

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 22 (2/2008)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA

13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du
pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA

Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and
abroad

Colegiul de redacție:

Redactor șef: Niculae Mătășaru – conf. univ. dr., Univ. din Craiova

Membri: Alexandru Surdu – academician, Gheorghe Vlăduțescu –
academician, Alexandru Boboc – membru corespondent al
Academiei Române, Tudorel Dima – membru corespondent al
Academiei Române, Giuseppe Cacciatore – prof. univ. dr., Univ.
„Federico II”, Napoli, Italia, Giuseppe Cascione – prof. univ. dr., Univ.
din Bari, Italia, Gabriella Farina – dr. în filosofie, cerc. șt., Univ.
Roma III, Italia, Giovanni Semeraro – prof. univ. dr., Univ. Federală Rio
de Janeiro, Brazilia, Tibor Szabó – prof. univ. dr., Univ. Szeged, Ungaria,
Vasile Muscă – prof. univ. dr., Univ. din Cluj, Adriana Neacșu – conf.
univ. dr., Univ. din Craiova, Adrian Niță – conf. univ. dr., Univ. din
Craiova

Secretar de redacție : Lector univ. dr. Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Conf. univ. dr. Adrian Niță

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in European Reference Index for the
Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific
magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de
l'enseignement supérieur (AERES)

CUPRINS

MERLEAU-PONTY: UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE

MERLEAU-PONTY: A PHENOMENOLOGY OF LIFE

*(Articles présentés au symposium international avec le même nom,
Craiova, le 3 octobre 2008)*

Perception et unité fonctionnelle chez Maurice Merleau-Ponty CLAUDIU BACIU	5
Sur l’imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard ANA BAZAC	19
Binswanger, interlocuteur privilégié pour la critique de la psychanalyse chez Merleau-Ponty ALEXANDRE CLERET	49
Pensée et langage chez Maurice Merleau-Ponty ADRIANA NEACȘU	106
La chair du monde chez Merleau-Ponty ADRIAN NIȚĂ	120
Le rapport corps – âme chez Merleau-Ponty IOAN N. ROȘCA	130

NOTES PHILOSOPHIQUES

Philosophy at the Beginning of the 21st Century BRUCE A. LITTLE	138
Contextualisme et Indexicalisme FRANÇOIS RIVENC	148

Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie	170
RALUCA BĂDOI	
Autori/Contributors	193

Perception et unité fonctionnelle chez Maurice Merleau-Ponty

CLAUDIU BACIU

Resumé: L'histoire moderne de la pensée européenne peut être considérée comme un passage de la manière substantialiste de comprendre le monde et l'homme à la manière fonctionnaliste. C'est dans ce contexte qu'on doit comprendre la thèse générale de Maurice Merleau-Ponty, selon laquelle la philosophie ne peut plus être l'analyse d'une subjectivité isolé du monde, d'un sujet transcendantal en sens kantienne, un sujet qui est posé devant le chose en soi sur le quoi il ne peut avoir aucune connaissance, mais qui est transformé par les facultés synt hétiques de cette subjectivité. La philosophie est pour Merleau-Ponty la description d'un « être-au-monde », de l'homme ainsi qu'il vit sans aucune réflexion théorétique ou scientifique, de l'homme qui est enfoncé dans un réseau des sens qui sont vit et pa s pensés.

Mots-clé: *sujet transcendantale, "être-au-monde", "raison opérante", représentation catégorielle, faculté synthétique*

L'histoire moderne de la pensée européenne peut être considérée comme un passage de la manière substantialiste de comprendre le monde et l'homme à la manière fonctionnaliste. Cette distinction s'est imposée dans la conscience philosophique grâce à l'ouvrage de Ernst Cassirer *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, mais elle est déjà une tendance qui se manifeste de plus en plus à partir de la Renaissance. Même si le substantialisme n'est pas effectivement la position quotidienne de l'homme, il est devenu une attitude de bon sens, parce qu'il exprime une idée qui nous semble absolument naturel: tous les objets réels sont constituées d'une multitude des éléments, qui, a leur tour, ne peut être séparées en autres éléments plus simple. Cette idée est le résultat de la même

tendance de l'esprit qui soutienne aussi le platonisme et qui dit: la réalité est caractérisé par deux aspects: d'une part l'essence, qui est le contenu immuable d'une chose, et l'apparence, c'est à dire, la totalité des qualités plus ou moins accidentelles de la même chose. L'essence, étant mis au fondement des choses, a été compris e comme une substance. Jusqu'à l'époque moderne le réel a été compris comme une multiplicité de telles substances. Platon, le philosophe qui a élaboré la paradigme idéaliste du substantialisme, comme Democrit, le philosophe qui a élaboré la paradigme matérialiste du substantialisme, parlent d'une pluralité de tels principes substantielles: d'une parte, les Idées, les Formes, et d'autre parte, les atomes. Un autre trait de la conception substantialiste c'est le fait que les substances ont été pensées en existant complètement par elles même en rapport avec la connaissance humaine. Même si cette connaissance existe dans un rapport de « participation » à ces substances, elles sont entièrement indépendantes de l'homme et de son esprit. En rapport avec elles, l'homme est caractérisé par une passivité absolue, il peut seulement saisir leur présence ontique.

Ce paradigme fondamental de la pensée a été abandonné seulement avec Emmanuel Kant. Nous savons qu'il sépare l'existence en deux domaines, la chose en soi et le phénomène. L'apparition du cette dualité n'est pas seulement le résultat de la génialité du Kant, mais plutôt on peut dire que le philosophe allemande donne ainsi un cadre unitaire pour les problèmes posées par la pensée substantialiste et par sa évolution millénaire. L'époque moderne est marquée par l'intérêt pour le problème de la connaissance et pour sa possibilité. On peut dire qu'à cette époque la préjugé philosophique de la participation de la connaissance humaine a une multitude des substances ne peut plus être soutenue avec des arguments solides. La métaphysique, le domaine de la pensée qui doit fonder la théorie de la connaissance, est à l'époque de Kant dans une crise très profonde, une crise d'ou elle ne pourra jamais plus sortir, ainsi que dans le XX siècle on a parlé d'une « morte de la métaphysique ». Kant, qui a reçu le

surnom de « Alleszermalmer », est celui qui effectivement détruit l'édifice traditionnel de la métaphysique théorétique. Il est aussi celui qui a nié la possibilité de connaître les substances, c'est à dire les aspects immuables de l'existence, en niant ainsi la possibilité de la connaissance métaphysique en général, parce qu'une telle connaissance a pour objet exactement ces substances. Les substances, qui autrefois ont été pensées comme s'en réfléchissant dans l'esprit humain comme catégories ou des Idées innées, restent pour Kant des simples projections illusoire dans la transcendance de ces catégories strictes humaines. Elles ne représentent plus quelque chose. Ainsi elles ne sont plus un produit de l'intellect, mais de *l'imagination productive*.

Malgré la rupture critique avec la métaphysique que Kant accomplit, on peut rencontrer dans sa théorie plusieurs des prémisses métaphysiques. Une des cette prémisses c'est l'idée que nos sensations sont le résultat de l'influence immédiate d'un stimulus extérieur. Dans l'époque il y a beaucoup des discussions sur le rapport entre nos sensations et la réalité, d'une part, et entre les sensations et l'intellect d'autre part. Kant adopte l'hypothèse que nos sensations proviennent de l'action des stimuli extérieurs, et qu'il y a ainsi un certain parallélisme entre la sensation et le stimulus. Mais il affirme que la diversité et le chaos des sensations sont mis en ordre tel par l'imagination productive que par l'intellect, c'est à dire seulement par deux facultés humaines. Les formes qui sont imprimé par ces faculté dans la matière de la connaissance - les sensations - n'ont aucune relation avec la réalité objective, mais elles sont tout d'abord des produits « de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience »¹ et produits d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 78-79, B 103-104.

découvert devant les yeux »¹. Ces formes, d'autre part, sont hiérarchisées dans un projet architectonique de la raison pure. A la base de cette hiérarchie se trouve la *fonction* de l'entendement. Kant dit : "J'entends par fonction l'unité de l'acte qui range diverses représentations sous une représentation commune"². En tant que cet acte peut rejoindre plusieurs des représentations, il est une opération de synthèse. La synthèse et la fonction sont les instruments qui font possible l'abandon par Kant de la théorie traditionnelle de la vérité comme correspondance entre l'entendement et la réalité.

