

MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception



tel gallimard

Extrait de la publication

AVANT-PROPOS

Qu'est-ce que la phénoménologie? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences: l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur «facticité». C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours «déjà là» avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une «science exacte», mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde «vécus». C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l'historien ou le sociologue peuvent en fournir, et cependant Husserl, dans ses derniers travaux, mentionne une «phénoménologie génétique»¹ et même une «phénoménologie constructive»². Voudra-t-on lever ces contradictions en distinguant entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger? Mais tout Sein und Zeit est sorti d'une indication de

1. *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 et suivantes.

2. Voir la VI^e *Méditation Cartésienne*, rédigée par Eugen Fink et inédite, dont G. Berger a bien voulu nous donner communication.

Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du « natürlichen Weltbegriff » ou du « Lebenswelt » que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie, de sorte que la contradiction reparait dans la philosophie de Husserl lui-même. Le lecteur pressé renoncera à circonscrire une doctrine qui a tout dit et se demandera si une philosophie qui n'arrive pas à se définir mérite tout le bruit qu'on fait autour d'elle et s'il ne s'agit pas plutôt d'un mythe et d'une mode.

Même s'il en était ainsi, il resterait à comprendre le prestige de ce mythe et l'origine de cette mode, et le sérieux philosophique traduira cette situation en disant que la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique. Elle est en route depuis longtemps, ses disciples la retrouvent partout, dans Hegel et dans Kierkegaard bien sûr, mais aussi dans Marx, dans Nietzsche, dans Freud. Un commentaire philologique des textes ne donnerait rien : nous ne trouvons dans les textes que ce que nous y avons mis, et si jamais histoire a appelé notre interprétation, c'est bien l'histoire de la philosophie. C'est en nous-mêmes que nous trouverons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens. La question n'est pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette phénoménologie pour nous qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger, plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils attendaient. La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique. Essayons donc de nouer délibérément les fameux thèmes phénoménologiques comme ils se sont noués spontanément dans la vie. Peut-être comprendrons-nous alors pourquoi la phénoménologie est demeurée longtemps à l'état de commencement, de problème et de vœu.

*

Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une « psychologie descriptive » ou de revenir « aux choses mêmes », c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon « psychisme », je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne

ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. Je suis non pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même « une conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, — je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière.

Ce mouvement est absolument distinct du retour idéaliste à la conscience et l'exigence d'une description pure exclut aussi bien le procédé de l'analyse réflexive que celui de l'explication scientifique. Descartes et surtout Kant ont délié le sujet ou la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison comme le fondement du lié. Sans doute l'acte de liaison n'est rien sans le spectacle du monde qu'il lie, l'unité de la conscience, chez Kant, est exactement contemporaine de l'unité du monde, et chez Descartes le doute méthodique ne nous fait rien perdre puisque le monde entier, au moins à titre d'expérience notre, est réintégré au cogito, certain avec lui, et affecté seulement de l'indice « pensée de... ». Mais les relations du sujet et du monde

ne sont pas rigoureusement bilatérales : si elles l'étaient, la certitude du monde serait d'emblée, chez Descartes, donnée avec celle du cogito et Kant ne parlerait pas de « renversement copernicien ». L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et fait voir la synthèse universelle comme ce sans quoi il n'y aurait pas de monde. Dans cette mesure, elle cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte-rendu une reconstruction. On comprend par là que Husserl ait pu reprocher à Kant un « psychologisme des facultés de l'âme »¹ et opposer, à une analyse noétique qui fait reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet, sa « réflexion noématique » qui demeure dans l'objet et en explicite l'unité primordiale au lieu de l'engendrer.

Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire et il serait artificiel de le faire dériver d'une série de synthèses qui relieraient les sensations, puis les aspects perspectifs de l'objet, alors que les unes et les autres sont justement des produits de l'analyse et ne doivent pas être réalisés avant elle. L'analyse réflexive croit suivre en sens inverse le chemin d'une constitution préalable et rejoindre dans « l'homme intérieur », comme dit saint Augustin, un pouvoir constituant qui a toujours été lui. Ainsi la réflexion s'empporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable, en deçà de l'être et du temps. Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement. J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même. Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer. Cela veut dire que je ne peux pas assimiler la perception aux synthèses qui sont de l'ordre du jugement, des actes ou de la prédication. À chaque moment mon champ perceptif est rempli de reflets, de craquements, d'impressions tactiles fugaces que je suis hors d'état de relier précisément au contexte perçu et que cependant je place d'emblée dans le monde, sans les confondre jamais avec mes rêveries. À chaque instant aussi je rêve autour des choses, j'imagine des objets ou des personnes dont la présence ici n'est pas incompatible avec le contexte, et pourtant ils ne se mêlent pas au monde, ils sont en avant du monde, sur le théâtre

1. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.

de l'imaginaire. Si la réalité de ma perception n'était fondée que sur la cohérence intrinsèque des « représentations », elle devrait être toujours hésitante, et, livré à mes conjectures probables, je devrais à chaque moment défaire des synthèses illusoires et réintégrer au réel des phénomènes aberrants que j'en aurais d'abord exclus. Il n'en est rien. Le réel est un tissu solide, il n'attend pas nos jugements pour s'annexer les phénomènes les plus surprenants ni pour rejeter nos imaginations les plus vraisemblables. La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n'est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toute mes perceptions explicites. La vérité n'« habite » pas seulement l'« homme intérieur »¹, ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.

*

On voit par là le vrai sens de la célèbre réduction phénoménologique. Il n'y a sans doute pas de question sur laquelle Husserl ait mis plus de temps à se comprendre lui-même, — pas de question aussi sur laquelle il soit plus souvent revenu, puisque la « problématique de la réduction » occupe dans les inédits une place importante. Pendant longtemps, et jusque dans des textes récents, la réduction est présentée comme le retour à une conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue, animé de part en part par une série d'aperceptions que le philosophe serait chargé de reconstituer à partir de leur résultat. Ainsi ma sensation du rouge est aperçue comme manifestation d'un certain rouge senti, celui-ci comme manifestation d'une surface rouge, celle-ci comme manifestation d'un carton rouge, et celui-ci enfin comme manifestation ou profit d'une chose rouge, de ce livre. Ce serait donc l'appréhension d'une certaine hylè comme signifiant un phénomène de degré supérieur, la *Sinngebung*, l'opération active de signification qui définirait la conscience, et le monde ne serait rien d'autre que la « signification monde », la réduction phénoménologique serait idéaliste, au sens d'un

1. In te redi; in interiore homine habitat veritas — SAINT AUGUSTIN;

idéalisme transcendantal qui traite le monde comme une unité de valeur indivise entre Paul et Pierre, dans laquelle leurs perspectives se recoupent, et qui fait communiquer la « conscience de Pierre » et la « conscience de Paul », parce que la perception du monde « par Pierre » n'est pas le fait de Pierre, ni la perception du monde « par Paul » le fait de Paul, mais en chacun d'eux le fait de consciences prépersonnelles dont la communication ne fait pas problème, étant exigée par la définition même de la conscience, du sens ou de la vérité. En tant que je suis conscience, c'est-à-dire en tant que quelque chose a sens pour moi, je ne suis ni ici, ni là, ni Pierre, ni Paul, je ne me distingue en rien d'une « autre » conscience, puisque nous sommes tous des présences immédiates au monde et que ce monde est par définition unique, étant le système des vérités. Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance. Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser. L'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans éccéité, sans place et sans corps, l'Alter et l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits. Il n'y a pas de difficulté à comprendre comment Je puis penser Autrui parce que le Je et par conséquent l'Autre ne sont pas pris dans le tissu des phénomènes et valent plutôt qu'ils n'existent. Il n'y a rien de caché derrière ces visages ou ces gestes, aucun paysage pour moi inaccessible, juste un peu d'ombre qui n'est que par la lumière. Pour Husserl, au contraire, on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'alter ego est un paradoxe. Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, et non pas l'un et l'autre pour Dieu, il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur, et qu'il y ait, outre la perspective du Pour soi, — ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même, — une perspective du Pour Autrui, — ma vue sur Autrui et la vue d'Autrui sur moi. Bien entendu, ces deux perspectives, en chacun de nous, ne peuvent pas être simplement juxtaposées, car alors ce n'est pas moi qu'autrui verrait et ce n'est pas lui que je verrais. Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même. Ce paradoxe et cette dialectique de l'Ego et de l'Alter ne sont possibles que si l'Ego et l'Alter Ego sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence, c'est-à-dire si la philosophie ne s'achève pas

