ». Comment articuler ces deux formules apparemment incompatibles ? On peut comprendre ainsi : la science est un premier degré de réflexion dont la philosophie est le second degré ou l'achèvement ; et ce premier degré de réflexion est d'abord d'orientation réaliste (en partageant avec le sens commun le préjugé du monde) et n'en vient à une réflexion « seconde » (faisant suite au premier moment de réalisme) que sous la contrainte des phénomènes ; la science elle-même est contrainte par les phénomènes à redoubler sa réflexion, ce qui la conduit à critiquer l'idée d'un monde extérieur en soi).

2. « La réflexion rend obscur ce qu'on croyait clair ». Ce qu'Augustin disait du temps peut être dit aussi du sentir, du voir, de l'entendre : « ces mots font maintenant problème » (17). Cette obscurité peut elle être levée au profit d'une nouvelle clarté ? Merleau-Ponty en soutient la possibilité. Ce qui est clair dans le préjugé du monde devient obscur dans la réflexion ; et cette obscurité annonce une nouvelle clarté, la plus haute clarté, celle qui relève de la « source constitutive » (17). Merleau-Ponty se propose, dans la *Phénoménologie de la perception*, de remonter jusqu'à cette « source absolue », qu'il appelle le *cogito* ou le temps.

L'embarras se réitère ainsi au début de *Le visible et l'invisible*.

3. La réflexion comme fidélité aux phénomènes découvre l'irréductibilité du sujet (et retrouve ainsi son sens habituel de retour du sujet à lui-même) : il n'y a pas de science objective de la subjectivité ; aucun chemin ne conduit du monde objectif à la *connaissance* du monde objectif ; le sujet ne se laisse pas diluer dans le monde.

L'“association” et la “projection des souvenirs”

²⁴Voir ci-dessous le commentaire d'un passage de la *Structure du comportement*.

Ce chapitre nous montre plus précisément pourquoi la sensation ne peut pas s'égaliser à ce que la perception nous offre : un sensible prégnant d'une signification, une forme

Pour qu'elles se présentent comme une *forme* (un arc de cercle), les sensations multiples qui sont censées la composer doivent se lier entre elles et être ainsi « ensemble une totalité à laquelle chacune se relie sans quitter sa place » (20).

Si la perception est essentiellement sensation, la signification (la forme) ne peut venir que de la sensation : « la signification du sensible ne peut plus consister qu'en d'autres sensations présentes ou virtuelles » (21) ; on dira alors que la signification d'une sensation lui vient de son association dans l'espace ou dans le temps, à d'autres sensations.

Or ces sensations « associées » ne peuvent jouer le rôle qui leur est attribué qu'en raison de leur « affinité » avec la sensation présente, et cette affinité qui les réunit dans un horizon commun atteste que l'unité, la signification, censée résulter de l'association en est en vérité la condition ; la *synopsis* du multiple ne résulte pas de l'association, elle la rend possible.

On dira ainsi que « le passé de fait [le souvenir de sensations antérieures, censées donner sa signification à la sensation présente] n'est pas importé dans la perception présente par un mécanisme d'association, mais déployé par la conscience présente elle-même » (26) – ou, en d'autres termes *proposé par le visible lui-même* : « avant tout apport de la mémoire, ce qui est vu doit présentement *s'organiser* de manière à m'offrir un tableau où je puisse reconnaître mes expériences antérieures » (27) [on voit ici apparaître un verbe *pronominal* [s'], une fonction « auto- », dont nous verrons de multiples occurrences] - et présenté au regard du voyant : « ... il a bien fallu que l'expérience présente prît d'abord forme et sens pour rappeler justement ce souvenir et non pas d'autres. C'est donc *sous mon regard actuel* que naissent le cheval, le chat, le mot substitué, le relief » (28).

Il apparaît donc que l'empirisme ne peut pas rendre compte de la perception :

« L'appel aux souvenirs présuppose ce qu'il est censé expliquer : la mise en forme des données, l'imposition d'un sens au chaos sensible. Au moment où l'évocation des souvenirs est rendue possible, elle devient superflue, puisque le travail qu'on en attend est déjà fait » (27).