La philosophie postkantienne peut être considérée aussi comme un procès de mettre en lumière et d'élimination graduelle des anciennes présomptions métaphysiques du nouveau paradigme institué par Kant. Après Kant les philosophes ne peuvent plus partir de l'idée naïve de la participation immédiate de l'entendement à la réalité, mais ils sont forcés de partir du rôle absolument fondamentale de l'esprit humain (esprit qui va recevoir plus tard des contenus nouvelles) dans la création de toutes les *Weltanschauung*. Mais la réponse à la question comment se manifeste cet activisme de esprit humain et quelles sont les mécanismes de notre subjectivité qui soutiennent cet activisme est très différent d'un philosophe à l'autre et aussi d'un courant philosophique à l'autre. Si chez Kant nous avons à faire avec une structure invariable du sujet transcendantal, donc avec une structure formelle de l'entendement, les philosophes d'après Kant souligne d'abord l'historicité de cette structure et après son caractère dérivé. L'idée de la « pureté de esprit » est abandonnée, avec le cartésianisme qui est son fondement. Le moi pure, le cogito, qui devient chez Kant le Moi transcendantale, et qui était considéré ici comme le principe de la synthèse, commence d'être pensé comme une résultante d'autres aspects beaucoup plus profondes de esprit humain.

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 140, B 179.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 68, B 93.

La phénoménologie, comme nouvelle direction de la pensée, de sa part, reprend le principe d'appuyer la recherche philosophique sur le sujet humain. Mais ici aussi nous avons à faire avec une multitude des directions, en commençant avec le transcendantalisme husserlien jusqu'à l'hypostase structurelle du fonctionnalisme phénoménologique chez Heinrich Rombach. On peut dire en général que la phénoménologie pense les contenus de notre conscience non comme étant déterminé par les choses et stimuli extérieures, mais par une détermination intérieure, immanente. La phénoménologie « met entre parenthèse » le monde extérieure, elle opère une réduction de cette monde et se concentre seulement sur ce qui rend possible, à intérieure de la conscience, l'articulation de ce qu'on nomme « le monde » et de la connaissance par l'homme du cet monde. Dans leurs recherches, les phénoménologues renoncent pourtant au constructivisme kantienne, en remplacent l'explication des contenus subjectives comme résultats d'une construction opéré par l'entendement, c'est à dire par le Moi transcendante, avec la description phénoménologique de ces contenus et la description de la manière en quelle ces contenus se conditionnent réciproquement. Même si la phénoménologie husserlienne a des rapports avec le neokantianisme, elle a compris plus tard le caractère spéculatif du constructivisme kantien et adopte une attitude très critique en ce qui le concerne. La présomption fondamentale ici c'est que le sens d'un tel contenu, nommé par les phénoménologues « essence » ou aussi « phénomène », ne peut être jamais expliqué dans une manière génétique et causal, mais seulement décrit, ainsi qu'un lecteur quelconque puisse rencontrer en lui même et ainsi comprendre les faites qui sont présenté par le phénoménologue. C'est pour ça que la méthode phénoménologique est une méthode strictement descriptive. Mais ces sens que nous rencontrons en nous et que nous pouvons seulement comprendre, se conditionnent dans une manière qui peut être nommé « logique » de telle sorte que l'intelligibilité d'un sens demande qu'un autre nous soit donné par avance. C'est pour cette raison que la

phénoménologie ne doit pas être considéré un simple album des photos, ou *ein Bilderbuch*, comme disait Max Scheler. La phénoménologie part donc de l'idée d'une *ordre de fondation des essences* (en allemande *eine Fundierungsordnung der Wesenheiten*), qui peut et doit être conçu comme une nouvelle genre du fonctionnalisme. La question est donc de comprendre la manière en quelle ces essences noétiques sont structuré dans la conscience humaine et sur quoi repose cette ordre.

Si chez Husserl le fondement des essences était un Ego transcendantale, plus tard chez Heidegger on rencontre un couche plus originaire dans le quel on ne peut plus distinguer entre la pensée pure et ce que revient à la sensibilité. Heidegger est d'ailleurs le premier philosophe qui réussit de dépasser le dualisme cartésien des substances et implicitement le dualisme de l'entendement et de la sensibilité. Il parle ainsi d'un *Dasein*, un être-là qui fond toutes les catégories de l'entendement et aussi les contenus de la sensibilité.

C'est dans ce contexte qu'on doit comprendre la thèse générale de Maurice Merleau-Ponty, selon laquelle la philosophie ne peut plus être l'analyse d'une subjectivité isolé du monde, d'un sujet transcendantal en sens kantienne, un sujet qui est posé devant le chose en soi sur le quoi il ne peut avoir aucune connaissance, mais qui est transformé par les facultés synthétiques de cette subjectivité. La philosophie est pour Merleau-Ponty la description d'un « être-au-monde », de l'homme ainsi qu'il vit sans aucune réflexion théorique ou scientifique, de l'homme qui est enfoncé dans un réseau des sens qui sont vit et pas pensés.

Merleau-Ponty critique tant l'intellectualisme (le rationalisme) que l'empirisme, parce que tous les deux, au lieu de rester dans le contexte de l'expérience, du « monde de la vie », sorte de ce contexte pour l'expliquer finalement dans une mode spéculative. Ces deux courants présupposent des conditions de possibilité qui sont construite à la manière d'un *deus ex machina*, pour justifier la forme de l'expérience. La phénoménologie, au contraire, essaye d'éviter une telle spéculation et au lieu de

s'interroger sur les causes qui font possible cette expérience, elle veut seulement décrire les contenus qui apparaissent en elle. Les « sensés », les « essences » de la phénoménologie se manifestent dans l'expérience, elles ne sont pas des *produits* d'une faculté synthétique. Ainsi, selon Merleau-Ponty, à la différence de la philosophie traditionnelle, l'expérience est l'instance qui nous prouve que la perception et le jugement forment une unité. Dans cette unité la chose perçue n'existe pas isolément de celui qui la perçoit. La distance critique et la séparation de lui exprime seulement une tendance qui a été imposée par l'esprit de la science moderne. Mais à l'intérieur de l'expérience qui appartient au monde concret de la vie, les choses (et les hommes aussi) sont étroitement liées avec tout ce qui constitue notre subjectivité. Par cette raison, notre auteur considère que la phénoménologie doit rejeter l'idée d'un univers en soi¹. Pour lui, la perception crée un sens, c'est à dire qu'elle crée un ensemble qui n'existait pas auparavant. La perception ne trouve pas ce sens dans l'objet qu'elle rencontre, mais elle le crée tout simplement. Le préjugé classique était celui d'une diversité de sensations qui est ordonnée par la faculté de jugement (un préjugé qui joue un rôle très important chez Kant). Mais Merleau-Ponty montre que dans l'acte perceptif se constitue une totalité qui a un sens sans aucun apport du jugement. En d'autres termes, je saisis quelque chose comme être ce qu'il est déjà sur le degré de la perception de cette chose. On n'a pas à faire avec une somme de sensations isolées qui sont puis réunies par un acte de jugement, mais la modalité dans laquelle se réalise la perception sur le plan de l'expérience quotidienne (modalité qui est le vrai objet d'intérêt pour Merleau-Ponty et pour toute forme de phénoménologie) est celle d'une reconnaissance directe de la chose, sans aucune médiation du jugement. La perception et la « reconnaissance dans le concept » (Kant) sont simultanées et forment une unité indissoluble:

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 51.

„La perception, dit Merleau-Ponty, est justement cet act qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, – qui non seulement découvre le sens qu'elles ont mais encore fait qu'elles aient un sens.”¹

Cette spontanéité que nous retrouvons sur le plan de la perception, cette association apparente d'un aspect logique et conceptuelle, a conduit les philosophes de toutes les temps (à partir déjà de Platon) à la séparation de l'entendement et de la sensibilité. La sensibilité a été conçue auparavant comme un simple support pour les sensées intellectuelles. Mais pour Merleau-Ponty au contraire,

„Un phénomène en déclenche un autre, non par une efficacité objective, comme celle qui relie les événements de la nature, mais par le sens qu'il offre, – il y a une raison d'être qui oriente le flux des phénomènes sans être explicitement posée en aucun d'eux, une sorte de *raison opérante*.” (id.)

Donc les perceptions ne sont pas organisées selon une loi étrangère, mais selon un sens intérieure, selon une *raison opérante*, comme le dit Merleau-Ponty, une raison qui peut être exprimé aussi comme fonction, car la fonction elle-même est une raison opérante, c'est à dire une loi d'organisation et de constitution d'un ensemble. Quand on renonce à la théorie traditionnelle du constant, il n'est plus possible de parler de perceptions qui sont déjà constituées, et qui seulement après, comme des éléments passifs, reçoivent un sens supérieur, mais il faut admettre que la perception, dans toutes ses moments, se constitue de l'origine en conformité avec cette „raison opérante” inhérent, raison qui peut se diversifier et développer au cours de la vie.