avec le retour au moi, et si je découvre par la réflexion non seulement ma présence à moi-même mais encore la possibilité d'un «spectateur étranger», c'est-à-dire encore si, au moment même où j'éprouve mon existence, et jusqu'à cette pointe extrême de la réflexion, je manque encore de cette densité absolue qui me ferait sortir du temps et je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences. Le cogito jusqu'à présent dévalorisait la perception d'autrui, il m'enseignait que le Je n'est accessible qu'à lui-même, puisqu'il me définissait par la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à en avoir au moins dans ce sens ultime. Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'on peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique. Le cogito doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendante pourra, comme le dit Husserl¹, être une intersubjectivité. Comme Ego méditant, je peux bien distinguer de moi le monde et les choses, puisque assurément je n'existe pas à la manière des choses. Je dois même écarter de moi mon corps entendu comme une chose parmi les choses, comme une somme de processus physico-chimiques. Mais la cogitatio que je découvre ainsi, si elle est sans lieu dans le temps et l'espace objectifs, n'est pas sans place dans le monde phénoménologique. Le monde que je distinguais de moi comme somme de choses ou de processus liés par des rapports de causalité, je le redécouvre «en moi» comme l'horizon permanent de toutes mes cogitationes et comme une dimension par rapport à laquelle je ne cesse de me situer. Le véritable cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme «être au monde».

C'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous en apercevoir est de suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité (de le regarder ohne mitzumachen, dit souvent Husserl), ou

1. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, III (inédit).

encore de le mettre hors jeu. Non qu'on renonce aux certitudes du sens commun et de l'attitude naturelle, — elles sont au contraire le thème constant de la philosophie, — mais parce que, justement comme présupposés de toute pensée, elles « vont de soi », passent inaperçues, et que, pour les réveiller et pour les faire apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant. La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen Fink, l'assistant de Husserl, quand il parlait d'un « étonnement » devant le monde¹. La réflexion ne se retire pas du monde vers l'unité de la conscience comme fondement du monde, elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde parce qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal. Le transcendantal de Husserl n'est pas celui de Kant, et Husserl reproche à la philosophie kantienne d'être une philosophie « mondaine » parce qu'elle utilise notre rapport au monde, qui est le moteur de la déduction transcendantale, et fait le monde immanent au sujet, au lieu de s'en étonner et de concevoir le sujet comme transcendance vers le monde. Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les « dissidents » existentiels et finalement avec lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter (puisque elles sich einströmen comme dit Husserl), il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée. Le philosophe, disent encore les inédits, est un commençant perpétuel. Cela veut dire qu'il ne tient rien pour acquis et de ce que les hommes ou les savants croient savoir. Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale. Loin d'être,

1. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 et suivantes.

comme on l'a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle: l'«In-der-Welt-Sein» de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique.

*

Un malentendu du même genre brouille la notion des «essences» chez Husserl. Toute réduction, dit Husserl, en même temps que transcendantale est nécessairement eidétique. Cela veut dire que nous ne pouvons pas soumettre au regard philosophique notre perception du monde sans cesser de faire un avec cette thèse du monde, avec cet intérêt pour le monde qui nous définit, sans reculer en deçà de notre engagement pour le faire apparaître lui-même comme spectacle, sans passer du fait de notre existence à la nature de notre existence, du Dasein au Wesen. Mais il est clair que l'essence n'est pas ici le but, qu'elle est un moyen, que notre engagement effectif dans le monde est justement ce qu'il faut comprendre et amener au concept et polarise toutes nos fixations conceptuelles. La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette, et qu'elle a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité. L'École de Vienne, comme on sait, admet une fois pour toutes que nous ne pouvons avoir rapport qu'avec des significations. Par exemple la «conscience» n'est pas pour l'École de Vienne cela même que nous sommes. C'est une signification tardive et compliquée dont nous ne devrions user qu'avec circonspection et après avoir explicité les nombreuses significations qui ont contribué à la déterminer au cours de l'évolution sémantique du mot. Ce positivisme logique est aux antipodes de la pensée de Husserl. Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne, nous avons l'expérience de nous-mêmes, de cette conscience que nous sommes, c'est sur cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage et c'est elle qui fait que justement le langage veut dire quelque chose pour nous. «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens¹.» Les essences de Husserl doivent ramener avec elles tous les rapports vivants de

1. Méditations Cartésiennes, p. 33.

l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants. Il ne faut donc pas dire avec J. Wahl¹ que « Husserl sépare les essences de l'existence ». Les essences séparées sont celles du langage. C'est la fonction du langage de faire exister les essences dans une séparation qui, à vrai dire, n'est qu'apparente, puisque par lui elles reposent encore sur la vie antéprédicative de la conscience. Dans le silence de la conscience originnaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression.