Mais cet au delà de l'empirisme est lui-même problématique : d'où vient cette signification que la sensation ne peut pas produire, qui excède toute sensation ?

Parfois Merleau-Ponty la présente comme relevant d'une opération de la conscience : dans la sensation, et c'est ce qui lui manque fondamentalement pour rendre compte de la perception effective, il n'y a « personne qui voie ». La sensation en elle-même ne peut rendre compte des « structures de la conscience » (le rapport entre figure et fond ou le rapport entre chose et non chose (30), qui sont, dans la mesure où elles ne dérivent pas des sensations, un *a priori* (30).

Parfois, comme nous l'avons vu il y a un instant, il la présente comme une sorte d'*auto-organisation* du sensible : dans une perception authentique (qui se distingue en cela d'une illusion), « la signification naît dans le berceau du sensible et ne vient pas

d'ailleurs » (28) ; la perception est « un texte originaire qui porte en soi son sens... » (29).

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la présentation sui-transitive de l'émergence du sens est nécessaire pour résister à l'empirisme et à l'intellectualisme. Mais elle n'est pas la vérité ultime, elle renvoie à la temporalité de la conscience : c'est la structure temporelle de la conscience qui rend compte de l'incorporation d'un sens dans le sensible, de ce qui se présente comme une auto-organisation du sens.

Il n'est donc pas étonnant qu'apparaisse dans ce chapitre qui limite les droits de l'empirisme une première présentation de la structure temporelle de la conscience :

« Il s'agit de comprendre comment, par sa propre vie et sans porter dans un inconscient mythique des matériaux de complément, la conscience peut, *avec le temps*, altérer la structure de ses paysages – comment, à chaque instant, son expérience ancienne lui est présente sous la forme d'un horizon qu'elle peut rouvrir [...] mais qu'elle peut aussi laisser "en marge" et qui alors fournit immédiatement au perçu une atmosphère et une signification présentes ».

La conscience est ouverte à un champ temporel qui est le socle de toute remémoration mais qui, avant toute remémoration explicite, offre à la perception la profondeur temporelle d'où va surgir son sens immanent.

Les dernières pages soulignent que l'empirisme n'est pas à la rigueur réfutable. Dans la mesure où il est « une pensée qui s'ignore elle-même et qui s'installe dans les choses », il peut toujours opposer à la réflexion qu'il « ne comprend pas » (pourquoi un *apriori*, des structures de la conscience seraient impliquées dans l'expérience). Merleau-Ponty donne ainsi à entendre qu'en ce sens l'empirisme est une sorte de folie (= une pensée qui s'ignore elle-même), que la réflexion est ou peut être, quand elle présente une certaine forme, une autre folie (une pensée qui ne connaît que la pensée ou tend à s'enfermer dans la pensée ?), et qu'ils constituent donc deux folies opposées. Mais ces deux folies ne sont cependant pas symétriques, comme si l'une était simplement l'envers spéculaire de l'autre : la réflexion est capable de se rectifier au contact de l'expérience (et Merleau-Ponty se propose une telle rectification), alors que l'empirisme est condamné à la « cécité » (33) par son parti d'ignorer la pensée. Il y a un aveuglement de l'empirisme devant ces « phénomènes originaux » que sont le « monde culturel » ou le « monde humain » (31) ou « l'esprit objectif » (32) et il défigure le « monde naturel ».

L'“attention” et le “jugement”

Ce chapitre va montrer à nouveau, sous un autre angle, que l'empirisme et la réflexion (ou plutôt une certaine manière, « intellectualiste », de comprendre et d'accomplir la réflexion) ont, malgré leur opposition, une base commune : le préjugé du monde, la conviction que l'expérience est d'emblée, fondamentalement, essentiellement, celle du monde *objectif*.