Si l'homme de science essaye de réduire dans une manière causale toutes les contenus de la perception à une cause afférente extérieure, ce contenu étant considéré seulement comme un effet (ainsi qu'il peut apparaître ici une relation unidirectionnelle), pour

¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 46.

le phénoménologue on doit parler dans ce cas d'un complexe des relations: le geste est corrélé avec le sourit et le sourit avec le son de la voix et avec le regard. Tous ces aspects forment une unité et sont déterminé et coordonnées par une seule loi, par une seule règle, par une seule fonction qui les confère aussi leur sens spécifique. Ainsi dans l'interprétation phénoménologique il n'y a pas une relation unidirectionnelle, mais un réseau de relations, ou les composants sont simultanées et ont une même valeur: „Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autre.”¹

L'idée d'une perception qui reflète les chose objectives est associé avec une autre préjugé de la philosophie traditionnelle et aussi de la psychologie traditionnelle: le compréhension du corps propre comme étant un corps parmi d'autre corps de l'univers. Ainsi, dit Merleau-Ponty, naît l'illusion que ce corps est un mécanisme identique au mécanisme d'autres corps. Le corps propre n'était pas expliqué comme un corps qui fait partie de l'expérience du soi et qui conditionne l'expérience du monde, mais seulement comme un corps parmi les autre. Dans cette compréhension le corps vécu était ignoré et on est parti d'une représentation abstraite de lui (identique à la représentation des autre corps). Le corps vécu n'est pas séparé de son milieu, mais en unité avec lui. Ça veut dire que tout ce que je perçoit et je vit par rapport avec mon corps est en continuité avec ce milieu, correspond à ses exigences, ainsi que les traits du mon milieu ne son pas „objective”, mais correspondent au donnés de ma corporalité. Mon corps est ainsi pour moi un phénomène parce que je le vit immédiatement; il ne peut être pour moi une représentation scientifique dans laquelle je me le représente comme une totalité des muscles, des tissus, des organes et des os: „Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménale....”², dit Merleau-Ponty. Dans la représentation scientifique du corps on trouve secrètement la

¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 82.

² M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 123.

supposition de la séparation de l'esprit qui se représente le corps du cet corps qui porte l'esprit. Mais une telle séparation est impossible. Merleau-Ponty prouve cette impossibilité en présentant des malades qui ne peuvent s'imaginer et faire un mouvement ou un geste quelconque demandés sans réaliser d'abord d'autres mouvements „concrètes”, comme des degrés qui les permettent à arriver à cette mouvement. Ces malades ne partent pas dans leurs gestes d'une intention consciente, mais d'une situation dans laquelle ils s'imaginent, une situation qui permet aussi que leur mouvement se réalise comme par elles même. Merleau-Ponty souligne que ces malades nous montre que nous vivons dans un espace corporelle vécu et pas représenté, comme dit la science et qu'il y a une différence intentionnelle (et ça veut dire situationnelle, du situation) entre le corps vécu et le corps représenté. À cause de cette différence le malade peut, par exemple, prendre son nez, mais il ne peut pas l'indiquer avec sont doigt. Ainsi, mon corps appartient toujours à une situation, donc à un ensemble des représentations veçu qui fait que je le perçois et je le „manie” en accord avec les exigences de situation:

„L'établi, les ciseaux, les morceaux de cuir se pressent au sujet comme des pôles d'action, ils définissent par leur valeurs combinées une certaine *situation*, et une *situation* ouverte, qui apelle un certaine mode de résolution, un certain travail. *Le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde et la tâche obtient de lui les mouvements nécessaires par une sorte d'attraction à distance*, comme les forces phénoménales à l'oeuvre dans mon champs visuel obtiennent de moi, sans calcul, les réactions motrices qui établiront entre elles le meilleur équilibre, ou comme les usages de notre milieu, la constellation de nos auditeurs obtiennent immédiatement de nous les paroles, les attitudes, le ton qui leur conviennent, non que nous cherchions à déguiser nos pensées ou à plaire, mais parce que nous

sommes à la lettre ce que les autres pensent de nous et ce qu'est notre monde."¹

Le sujet humain est enfoncé dans la situation qui le coordonne et qui a un caractère impersonnel, ou plutôt pre-subjectif, parce que la volonté du moi ne joue ici aucun rôle. Le contexte vécu de l'expérience devient un ensemble bien structuré et articulé, ou le sujet lui-même occupe une position qui est prédéterminé par cette structure.

Il y a ainsi des significations qui proviennent des mouvements de notre corps². Le corps existe dans son monde, et ses mouvements ne sont pas déterminés en premier lieu par des représentations intellectuelles, mais ont place spontanément, mettant ainsi en lumière une signification intrinsèque. Cette signification peut apparaître du mouvement même du corps vers les objets, sans que pour la réalisation de ce mouvement soit nécessaire la médiation d'une conscience qui ait la représentation du mouvement. Ainsi on peut comprendre que notre conscience est en premier lieu une conscience au monde, ou plus générale, un être au monde, comme le dit Merleau-Ponty. Ça veut dire que la conscience fait partie d'un monde qui appartient à cette conscience et elle se rapporte spontanément à lui, en accord avec ses lignes de force et pas avec ses critères.

Merleau-Ponty pense qu'il y a une physionomie de la mouvement par laquelle nous prenons place dans l'espace sans réfléchir sur cet espace. Notre corps a la capacité de réaliser des mouvements, qui ont tous une physionomie particulière. La manière en laquelle nous sommes revendiqués par l'espace qui nous entoure implique une compréhension *sui generis*.

„Nous disions plus haut que c'est le corps qui 'comprend' dans l'acquisition de l'habitude. Cette formule paraîtra absurde, si comprendre c'est subsumer une donnée sensible sous une idée et si le corps est un objet. Mais justement le

¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.* (c'est nous qui soulignons), pp. 123-124.

² M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 166-167.

phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du « comprendre » et notre notion du corps. Comprendre, c'est éprouver l'accord entre l'intention et l'effectuation – et le corps est notre ancrage dans un monde.”¹

Nous apprenons un certain mouvement et nous disons d'elle que nous l'avons compris. Ici le terme comprendre n'a rien à faire avec une représentation catégorielle ou conceptuelle, mais il signifie tout simplement la maîtrise d'un mouvement, l'équilibre entre plusieurs possibilités de la mouvement.

Il y a dans l'ouvrage de Merleau-Ponty aussi un autre sens de la compréhension, un sens qui offre à la discussion concernant le rapport entre l'homme et son milieu une perspective plus ample :

„Il y a une 'compréhension' érotique, dit Merleau-Ponty, qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée; tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps.”²

Notre émotions sexuelle n'ont aucune relation avec une représentation intellectuelle, avec une reconnaissance dans le concept, mais elles sont des émotions qui sont vécues spontanément et dans lesquelles s'exprime notre corps, mais aussi notre être et personnalité, parce que la manifestation libre de nos désires ou leur censure est un processus dans lequel chaque séquence porte en elle l'ensemble.

Dans ce contexte, Merleau-Ponty parle de la psychanalyse. Pour la psychanalyse, en spécial pour la psychanalyse de Freud, nos actes sont chargés avec un sens sexuel. Mais Merleau-Ponty va plus loin et il dit que ce sens sexuel existe seulement parce que la sexualité elle-même est chargée avec un sens existentiel. Il n'y a pas chez l'homme une sexualité pure, ou en soi, comme le croit la

¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 169.

² M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 183.

psychanalyse, mais cette sexualité porte en elle toujours une entière réseau des sensés existentielles, des rapports des l'individus pas seulement au sex., mais aussi à leur vie entière et à leur semblables.

Ainsi le corps n'a pas pour Merleau-Ponty une simple existence séparée de la conscience, mais il est un prolongement de la conscience et forme une unité avec elles. De cette unité résulte aussi le mode d'être de la conscience, qui ne peut plus être considéré comme une conscience pure, qui reste devant et en dehors du monde, mais comme une conscience qui se prolonge par un corps dans son monde. Ce prolongement a la même forme que la manière en quelle je me rapporte au mon corps, c'est à dire il est un „Erlebnis” irreflechi, familière et structuré en elle même. Pour cette raison tous les éléments du notre monde, et ce monde lui-même, sont marquées par la forme et le mode d'être de la conscience:

„La chose ne peut jamais être séparée de quel qu'un qui le perçoive, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses. Si l'on ne s'en est pas aperçu plus tôt, c'est parce que la prise de conscience du monde perçu était rendue difficile par les préjugés de la pensée objective.”¹

Le caractère subjectif du monde n'est pas en aucun cas transcendantal. Ce caractère ne réside pas ici dans un rapport nécessaire à un moi transcendantale, mais précisément dans le

¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 370.

réseau des significations que le sujet rencontre partout, et des sens qui sont liées par une fonction, par une loi d'ordre, qui n'appartient pas à sa conscience (c'est à dire elles ne sont pas construites, formés, réalisées et mis volontairement par la conscience), mais dans laquelle la conscience elle-même vit.

Sur l'imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard

ANA BAZAC

Résumé : L'ouvrage tend à surprendre quelques similitudes et différences entre Merleau-Ponty et Bachelard en ce qui concerne leur conception sur l'imagination. Mais le traitement de ce problème forme le cœur de leur philosophie en tant que recherche sur la création de l'homme. La première partie décrit le fondement husserlien de la conception sur la psychologie et la philosophie (phénoménologique) pour l'approche de l'imagination. La deuxième partie discute les éléments de la théorie de l'imagination chez Merleau-Ponty via Sartre. La troisième partie surprend des similitudes et des différences dans l'approche bachelardienne de l'imagination, tandis que, en guise de conclusion, on mentionne quelques aspects concernant l'importance du débat sur l'imagination au-delà de la philosophie théorique (pour reprendre le concept kantien).