Chercher l'essence de la conscience, ce ne sera donc pas développer la Wortbedeutung conscience et fuir de l'existence dans l'univers des choses dites, ce sera retrouver cette présence effective de moi à moi, le fait de ma conscience qui est ce que veulent dire finalement le mot et le concept de conscience. Chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization. Le sensualisme « réduit » le monde en remarquant qu'après tout nous n'avons jamais que des états de nous-mêmes. L'idéalisme transcendantal lui aussi « réduit » le monde, puisque, s'il le rend certain, c'est à titre de pensée ou conscience du monde et comme le simple corrélatif de notre connaissance de sorte qu'il devient immanent à la conscience et que l'aséité des choses est par là supprimée. La réduction eidétique c'est au contraire la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant tout retour sur nous-mêmes, c'est l'ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience. Je vise et je perçois un monde. Si je disais avec le sensualisme qu'il n'y a là que des « états de conscience » et si je cherchais à distinguer mes perceptions de mes rêves par des « critères », je manquerais le phénomène du monde. Car si je peux parler de « rêves » et de « réalité », m'interroger sur la distinction de l'imaginaire et du réel, et mettre en doute le « réel », c'est que cette distinction est déjà faite par moi avant l'analyse, c'est que j'ai une expérience du réel comme de l'imaginaire, et le problème est alors non pas de rechercher comment la pensée critique peut se donner des équivalents secondaires de cette distinction, mais d'explicitier notre savoir primordial du « réel », de décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité. Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un

1. *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, automne 1942, non paginé.

monde, il faut dire au contraire: le monde est cela que nous percevons. Plus généralement, il ne faut pas se demander si nos évidences sont bien des vérités, ou si, par un vice de notre esprit, ce qui est évident pour nous ne serait pas illusoire à l'égard de quelque vérité en soi: car si nous parlons d'illusion, c'est que nous avons reconnu des illusions, et nous n'avons pu le faire qu'au nom de quelque perception qui, dans le même moment, s'attestât comme vraie, de sorte que le doute, ou la crainte de se tromper affirme en même temps notre pouvoir de dévoiler l'erreur et ne saurait donc nous déraciner de la vérité. Nous sommes dans la vérité et l'évidence est « l'expérience de la vérité »¹. Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité. Si maintenant je voulais avec l'idéalisme fonder cette évidence de fait, cette croyance irrésistible, sur une évidence absolue, c'est-à-dire sur l'absolue clarté de mes pensées pour moi, si je voulais retrouver en moi une pensée naturante qui fasse la membrure du monde ou l'éclaire de part en part, je serais encore une fois infidèle à mon expérience du monde et je chercherais ce qui la rend possible au lieu de chercher ce qu'elle est. L'évidence de la perception n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique². Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. « Il y a un monde », ou plutôt « il y a le monde », de cette thèse constante de ma vie je ne puis jamais rendre entièrement raison. Cette facticité du monde est ce qui fait la Weltlichkeit der Welt, ce qui fait que le monde est monde, comme la facticité du cogito n'est pas une imperfection en lui, mais au contraire ce qui me rend certain de mon existence. La méthode eidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel.