Or le monde donné à la perception, le monde perceptif, n'est pas le monde objectif. Celui-ci s'édifie sur celui-là et en même temps le refoule. La tâche d'une

phénoménologie de la perception est de retrouver l'accès au monde qui s'ouvre à la perception ou, dit aussi Merleau-Ponty, dans des termes issus de l'idéalisme kantien, à l'objet que *constitue* la conscience perceptive (34).

Cette base commune (le préjugé du monde) est mise en évidence à travers la question de l'attention.

Dans l'empirisme, le concept d'attention est nécessaire pour rendre compte de la constance de l'objet à travers la variation de ses présentations phénoménales. Or, avec l'attention, c'est le sujet qui vient en scène : un sujet qui associe ses représentations sans jamais être engagé en elles et possède ainsi vis-à-vis d'elle une « liberté absolue » (35). Ce sujet dont l'empirisme a besoin sans le reconnaître, la réflexion l'établit en majesté. L'empirisme exige par sa propre logique un complément intellectualiste ; et par ce complément, l'empirisme se renverse en son contraire.

La réflexion intellectualiste ne peut pourtant pas se prendre pour la vérité (l'*Aufhebung*) de l'empirisme : la réflexion donne à l'empirisme le sujet dont il a besoin pour qu'une objectivité soit possible (ne serait-ce que sous le mode minimal d'une constance de l'objet dans la variation de ses présentations) ; mais le sujet ordonnateur qu'elle ajoute au donné empirique lui fait perdre ce dont témoignait l'empirisme : une certaine contingence de l'expérience. Chacun ne détenant qu'une moitié de la vérité ne peut surmonter ou résorber en soi l'autre terme :

« l'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas » (36).

Ce que le *Ménon* donnait à entendre dans un *mythe*, le *logos* ne peut d'abord le formuler qu'en divisant la vérité : l'empirisme efface ce que nous devons savoir, la réflexion intellectualiste, ce que nous devons ignorer, pour chercher la vérité.

Et c'est parce que la réflexion efface l'ignorance, l'insertion de la pensée dans une nature et une histoire, ce que Merleau-Ponty appelle aussi « la contingence des occasions de penser » (36) qu'elle échoue à rendre compte du « prestige de l'apparence » (35), de, la prégnance de l'illusion : pour la réflexion, ce qui sépare l'esprit de la vérité, ce n'est jamais que l'esprit lui-même, ou plutôt le renoncement de l'esprit à lui-même, le sommeil ou le demi-sommeil de l'esprit, et c'est pourquoi « la conscience pure et débarrassée des obstacles qu'elle *consentait à se créer*, le monde vrai sans aucun mélange de rêverie sont à la disposition de chacun » (35). On verra par l'étude de l'hallucination qu'une telle position n'est pas tenable.

L'attention est donc une certaine composition de savoir et d'ignorance – que l'intellectualisme et l'empirisme n'ont pas su rendre compte -, et cette composition se fait sous l'égide des concepts de la théorie de la forme :

« Faire attention, ce n'est pas seulement éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour figures » (38) - « C'est justement en bouleversant les données que l'acte d'attention se relie aux actes antérieurs et l'unité de la conscience se construit ainsi de proche en proche par une "synthèse de transition". Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent » (39).

La vie de la conscience, comme l'attention en témoigne, s'inscrit donc dans une temporalité, une « historicité » que la réflexion doit expliciter : il s'agit de « mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait » (40).

Cette autre réflexion est une véritable « réforme de l'entendement », et exige de

« procéder à une véritable "réduction phénoménologique". La pensée objective, celle qui s'applique à l'univers et non pas aux phénomènes ne connaît que des notions alternatives ; à partir de l'expérience effective, elle définit des concepts purs qui s'excluent [...] » (60).

La pensée objective est prise dans une situation que Merleau-Ponty appellera plus tard « diplopie », elle est en effet

« [...] une philosophie en partie double, remarquable dans toute doctrine de l'entendement : on saute d'une vue naturaliste, qui exprime notre condition de fait, à une dimension transcendante où toutes les servitudes sont levées en droit et l'on a jamais à se demander comment le même sujet est partie du monde et principe du monde parce que le constitué n'est jamais que pour le constituant » (51)

La pensée objective est comme déchirée entre le naturalisme et l'intellectualisme, elle échoue à unir ce qui existe comme *chose* et ce qui existe comme *conscience* (voir en particulier les pp 47 et 48 : « Tout ce qui existe existe comme chose ou comme conscience et il n'y a pas de milieu... » [...] « ... au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue »).