Mots-clé: *constitution des essences, intentionnalité, passivité corporelle*

I. L'imagination entre les approches de la psychologie et de la philosophie : Husserl

L'imagination serait la faculté – dans le sens kantien du terme – de faire / avoir / construire des images¹. Cette faculté consiste en tout cas « de ne pas affirmer la présence réelle de son objet »², c'est-à-

¹ Cette faculté ne consiste pas en la création des copies de la réalité, mais en la création des copies des copies: l'imagination inventive, novatrice en oeuvrant l'imagination reproductrice au évocatrice, d'une manière sélective, culturelle. En ce sens, Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943, p. 7 avait remarqué : « autant dire qu'une image stable et achevée coupe les ailes à l'imagination. »

² Maurice Merleau-Ponty, « L'imagination, compte-rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre » (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 33e année, Nos 9-10,

dire d'être « la conscience » du réel. Ça veut dire d'être un acte de la conscience, ou bien un complexe des actes « dans lequel la conscience *voit* directement le même objet qui lui a été donné en perception »¹.

Comme on le sait, c'était seulement la philosophie qui s'est préoccupé tout d'abord – et jusqu'au 19^{ième} siècle – des problèmes de l'homme. Ces problèmes consistaient, avant tout, en la connaissance du monde par l'homme, la reproduction « idéale » du monde dans la conscience et la création « idéale » du monde. Bien avant la constitution de la science de la psychologie, les philosophes ont tâché de répondre aux questions concernant les relations monde extérieur – monde intérieur. Puis, la psychologie s'est développée en transposant dans les preuves des expériences les diverses conclusions des spéculations et des concepts *a priori* des philosophes.

Vers l'aube du 20^{ième} siècle, la philosophie a eu ainsi « à choisir » entre sa réduction psychologiste – c'est penser les essences comme une construction du psychique – ou bien sa réduction réaliste, naturaliste ou idéaliste de diverses sortes. Mais si la philosophie ne pouvait rester qu'une philosophie des essences² (des objets de nature idéale de la conscience, et pas des objets en soi), elle devait se constituer comme une ontologie – à deux niveaux, montrait Husserl – qui part bien de l'expérience empirique et décrit les actes et leurs résultats (la représentation des essences) de constitution des essences. C'est justement par la description de cette trajectoire – les phénomènes comme ils se présentent à la conscience – qu'on peut comprendre le monde, c'est-à-dire « revenir aux choses mêmes ». C'était, si je peux dire

novembre- décembre 1936, pp. 756-761), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 52 (en suivant l'observation de Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan, 1936, p. 2, 136).

¹ *Ibidem* (c'est moi qui souligne, AB), p. 53.

² Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan, 1936, p. 140: la réflexion phénoménologique « cherche à saisir les essences. C'est-à-dire qu'elle débute en se plaçant d'emblée sur le terrain de l'universel ».

ainsi, le moment de l'intérêt pour / la focalisation sur *l'interface* du monde intérieur – et du monde extérieur.

La solution et l'ouverture phénoménologique initiées par Husserl, jamais envisagées de substituer la psychologie avec la philosophie (phénoménologique), ont été, a bien observé Merleau-Ponty, une réponse nécessaire à une double crise issue du développement mentionné : à la crise des sciences de l'homme (indépendamment de l'expérimentalisme galopant, comme dans la psychologie) et à la crise de la philosophie. En effet, les préoccupations de la phénoménologie pour la conscience, la perception, l'imagination étaient vouées non seulement à ébranler les fondements *a priori* de la psychologie (à savoir « considérée comme science de la détermination extérieure des conduites de l'homme »¹) mais surtout rétablir la philosophie comme « *méditation infinie* »² sur l'expérience de la conscience et de sa conditionnalité interne – externe. Il s'agissait ainsi aussi de dépasser les *a priori* de la philosophie : la réduction de l'intelligibilité à la rationalité pure, le sujet rationnel, les formes rationnelles préétablies (les « exigences d'intériorité rationnelle pure »³).

Husserl a voulu provoquer et, évidemment, dépasser l'état de double crise « par une réflexion qui nous révèle les préjugés établis en nous par le milieu et par les conditions extérieures, à transformer ce conditionnement subi en conditionnement conscient »⁴.

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 66.

² Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 62.

³ *Ibidem*, p. 65.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 58.

Les pas de cette réflexion (qui dépasse toute mystique¹) sont : (1.) il faut que la philosophie non seulement reproduise les expériences de ce que les hommes vivent (qui sont certainement déterminée physiquement et socialement), mais aussi (2.) qu'elle mette en évidence / dégage le sens ou la signification des ces expériences singulières. Il s'agit dans ce pas de relever « l'intuition » des significations universelles et intersubjectives qui sont comprises dans les expériences singulières et, en même temps, les transcendent, justement puisque les hommes apparaissent dans un monde / une culture déjà constitués et sont élevés afin qu'ils les utilisent².

Il s'ensuit (3.) le troisième pas, celui de la conscience de l'intentionnalité : la philosophie saisit que la conscience est encadré par des entités culturelles, ce sont celles-ci qui lui donne la téléologie humaine (qui la dirigent vers telles ou telles directions /valeurs, qui ont la capacité « d'attirer » la conscience, c'est-à-dire de lui imposer telle ou telle intention eidétique). Tout simplement, la conscience est orientée vers quelques sens ou significations : la structure de l'intentionnalité donne la conscience, en marquant sa spécificité face au monde en soi (monde extérieur), c'est-à-dire en étant le monde pour soi. Mais ces deux mondes sont, pour les hommes, profondément entrelacés : les essences, auxquelles on arrive par la *cogitatio*, par le raisonnement qui s'opère sur les significations et le monde perçu (qui forment, au fond, une unité), sont justement le résultat de cette interface.

Bref, comme les hommes le font – c'est-à-dire comme ils distinguent *le fait* qu'il vivent et *les significations* de ce fait-là – la

¹ *Ibidem*, p. 67.

² On ne doit pas oublier que: A. Le fondement de la possibilité de dégager les significations universelles est le langage, c'est à dire les notions universelles mêmes, comme l'avait souligné Aristote, *Analytiques Postérieures*, A 31, 87 b 37 ; B. Les conditions extérieures imposent certainement une approche sélective des significations universelles, ce qui veut dire aussi des capacités faibles d'avoir l'intuition des essences ; ce problème montre déjà les significations trans – phénoménologiques, mais issues de l'analyse phénoménologique, qu'on peut discuter.

philosophie doit aussi voir la distinction entre ces deux niveaux ¹, et aussi leur entrelacement : c'est le mélange et l'ambiguïté d'une entière philosophie excessivement « réaliste » ou excessivement « idéaliste » qui ont généré la crise de la philosophie saisi par Husserl.

Le quatrième pas, (4.) est la réduction phénoménologique :

« c'est la résolution non pas de supprimer, mais de mettre en suspens et comme hors d'action toutes les affirmations spontanées dans lesquelles je vis, non pour les nier, mais pour les comprendre »².

L'opposition de l'ontique à l'ontologique – à la philosophie – n'a pas été, pour Husserl, « qu'un point de départ »³ :

« Husserl, qui définissait la philosophie par la suspension de l'affirmation du monde, reconnaît l'inhérence du philosophe au monde »⁴.

Ainsi la psychologie et la philosophie, plus qu'elles soient compatibles l'une avec l'autre, s'entre aident⁵. C'est l'hypothèse assumée par Merleau-Ponty, et Gaston Bachelard aussi, en tant que

¹ « Car la *Wesensschau*, en tant qu'elle est expérience; en tant que l'essence à saisir à travers l'expérience vécue, sera une connaissance concrète; mais d'un autre côté, en tant qu'à travers mes expériences concrètes je sais plus qu'un fait contingent, une structure intelligible qui s'impose à moi chaque fois que je pense à l'objet intentionnel dont s'agit, j'obtiens par elle une connaissance, je ne suis pas enfermé dans quelque particularité de ma vie individuelle, j'accède à un savoir qui est valable pour tous », Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 68.

² Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, pp. 69-70.

³ *Ibidem*, p. 127.

⁴ *Ibidem*, beaucoup plus délibérément que Heidegger, avait souligné Merleau-Ponty.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 47 : « La philosophie n'est pas science, parce que la science croit pouvoir survoler son objet, tient pour acquise la corrélation du savoir et de l'être, alors que la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question. »

base de leur conception sur l'imagination. L'hypothèse est fructueuse au-delà du tableau historique unique représenté par chacun des deux penseurs.