*

Nous pouvons maintenant en venir à la notion d'intentionnalité, trop souvent citée comme la découverte principale de la phénoménologie, alors qu'elle n'est compréhensible que par la réduction. « Toute conscience est conscience de quelque chose », cela n'est pas nouveau. Kant a montré, dans la Réfutation de l'Idéalisme, que la perception intérieure est impossible sans

1. Das Erlebnis der Wahrheit (Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik, p. 190).

2. Il n'y a pas d'évidence Apodictique, dit en substance la *Formale und transzendente Logik*, p. 142.

perception extérieure, que le monde, comme connexion des phénomènes, est anticipé dans la conscience de mon unité, est le moyen pour moi de me réaliser comme conscience. Ce qui distingue l'intentionnalité du rapport kantien à un objet possible, c'est que l'unité du monde, avant d'être posée par la connaissance et dans un acte d'identification expresse, est vécue comme déjà faite ou déjà là. Kant lui-même montre dans la Critique du Jugement qu'il y a une unité de l'imagination et de l'entendement et une unité des sujets avant l'objet et que, dans l'expérience du beau par exemple, je fais l'épreuve d'un accord du sensible et du concept, de moi et d'autrui, qui est lui-même sans concept. Ici le sujet n'est plus le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés, la puissance posante qui assujettit le multiple à la loi de l'entendement, s'il doit pouvoir former un monde, — il se découvre et se goûte comme une nature spontanément conforme à la loi de l'entendement. Mais s'il y a une nature du sujet, alors l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale, ce n'est plus seulement le jugement esthétique, mais encore la connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences. Husserl reprend la Critique du Jugement quand il parle d'une téléologie de la conscience. Il ne s'agit pas de doubler la conscience humaine d'une pensée absolue qui, du dehors, lui assignerait ses fins. Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, — et le monde comme cet individu pré-objectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but. C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la Critique de la Raison Pure ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. Le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse: la philosophie ne peut que le replacer sous notre regard, l'offrir à notre constatation.

Par cette notion élargie de l'intentionnalité, la « compréhension » phénoménologique se distingue de « l'intellection » classique, qui est limitée aux « vraies et immuables natures », et la phénoménologie peut devenir une phénoménologie de la genèse. Qu'il s'agisse d'une chose perçue, d'un événement historique

ou d'une doctrine, «comprendre», c'est ressaisir l'intention totale, — non seulement ce qu'ils sont pour la représentation, les «propriétés» de la chose perçue, la poussière des «faits historiques», les «idées» introduites par la doctrine, — mais l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés du caillou, du verre ou du morceau de cire, dans tous les faits d'une révolution, dans toutes les pensées d'un philosophe. Dans chaque civilisation, il s'agit de retrouver l'Idée au sens hégélien, c'est-à-dire non pas une loi du type physico-mathématique, accessible à la pensée objective, mais la formule d'un unique comportement à l'égard d'autrui, de la Nature, du temps et de la mort, une certaine manière de mettre en forme le monde que l'historien doit être capable de reprendre et d'assumer. Ce sont là les dimensions de l'histoire. Par rapport à elles, il n'y a pas une parole, pas un geste humains, même habituels ou distraits, qui n'aient une signification. Je croyais m'être tu par fatigue, tel ministre croyait n'avoir dit qu'une phrase de circonstance, et voilà que mon silence ou sa parole prennent un sens, parce que ma fatigue ou le recours à une formule toute faite ne sont pas fortuits, expriment un certain désintérêt, et donc encore une certaine prise de position à l'égard de la situation. Dans un événement considéré de près, au moment où il est vécu, tout paraît aller au hasard: l'ambition de celui-ci, telle rencontre favorable, telle circonstance locale semblent avoir été décisives. Mais les hasards se compensent et voilà que cette poussière de faits s'agglomèrent, dessinent une certaine manière de prendre position à l'égard de la situation humaine, un événement dont les contours sont définis et dont on peut parler. Faut-il comprendre l'histoire à partir de l'idéologie, ou bien à partir de la politique, ou bien à partir de la religion, ou bien à partir de l'économie? Faut-il comprendre une doctrine par son contenu manifeste ou bien par la psychologie de l'auteur et par les événements de sa vie? Il faut comprendre de toutes les façons à la fois, tout a un sens, nous retrouvons sous tous les rapports la même structure d'être. Toutes ces vues sont vraies à condition qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne l'unique noyau de signification existentielle qui s'explique dans chaque perspective. Il est vrai, comme dit Marx, que l'histoire ne marche pas sur la tête, mais vrai aussi qu'elle ne pense pas avec ses pieds. Ou plutôt nous n'avons à nous occuper ni de sa «tête», ni de ses «pieds», mais de son corps. Toutes les explications économiques, psychologiques d'une doctrine sont vraies, puisque le penseur ne pense jamais qu'à partir de ce qu'il est. La réflexion même sur une doctrine ne sera totale que si elle réussit à faire sa jonction