Et cependant, en formant le concept de « jugement naturel », Descartes anticipe la réflexion vraie, ou plutôt ce que devrait retrouver la réflexion vraie.

Le « jugement naturel » est un jugement « qui ne peut encore connaître ses raisons, puisqu'il les crée » (54) : la vérité y surgit, mais comme « prise » dans la facticité.

Merleau-Ponty précise que, chez Descartes, cette facticité est restée marginale, elle n'a pas été prise pour thème, elle n'aurait pu l'être qu'au prix d'une transformation profonde de l'idée de néant, de l'idée de temps, de l'idée de réflexion.

Descartes est partagé entre deux conceptions du néant.

L'une ne le nomme que pour l'effacer ou en annuler toute opération possible : le néant « n'a pas de propriétés », le néant « n'est rien » et ne peut donc être partie prenante dans la constitution de l'être.

L'autre est la pensée que je suis « un milieu entre Dieu et le néant » et attribue donc au néant une signification « positive ».

La première finit par refouler la seconde, qui devient ainsi une « façon de parler ». La pensée de la facticité ne peut pas se déployer.

Descartes est aussi partagée entre deux conceptions de la réflexion qui sont en même temps deux conceptions du temps.

Pour l'une, la réflexion est toujours déjà impliquée ou enveloppée dans l'irréfléchi, l'irréfléchi est une réflexion qui s'ignore elle-même ; la réflexion n'est pas une création, elle explicite seulement l'implicite.

Pour l'autre, la réflexion est « un fait créateur, une reconstitution de la pensée écoulée qui n'était pas préformée en elle et pourtant la détermine valablement... ».

Cette seconde idée de la réflexion, qui s'appuie sur un temps « créateur » surgit comme un éclair dans un court passage de la 3^e Méditation :

« Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois ».

Merleau-Ponty commente :

« ... l'expérience du présent est celle d'un être fondé une fois pour toutes et que rien ne saurait empêcher d'avoir été [...] et la perception comme connaissance du présent est le phénomène central qui rend possible l'unité du Je et avec elle l'idée de l'objectivité et de la vérité ».

La réflexion est une véritable *metabasis*, un passage à l'objectivité et à la vérité, qui ne sont pas « préformés » dans la vie irréfléchie ; la réflexion est donc « créatrice » ; mais cette création *puise dans la vie irréfléchi* les ressources nécessaires à la *metabasis*. Nous retrouvons la relation de *Fundierung*.

On pourrait ajouter qu'en disant « ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis », le sujet méditant tire pour ainsi dire de *l'exposition* de son *être* au temps et de la *vulnérabilité* de son *être* dans le temps une *invulnérabilité* de la *vérité* de son être à travers le temps²⁵. La finitude est fondatrice plutôt que destructrice de la vérité (voir annexe 1).

Merleau-Ponty considère cependant que cette idée de la réflexion et du temps est finalement restée inféconde dans la pensée cartésienne. Réunissant Descartes et Kant sous le titre d'« analyse réflexive », Merleau-Ponty conclut :

« Selon sa ligne propre, l'analyse réflexive ne nous fait pas revenir à la subjectivité authentique, elle nous cache le nœud vital de la conscience perceptive parce qu'elle recherche les conditions de possibilité de l'être absolument déterminé et se laisse tenter par cette pseudo-évidence de la théologie que le néant n'est rien... ».

²⁵Et Merleau-Ponty n'est vraisemblablement pas fondé à dire que cette invulnérabilité reste exposée au doute, comme la vérité mathématique. La vérité nécessaire qui se dit dans la proposition : « ou quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été... » n'est justement pas du même ordre que la vérité mathématique ».