II. La continuation phénoménologique de la théorie de l'imagination : Sartre et Merleau-Ponty

Merleau-Ponty n'a pas réussi à rédiger une théorie comme telle, unitaire et épaissie, de l'imagination : il n'a pas eu le temps, faute de sa mort prématurée. Mais, en partant de Husserl – et c'est vraiment une preuve brillante du caractère transnationale, « sans frontières », de la raison philosophique, de plus, de la raison humaine –, Merleau-Ponty a esquissé des éléments qui, en continuité de sa phénoménologie de la perception, et encore du chair et du chiasma, soutiennent une conception riche en suggestions concernant la compréhension philosophique de l'homme au pluriel¹.

Celui qui a posé le problème de l'imagination dans l'espace philosophique français d'une manière husserlienne a été Sartre. En dépassant la tradition occidentale « excessivement cartésienne puisqu'en refusant à l'image et au symbole n'importe quelle dignité ontologique »², Sartre a insisté dans son ouvrage de 1936 sur la différence entre perception et image, sur les relations entre l'image et l'objet dont elle est l'image, sur le moment de présentification faite par l'image, sur la critique de l'image – chose et de l'associationnisme, toutes ces conceptions existant même « en 1914 »³. La question de la primauté de l'existence extérieure avait généré une conception où l'imagination et la sensibilité avaient

¹ Voir Ana Bazac, *Reconnaissance de l'homme par l'homme comme visible et invisible*, à la Conférence internationale 100 Years of Merleau-Ponty, A Centenary Conference, les 14-16 mars, 2008, Sofia University.

² Ionel Bu e, „La théorie de l' image de Jean-Paul Sartre à Gilbert Durand », dans *Sartre în gândirea contemporană (Sartre dans la pensée contemporaine)*, coord. Adriana Neac u, Craiova, Editura Universitaria Craiova, 2008, p. 164.

³ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 80.

auparavant demeurées « le domaine de la passivité corporelle »¹, mais, et il pourrait sembler étrange, ce modèle de raisonnement avait correspondu tant aux visions naturalistes qu'aux idéalismes. Husserl avait renversé ce modèle pour montrer qu'on doit former la méthode sur l'objet – c'est-à-dire qu'on doit partir des expériences vécues et liées aux choses – et pas définir d'abord la méthode pour l'appliquer ensuite à l'objet², c'est-à-dire pas partir de l'*a priori*.

« Si nous voulons aller plus loin il faut retourner à l'expérience et décrire l'image dans sa pleine concrétion, telle qu'elle apparaît à la réflexion »³.

Par montrant qu'il y a encore espace pour une théorie sur l'image, « c'est-à-dire à fixer et à décrire l'essence de cette structure psychologique telle qu'elle apparaît à l'intuition réflexive »⁴, Sartre a néanmoins esquissé cette théorie, telle qu'elle lui apparaissait des observations de Husserl : a) si la conscience est conscience de quelque chose, b) il y a une distinction radicale entre la conscience et ce dont il y a conscience ; c) pas les contenus de conscience sont l'objet de la conscience, mais la chose extérieure qui « passe » certainement à travers ces contenus de conscience ; d) si, donc, l'image est l'image de quelque chose, il y a une différence⁵ entre l'intention imageante et la matière psychique – la *hylé*, disait Husserl – que l'intention vient « animer » ; « la hylé, naturellement, reste subjective mais, du même coup, *l'objet de l'image*, détaché du pur 'contenu', se campe hors de la conscience comme quelque chose de radicalement différent » (c'est moi qui souligne, AB)⁶ ; e)

¹ *Ibidem*, p. 82.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 138.

⁴ *Ibidem*, p. 143.

⁵ Comme dans la perception. De ce point de vue, on doit noter que encore Plotin (205 - 270) avait observé que « la sensation se termine en imagination, et quand la première n'est plus, l'objet de la vision reste dans la seconde », et que « la fonction ilageante (fantasia) ne possède pas son objet, mais elle en a seulement la vision », *Ennéades*, IV, 3, § 29 et IV, 4, § 3.

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 146.

c'est l'invention qui, même basée sur des formations psychiques réelles, a une « transcendance au sein même de son néant »¹ ; f) l'invention met en évidence non plus la simple distinction entre les objets réels du monde et, d'autre part, la conscience, mais celle entre les nouveaux objets créés par la conscience et le sens « qui habite cette conscience »² : la réalité psychique concrète est la *noèse*, tandis ce que le sens « qui vient l'habiter »³ est la *noème*.

Husserl avait ainsi passé de la conscience passive, de représentation, à la conscience active, liée à l'intention : c'est ce qui justement permet la création⁴. Il n'y a pas de pensée pure, ni des simulacres des objets réels dans la conscience, mais des processus de création des objets non réels qui deviennent des « réalités 'imagées' (*abgebildet*) »⁵.

L'image est plus que la perception : elle est construite, peut être, avec la même matière psychique, mais animée / organisée par

¹ *Ibidem*, p. 147.

² *Ibidem*, p. 153. Dans *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 234, Sartre a montré que « pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot il faut qu'elle soit libre. »

³ *Ibidem*.

⁴ En discutant la relation entre liberté et intentionnalité chez Merleau-Ponty („Libertate și intenționalitate la Merleau-Ponty” – Liberté et intentionnalité chez Merleau-Ponty -, *Revista de filosofie*, LII, nos 1-2, 2005), Adrian Nișă a déduit une conclusion importante pour la philosophie pratique : les obstacles seront selon la logique de Merleau-Ponty des données subjectives issues de l'intentionnalité, et pas du tout des propriétés objectives, (AB) générées par la composition des maintes choix et, ainsi, constitutions des événements (p. 82). Mais, même si les obstacles sont les résultats du choix individuel fait, c'est-à-dire de la liberté, et même si on peut voir le même objet comme obstacle ou comme facteur favorisant, ce qui dépend du projet ou du choix, il y a quand même des situations objectives qui, en pouvant être interprétées différemment, constituent pour quelques uns des conditions pour des choix développant leur liberté ou bien pour des autres des conditions qui limitent les choix créateurs et inhibent la liberté. La liberté et l'intentionnalité ne sont ainsi seulement des « *Erlebnisse* » individuels mais des entrecroisements entre le moi et l'extérieur, impersonnel ou plein des Autrui : « la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur...L'idée de situation exclue la liberté absolue à l'origine de nos engagements », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 518.

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 149, en se référant à Husserl, *Ideen*, p. 226.

l'intentionnalité, par les *noêmes* ; elle est ainsi « une synthèse active, un produit de notre libre spontanéité », tandis ce que « toute perception au contraire est une synthèse purement passive »¹. De cette façon, l'image est « un certain type de conscience », un acte et non une chose, elle est « conscience *de* quelque chose »². La spécificité de l'image est que « dans elle, le savoir est immédiat (AB, tandis ce que la perception permet seulement une atteinte de l'objet, dans une série virtuellement infinie des perceptions)...elle se donne toute entière pour ce qu'elle est dès son apparition »³. Même si elle donne seulement un savoir en raccourci, justement parce qu'elle ne se base pas sur la perception : le réel extérieur à la perception serait le néant.

Tous les aspects de l'étude de l'image ne peuvent pas négliger cette perspective philosophique husserlienne « d'acquérir une vue intuitive de la structure intentionnelle de l'image »⁴. C'est seulement cette perspective qui peut nous faire comprendre, a souligné Merleau-Ponty la position de Sartre d'assumer la conception de Husserl : « ce que c'est que l'image, comment elle peut se laisser utiliser par la pensée, entrer en rapport avec elle, ce que signifie chez un sujet la prédominance de la vie imaginaire »⁵.

Pour commencer à élucider le sens de l'acte d'imaginer dans la vie de l'homme, il faut montrer tout d'abord que l'image est « quelque chose qui n'est pas observable, quoiqu'elle *prétend* l'être » : « une prétention à la présence de l'objet imaginaire, prétention qui n'est pas fondée », une référence unique de moi à l'objet aie en vue /en réalité, « avec la prétention de le faire apparaître ici, dans mon entourage mental »⁶.

Déjà il est clair que l'image est

¹ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 157.

² Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 162.

³ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, p. 19.

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, F. Alcan 1936, p. 158.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 75.

⁶ *Ibidem*, p. 76.

« en réalité une opération de toute la conscience et pas seulement un contenu de conscience. On s'aperçoit que s'imaginer, c'est former un certain mode de relation avec l'objet absent »¹.

Et l'objet absent, conjoint à l'image, est le monde dans toute sa complexité².