avec l'histoire de la doctrine et avec les explications externes et à replacer les causes et le sens de la doctrine dans une structure d'existence. Il y a, comme dit Husserl, une « genèse du sens » (Sinngenesi)¹, qui nous enseigne seule en dernière analyse ce que la doctrine « veut dire ». Comme la compréhension, la critique devra se poursuivre sur tous les plans, et, bien entendu, on ne pourra pas se contenter, pour réfuter une doctrine, de la relier à tel accident de la vie de l'auteur : elle signifie au-delà, et il n'y a pas d'accident pur dans l'existence ni dans la coexistence, puisque l'une et l'autre s'assimilent les hasards pour en faire de la raison. Enfin, comme elle est indivisible dans le présent, l'histoire l'est dans la succession. Par rapport à ses dimensions fondamentales, toutes les périodes historiques apparaissent comme des manifestations d'une seule existence ou des épisodes d'un seul drame, — dont nous ne savons pas s'il a un dénouement. Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire.

*

La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité. La rationalité est exactement mesurée aux expériences dans lesquelles elle se révèle. Il y a de la rationalité, c'est-à-dire : les perspectives se recourent, les perceptions se confirment, un sens apparaît. Mais il ne doit pas être posé à part, transformé en Esprit absolu ou en monde au sens réaliste. Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne. Pour la première fois, la méditation du philosophe est assez consciente pour ne pas réaliser dans le monde et avant elle ses propres résultats. Le philosophe essaye de penser le monde, autrui et soi-même, et de concevoir leurs rapports. Mais l'Ego méditant, le « spectateur impartial » (uninteressierter Zuschauer)² ne rejoignent pas une rationalité déjà donnée, ils « s'établissent »³ et l'établissent par une initia-

1. Le terme est usuel dans les inédits. L'idée se trouve déjà dans le *Formale und transzendente Logik*, pp. 184 et suivantes.

2. et 3. VI^e Méditation Cartésienne (inédite).

tive qui n'a pas de garantie dans l'être et dont le droit repose entièrement sur le pouvoir effectif qu'elle nous donne d'assumer notre histoire. Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité. On demandera comment cette réalisation est possible et si elle ne rejoint pas dans les choses une Raison préexistante. Mais le seul Logos qui préexiste est le monde même, et la philosophie qui le fait passer à l'existence manifeste ne commence pas par être possible: elle est actuelle ou réelle, comme le monde, dont elle fait partie, et aucune hypothèse explicative n'est plus claire que l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser. La rationalité n'est pas un problème, il n'y a pas derrière elle une inconnue que nous ayons à déterminer déductivement ou à prouver inductivement à partir d'elle: nous assistons à chaque instant à ce prodige de la connexion des expériences, et personne ne sait mieux que nous comment il se fait puisque nous sommes ce nœud de relations. Le monde et la raison ne font pas problème; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque « solution », il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de « profondeur » qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant.

La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même¹. Toutes les connaissances s'appuient sur un « sol » de postulats et finalement sur notre communication avec le monde comme premier établissement de la rationalité. La philosophie, comme réflexion radicale, se prive en principe de cette ressource. Comme elle est, elle aussi, dans l'histoire, elle use, elle aussi, du monde et de la raison constituée. Il faudra donc qu'elle s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoa-

1. Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, disent les inédits.

MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception

« C'est dans l'épreuve que je fais d'un corps explorateur voué aux choses et au monde, d'un sensible qui m'investit jusqu'au plus individuel de moi-même et m'attire aussitôt de la qualité à l'espace, de l'espace à la chose et de la chose à l'horizon des choses, c'est-à-dire à un monde déjà là, que se noue ma relation avec l'être. »

Maurice Merleau-Ponty

*Rapport sur ses travaux présenté au
Collège de France en 1951*

Né à Rochefort en 1908, Maurice Merleau-Ponty, ancien élève à l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, docteur ès lettres en 1945, professeur à la Sorbonne, puis au Collège de France depuis 1952, est mort en 1961. Il a été membre du comité directeur des *Temps modernes* depuis leur fondation.

Albrecht Dürer : « Autoportrait » (détail).
Musée du Louvre, Paris. Photo © Hubert Josse.



9 782070 293377

Extrait de la collection



A 29337

ISBN 2-07-029337-8