C'est Sartre qui a donné peut être la meilleure caractérisation de la phénoménologie de Merleau-Ponty, pas seulement à cause de leur amitié, rompue à cause des contingences du temps, mais à cause du faire part et du voisinage de leur philosophie : « il ne voulait qu'opposer l'histoire à l'immobilisme du sujet kantien » et

« à l'intellectualisme de l'objectivité il reprochait comme au rationalisme classique de regarder le monde en face et d'oublier qu'il nous enveloppe... relativisme, donc, mais de précaution ; il croyait à ce seul absolu : notre ancrage, la vie... L'Être est par nous qui sommes par lui. Tout ceci, bien sûr, ne vas pas sans l'Autre ; c'est ainsi que Merleau comprend l'affirmation 'difficile' de Husserl : 'la conscience transcendante est intersubjectivité'... Par Merleau nous nous retrouvons singuliers par la contingence de notre ancrage dans la Nature et dans l'Histoire, c'est-à-dire par l'aventure temporelle que nous sommes au sein de l'aventure humaine. Ainsi l'histoire nous fait universels dans l'exacte mesure où nous la faisons particulière. Tel est le don considérable que Merleau nous offre par son acharnement à toujours creuser au même lieu : parti de

¹ *Idem*

² Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 21: « qu'on a cru étourdiement qu'un dessin était décalque, une copie, une seconde chose, et l'image mentale un dessin de ce genre. Mais le dessin et le tableau] sont le dedans du dehors et le dehors du dedans, que rend possible la duplicité du sentir, et sans lesquels on ne comprendra jamais la quasi-présence et la visibilité imminente qui font tout le problème de l'imaginaire.»

l'universalité bien comme du singulier, Merleau parvient à la singularité de l'universel ».¹

En effet, Merleau-Ponty avait saisi que les deux modes d'être, celui *en soi* – des objets étalés dans l'espace – et *pour soi* – de la conscience –,² sont entrelacés justement par la position active du dernier mode. Mais cette position même, comme ses résultats, sont générés dans la « contingence des perspectives vécues qui limite notre accès aux significations éternelles »³. Les situations de vie permettent et conditionnent les significations, les universels (historiques, donc « particulières ») qui témoignent la co-existence sociale, la possibilité et la nécessité de connaître, comprendre, communiquer avec l'Autrui, donc de forger et de débattre les sens ou les significations qui constituent pas seulement un monde extérieur des irréels mais aussi des particules (un monde – particule) constitutifs de l'être pour soi. De ce point de vue, la reconnaissance réciproque des hommes, comme tous les actes noétiques d'ailleurs, implique que chaque particule (ce qui inclut aussi les significations, différentes et historiques) soit une médiation pour d'autres reconnaissances, et en ce sens, une permanente création des sens comme orientation « par rapport au possible, au médiat, et non pas à un milieu limité – ce que nous appelions plus haut avec Goldstein l'attitude catégoriale »⁴

Si le psychisme est la structure du comportement, et cette structure est visible du dedans et du dehors (pour l'acteur et pour le spectateur), l'Autrui m'est en principe accessible ; mais comme je me peux tromper sur moi-même – « et ne saisir que la signification apparente ou idéelle de ma conduite » -, je peux aussi me tromper sur l'autrui « et ne connaître que l'enveloppe de son

¹ Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961, p. 306, 311, 364, 373.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 401.

³ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, IIIe édition, Paris, PUF, 1953, p. 240.

⁴ *Ibidem*, p. 190.

comportement »¹. Alors la connaissance de mes intentions et de ses intentions – ce qui veut dire l’entier mécanisme de la constitution de mes /ses intentions, y inclus la constitutions des images qui m’animent et l’animent – paraît salutaire. Cette connaissance peut être réduite à – ou bien commence avec – la perception, comme acte qui nous fait connaître des existences². (Bien que notre rapport au monde – nature et société – plus profond que toute perception exprime ou que tout jugement³.) Le problème de la perception réside dans la dualité des notions/ structure et significations⁴.

Les sens, les *noèmes* mises comme intentions dans notre relation avec le monde, y inclus les objets absents, sont des constructions sociales, et encore, par les plus profonds ressorts de la conscience, des constructions des réels irréels. Pour cette raison,

« l’imagination la plus vraisemblable, la plus conforme au contexte de l’expérience, ne nous avance pas d’un pas vers la ‘réalité’ » : en effet, il s’agit « avec le ‘réel’ et l’‘imaginaire’, de deux ‘ordres’, deux ‘scènes’ ou deux ‘théâtres’, celui de l’espace et celui des fantômes »⁵.

Si ces deux scènes sont interconnectés sur le plan ontique, ils ont été séparés dans la philosophie : « nous reprochons à la philosophie réflexive de transformer le monde en noème, mais de défigurer aussi l’être du ‘sujet’ réfléchissant en le concevant comme ‘pensée’, et, pour finir, de rendre impensables ses relations

¹ *Ibidem*, p. 238.

² Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de *Une philosophie de l’ambiguïté* par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 184 : « la conscience de l’enfant qui voit utiliser des objets humains et commence à les utiliser à son tour est capable de retrouver d’emblée dans ces actes et dans ces objets l’intention dont ils sont le témoignage visible. »

³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de *Une philosophie de l’ambiguïté* par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 240.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d’un avertissement et d’une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 62. Merleau-Ponty cite *L’imagination* de Sartre.

avec d'autres 'sujets' dans le monde qui leur est commune »¹. Les aspects révélés par Sartre sont vrais : en « particularisant » phénoménologiquement l'existentialisme, Merleau-Ponty a représenté, lui aussi, le dépassement des séparations historiques des mondes de l'homme.

« À partir du moment où je me conçois comme négativité et le monde comme positivité, il n'y a plus d'interaction, je vois de tout moi-même au-devant d'un monde massif »².

Ainsi il faudrait saisir dans nos expériences l'au-delà et l'en-deçà de l'image. D'abord c'est la perception³. De « la chose même »⁴, et même s'il ne s'agit pas d'une représentation, la perception nous permet « assister à ce miracle d'une totalité »⁵. Quelle est cette totalité ? C'est *le vécu d'autrui*⁶, que pourtant je vois d'une manière obscure : je communique seulement avec lui – « parce que notre vie a d'articulé »⁷ - mais je le vois par l'intermède des images, des symboles, des expériences qui à leur tour sont déplacés, différents face à la perception et à la perception vraie. Ou bien même le fait que je le vois pose un rideau de fumée entre la chose et ma perception.

La philosophie de l'image part ainsi de la structure intrinsèque de la pensée parmi laquelle se découvre le monde sensible. C'est une structure formée de multiples strates ou

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 67.

² *Ibidem*, p. 78.

³ La perception est le saisissement des intentions relevées dans le comportement des autres. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, III édition, Paris, PUF, 1953, p. 181 : « Ce sont les peintres, - certains peintres, qui nous ont appris, selon le mot de Cézanne, à regarder les visages comme des pierres. »

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 21.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

médiations qui impose qu' « on s'aperçoit que tout ce qui pour nous s'appelle pensée exige cette distance à soi, cette ouverture initiale que sont pour nous un champ de vision et un champ d'avenir et de passé »¹.

Donc si on part de la « naïveté » phénoménologique – des choses comme elles nous apparaissent – on s'arrête (philosophiquement) *dans la distance* face à la pensée et au monde. Ici on saisit la place de la parole et du langage, les sens et les significations portés par les mots. Dans toutes ses apparences – celle de langage parlante, du moment de la constitution du sens, et celle de langage parlé, du moment qui appelle le bagage culturel des sens représentés par les langues – le langage construit / forme / porte des sens et significations œuvrés (sélectés, interprétés, composés) dans la conscience par des mécanismes intentionnels comme images².

Mais qu'est-ce que c'est que cette distance à la pensée ? Si ordinairement les gens ne sont pas conscients de leurs perceptions, la philosophie doit l'être : ainsi la distance se confronte avec la différence entre le visible permis par la perception et l'invisible, c'est-à-dire *le vrai*³, qui est l'issue des jugements sur les perceptions du monde, sur les médiations, sur leurs origine relationnelle, sur leur être formé intrinsèquement dans la conscience. Si le vrai est ce qui nous apparaisse comme objectif – celui-ci étant le résultat de nos opérations mentales qui « ne doivent rien à notre contact avec les choses »⁴ - et qui est « l'ordre ambigu de l'être perçu »⁵, on ne parlera pas des conditions qui expliqueraient les faits objectifs

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 28.

² Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p.17, 20.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 40.

(mais seulement qui les conditionnent¹), ni des concepts *a priori* qui expliqueraient l'objectif (concepts comme « le Grand Objet », ou bien, à l'inverse, « le psychisme »), mais on montrera « que l'être – objet, et aussi bien l'être– sujet, conçu par opposition à lui et relativement à lui, ne font pas alternative, que le monde perçu est en deçà ou au-delà de l'antinomie »².

C'est le processus inter –imbriqué objet –sujet (Merleau-Ponty en faisant leur critique³), c'est l'entrelacement complexe qui constitue le humain que Merleau-Ponty a démontré et souligné maintes fois. « Les mêmes raisons qui empêchent de traiter la perception comme un objet, empêchent aussi de la traiter comme opération d'un 'sujet', en quelque sens qu'on la prenne »⁴.

La réflexion philosophique permet ainsi de comprendre que « percevoir et imaginer ne sont plus que deux manières de penser »⁵. Ce qui est *commun* donc pour la perception et pour l'imagination est l'ouverture de la pensée sur « la chose même », qui est « cela même que nous pensons voir – *cogitatum* ou noème », et en même temps « l'appartenance » de la pensée à nous, qui pensons. La *différence* entre les deux manières de penser est que dans *l'imaginaire*, la pensée n'est pas de voir ou de sentir, mais

« le parti pris de ne pas appliquer, et même oublier les critères de vérification, et de prendre comme 'bon' ce qui n'est pas vu et ne saurait l'être »⁶.

« Ainsi le réel devient le corrélatif de la pensée, et l'imaginaire est, à l'intérieur du même domaine, le cercle étroits des objets de pensées à demi pensés, des demi - objets ou fantômes qui n'ont nulle consistance, nul lieu propre,

¹ *Ibidem*, p. 41.

² *Idem*.

³ Voir : « L'idée de sujet aussi bien que celle de l'objet transforme en adéquation de connaissance le rapport avec le monde et avec nous-mêmes que nous avons dans la foi perceptive », *ibidem*, p. 42.

⁴ *Idem*

⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶ *Ibidem*, p. 50.

disparaissant au soleil de la pensée comme les vapeurs du matin et ne sont, entre la pensée et ce qu'elle pense, qu'une mince couche d'impensé »¹.

En se référant à l'ouvrage de Sartre, *L'imaginaire* (1940), Merleau-Ponty a mentionné que l'image peut être décrite comme une conduite magique :

« la conscience cherche à se fasciner elle-même, à évoquer la chose, irrémédiablement absente, par sa physionomie, son style, son défroque »².

(Donc « la réflexion garde tout de la foi perceptive : la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, l'idée de la vérité, l'idée vraie donnée. Simplement, cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes, - qui est incompatible avec le fait de l'illusion, - elle la ramène à ce qu'elle veut dire au signifié, elle la convertit en sa vérité, elle y découvre l'adéquation et la consentement de la pensée à la pensée, la transparence de ce que je pense pour moi qui le pense »³. La philosophie « ne suspende la foi au monde que pour le *voir* »⁴, c'est ça l'approchement aux essences.)

Il y a certainement différentes formes d'imagination et d'imaginaire. L'imagination donne un monde flou, incohérent justement parce qu'il est imaginaire⁵ et, en même temps, « réel » justement parce qu'il est « tiré » à la surface du monde par « la moindre parcelle du perçu »⁶. D'autre part, le pouvoir et la faiblesse de l'imagination est analogue au pouvoir et à la faiblesse de la pensée même : un simple reflet peut faire le monde être

¹ *Ibidem*, pp. 50-51.

² Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 51.

⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶ *Idem*

présent, tandis ce que les délires les plus riches l'en efface. Le réel nous apparaît ainsi comme fragile, et le vrai aussi, c'est-à-dire il y a une confusion monde –esprit, un passage permanent entre eux, même si coextensifs parce que distincts¹.

Merleau-Ponty a insisté sur la capacité des images/ des imaginés de renforcer les sens, les schémas mentales : un personnage de Stendhal peut devenir le modèle d'un adjectif, ou bien d'une caractéristique humaine. Tout comme notre conclusion sur/ ou synthèse du comportement du personnage est de nouveau notre schéma, notre concept².

La constitution des significations par le langage parlant, ce qui inclut les images, est une relation « d'esprit à l'esprit »³, c'est-à-dire une relation où un homme assume les significations données par l'autre, écrivain ou orateur : la pédagogie de l'imagination est ainsi une base des relations sociales.

Il y a une liaison entre les images – Merleau-Ponty parlait des expressions – créés et offertes dans l'art et celle de la science.

D'abord par l'existence du langage et de ses fonctions :

« parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire et refaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous »,

c'est-à-dire le langage, comme moyennant les images, est « la pulsation de mes rapports avec moi-même et avec autrui »⁴, le continuum social par la possibilité du continuum communicationnel. Le langage est partout, dans l'art et la science,

¹ *Ibidem*, p. 71.

² Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 21.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 30.

une création qui porte pas seulement les significations, mais, avant, « une valeur d'emploi »¹ : la capacité d'exprimer concrètement les significations construites pour la pensée.

Puis dans le rôle des images : même si Merleau-Ponty a défini seulement l'art comme « l'étrange tentative de procurer une pseudo- présence du monde sans les moyens de la connaissance objective et par la seule force de la métaphore »², ne serait la science la même tentative et, avant d'utiliser la connaissance objective, ne partent pas les notions scientifiques de l'état des métaphores ?³

L'existence humaine qui se fait justement par les expériences des hommes de penser, de signifier, d'imaginer, de créer n'est pas un processus téléologique, comme il n'est pas le résultat des choix millimétriques des hommes dans le champ infini du possible : ni même l'art, où l'artiste est conscient en poursuivant son but final, n'est pas le prototype ni du choix rationnel ni du monde « qui devrait être », c'est-à-dire qui serait expliqué dans la traditionnelle philosophie rationaliste⁴. Les hommes – en analysant le fait que le travail de Matisse a été enregistré par une caméra – sont installés dans leur temps et dans leur vision d'hommes et ainsi ils tâtonnent autour d'une intention de signifier⁵, ils n'ont pas à leur disposition un « Monde Intelligible tout fait »⁶. Le monde des possibles qui ne sont pas venus au monde, ni mêmes comme des images fulgurantes, est plus vaste que le réel humain. Mais de

¹ *Ibidem*, p. 41.

² Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.

³ Voir Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, le Seuil, 1975.

⁴ C'est pourtant « le petit rationalisme », cf. Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 185 : « Il supposait une immense Science déjà faite dans les choses, que la science effective rejoindrait au jour de son achèvement, et qui ne nous laisserait plus rien à demander, toute question sensée ayant reçu sa réponse. »

⁵ Maurice Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », dans Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 64.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, « La réalité et son ombre », dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 123.

ce point de vue, la théorie merleau - pontienne des images donne un support à celui-ci¹.

III. Gaston Bachelard ou la tension de saisir scientifiquement l'imagination poétique

On avait parlé de deux directions contraires dans la pensée bachelardienne : celle tournée vers l'approche scientifique et rationaliste des théories et des faits scientifiques et celle dont le contenu a été le monde des rêveries et des images poétiques. Il paraît que cette impression avait été fondée sur des notations de Bachelard concernant les moyens opposés d'étudier la science et la poésie². Parce que la connaissance scientifique est différée de la connaissance sensible (« on voit la température sur le thermomètre : on ne la sent pas »³), ni cette connaissance scientifique comme telle ne peut pas se constituer finalement qu'avec ses instruments, les concepts, forgés et falsifiés d'une manière rationnelle en tant qu'ils forment une description continue, dialectique et répétable, c'est-à-dire des lois.

« Entre le concept et l'image, pas de synthèse...les concepts et les images se développent sur deux lignes divergentes de la vie spirituelle »⁴.

En laissant à part l'origine de la connaissance scientifique, à savoir la formation des concepts mêmes par des métaphores et des images, c'est vrai. Les résultats de la science ne sont et ne peuvent pas être exprimés que par des concepts : même si ils sont

¹ En partant du grand rationalisme du 17e siècle, qui avait attaqué l'ontologie qui s'installe dans l'être extérieur, et qui avait suggéré l'accord de l'extérieur et de l'intérieur par la médiation d'un infini positif, vu dans « toutes les notions vives et confuses que les sens nous donnent des choses existantes », Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 187, 188.

² Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu* (1938), Paris, Gallimard, 1949, p. 12.

³ Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 10.

⁴ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie* (1960), Paris, PUF, 1999, p. 46.

formalisés par des schémas, diagrammes et formules, ceux-ci sont subordonnés aux concepts, c'est la définition des concepts qui vient dans la raison, et les images qu'on pourrait avoir des formules seraient d'une nature pure, mathématique¹. En discutant l'attitude des chercheurs et celle des philosophes face à la science, Bachelard a mentionné que, tandis ce que les premiers commentent les exemples scientifiques d'après les règles scientifiques, les philosophes le font souvent par « des métaphores, des analogies, des généralisations »². Cette pratique serait générée par l'attraction des philosophes de la science pour le général, pour *l'a priori* (tandis ce que les savants sont intéressés surtout des résultats, de *l'a posteriori*.) Quand à lui, Bachelard proposait une philosophie de la science tournée dans le même temps vers l'empirique et les principes, une philosophie à double pôle, développée d'une manière dialectique, l'empirisme et le rationalisme se complétant, ce dernier étant ainsi appliqué³.

Si on tient donc compte justement de l'évolution des connaissances scientifiques, dont l'histoire montre l'inertie des connaissances déjà tombées en désuétude justement parce qu'elles formaient des images bien ancrées dans les consciences des savants⁴, on ne serait plus si résolument le partisan de la rupture entre science et imagination.

En effet, Bachelard a parlé d'une « imagination scientifique »⁵ qui aurait le rôle de faire plus aisée la inter-compréhension des chercheurs dans la création – ce qui veut dire innovation – des nouveaux modèles. Il s'agirait des images

¹ Julien Lamy, « Rationalité et imaginaire chez Gaston Bachelard », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages »*, Bucarest, 14 et 15 juin 2006, Éditeurs : Mihaela POP, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucure ti, Editura Universit ii din Bucure ti, 2008, p. 309, en discutant l'article de Gas ton Bachelard, *Noumène et microphysique*, de 1931.

² Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 5.

⁴ Gaston Bachelard, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides* (1928), Paris, Vrin, 1973.

⁵ Gaston Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, Paris, Boivin, 1933, p. 159.

surveillées et subordonnées à la raison scientifique : « la réalisation d'un programme rationnel d'expériences détermine une réalité expérimentale sans irrationalité » et ça n'appauvrit pas la connaissance comme telle, puisque « le phénomène ordonné est plus riche que le phénomène naturel »¹.

D'autre part, même dans ses études sur l'imaginaire, le philosophe a tenté de le comprendre, et pas seulement de l'analyser en restant exclusivement au niveau des images. Il s'agirait ainsi de l'effort de Gaston Bachelard de dégager la rationalité du discours imaginaire² dans une perspective de rationalité ouverte et plurielle³.

De ce point de vue, la philosophie de l'imagination de G. Bachelard ne serait absolument opposée à son épistémologie⁴ : c'est d'une manière dialectique qu'il a traité la liaison et le flux des images, dont le processus n'est pas du tout alogique.

Mais « à défaut d'une impossible maîtrise rationnelle de l'image »⁵, Bachelard a mentionné plusieurs fois qu'il tentait à faire une philosophie de l'imagination comme phénoménologie / par l'intermède de la phénoménologie :

« pour éclairer philosophiquement le problème de l'image poétique (il faut) une phénoménologie de l'imagination.

¹ Gaston Bachelard, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1940, p. 6. (AB, on pourrait dire le même en ce qui concerne l'image : elle peut être plus riche que le réel, elle peut nous provoquer justement à découvrir cette richesse, où ailleurs que dans le réel.)

² Julien Lamy, « Rationalité et imaginaire chez Gaston Bachelard », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages »*, Bucarest, 14 et 15 juin 2006, Éditeurs : Mihaela Pop, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucure ti, Editura Universit ii din Bucure ti, 2008, p. 309.

³ *Ibidem*, p. 311.

⁴ C'est intéressant de noter que tous les deux philosophes analysés ici ont pratiqué la transgression de la frontière de leur première attraction : Merleau-Ponty, de l'existentialisme vers la phénoménologie ; Bachelard, de l'épistémologie vers la philosophie de l'imagination poétique. Il va sans dire qu' « une profonde urgence intérieure » avait généré cette transgression, Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion vers l'imaginaire*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969, p. 10.

⁵ Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la conversion vers l'imaginaire*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1969, p. 269.

Entendons par là une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisit dans son actualité »¹.

L'approche phénoménologique a paru nécessaire à Bachelard après ce qu'il avait tenté d'analyser d'une manière rationaliste, « aussi objectivement que possible »² les images des quatre principes des cosmogonies intuitives : l'eau, l'air, la terre, le feu³, puisque ceux-ci sont uns « des plus grands opérateurs d'images »⁴. Pourtant cette analyse ne réussissait à suivre « la dynamique immédiate de l'image »⁵. Pour la faire, il fallait considérer le départ de l'image dans une conscience individuelle et aussi sa capacité trans-subjective et encore son dynamisme. Familières (personnelles) ou partagées, communes, les images sont celles qui sont la *Stiftung* (comment disait Merleau-Ponty pour la perception) de la conscience : se sont elles qui lui donne la continuité, elles sont « de véritables habitudes psychiques »⁶ en dominant le temps d'une certaine façon, à l'opposition à la perception qui est seulement le témoin fugace de l'existence comme présent.

Ainsi l'imagination apparaît comme une capacité de perception affective dont la forme est donnée par des images. À la base il serait justement l'intention de voir le monde, de s'en imbriquer, en lui transmettant en même temps des significations, c'est-à-dire en l'enrichissant.

¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 2.

² Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 3. « Fidèles à nos habitudes de philosophe de la science, nous avons essayé de considérer les images en dehors de toute tentative d'interprétation personnelle. »

³ Gaston Bachelard : *La psychanalyse du feu* (1938), Paris, Gallimard, 1949 ; *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942 ; *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943 ; *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1946 ; *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948.

⁴ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 1.

⁵ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 3.

⁶ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 6.

Les images ne sont pas des copies mais des créations de significations par lesquelles la conscience même s'élargit¹ en participant ainsi au monde : la différence entre monde et conscience tend à devenir lâche :

« ce n'est pour rien qu'on dit communément que le rêveur est plongé dans sa rêverie. Le monde ne lui fait plus vis-à-vis. Le moi ne s'oppose plus au monde. Dans la rêverie, il n'y a plus de non-moi »².

Il y a ainsi, comme chez Merleau-Ponty, un dépassement des théories qui considéraient les images comme des représentations et celles-ci comme reflétant la distinction constitutive entre le sujet et l'objet : c'est l'interaction intérieur – extérieur qui constitue maintenant la création comme l'explication du monde :

« le rêveur de rêverie, s'il est un peu philosophe, peut, au centre de son moi rêveur, formuler un *cogito* »³.

Néanmoins, la phénoménologie professée par Gaston Bachelard a resté plutôt « empirique »⁴, parce que : 1. il a voulu expliquer surtout la psychologie des rêveurs – en dégagant les relations conscient – inconscient et 2. en bonne partie, il a traité l'imagination par l'interprétation de ses résultats, les images et leurs expressions, en mettant en évidence la capacité de certains résultats, face à d'autres, de clarifier l'insertion de l'homme au monde.

¹ De ce point de vue, il paraît que Bachelard a été proche de la conception de Kant sur l'imagination comme *racine* de la sensibilité et de l'intellect – et cette conception avait été renforcée par son interprétation par Heidegger. Le philosophe roumain Constantin Noica paraît aussi adhérer à cette conception kantienne ; voir Adrian Nișu, « Fonction et imagination chez Kant », dans *Analele Universității din Craiova*, Seria Filosofie, nr. 19, 2007, p. 120, 126.

² Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1969, p. 144.

³ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1969, p. 129.

⁴ Jean-Jacques Wunenburger, « La phénoménologie bachelardienne de l'imagination, écarts et variations », *Les actes du colloque international « Systèmes, images, langages »*, Bucarest, 14 et 15 juin 2006, Éditeurs : Mihaela Pop, Sabin Totu, Viorel Vizureanu, Bucarest, Editura Universității din București, 2008, p. 18.

Il y a ainsi une différence importante entre la phénoménologie de l'imagination chez Sartre et Merleau-Ponty et, d'autre part, chez Bachelard. Pour les premiers, la perception est le point du départ de la phénoménologie, puisqu'elle est le premier moyen de vivre l'existence, puisqu'elle constitue la conscience humaine comme conscience observante. Tandis ce que l'imagination est une intention dans l'absence de l'objet. Pour Bachelard, l'imagination est sur le premier plan¹, et sa phénoménologie permettrait justement le saisissement de la variété et du dynamisme de la conscience : l'existence saisie par l'imagination est vécue². L'image a donc une valeur ontologique, en mettant en évidence

« la dialectique du dedans et du dehors, dialectique qui se répercute en une dialectique de l'ouvert et du fermé »³.

C'est l'image poétique, le produit de la rêverie diurne⁴ (à l'opposée de l'accent de Freud sur celle nocturne⁵ ; mais Bachelard a été certainement endetté à Freud, et pas seulement à la phénoménologie), qui nous donne l'être. Ainsi, l'image est un non-être aux premiers⁶, Bachelard insistant sur la capacité de l'image

¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 4 : « L'image, dans sa simplicité, n'a pas besoin d'un savoir. Elle est le bien d'une conscience naïve. » Et p. 12 : « chercher des antécédents à une image, alors qu'on est dans l'existence même de l'image, c'est, pour un phénoménologue, une marque invétérée de *psychologisme*. »

² Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 17.

³ *Ibidem*, p. 20.

⁴ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 10 : « dans le rêve nocturne règne l'éclairage fantastique...les mystères eux-mêmes sont dessinés, dessinés en traits forts...l'image est double, elle signifie toujours autre chose qu'elle-même » (c'est l'à propos à la psychanalyse).

⁵ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 2 : l'absolu de la rêverie « qu'est la *rêverie poétique* ».

⁶ Même si dans ses notes de travail Merleau-Ponty a mentionné que, s'il fallait bien analyser l'imaginaire comme « lieu de la négation de soi », l'imaginaire n'est pas, comme pour Sartre, un simple « étant » à côté de l'être mais un élément « au sens du Bachelard », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 320. Pour Bachelard l'élément était en même temps le monde donné par l'imagination et l'image de ce monde. C'est, d'une façon « l'étonnement » philosophique qu'éprouvait Merleau-Ponty :

d'enrichir l'être¹. En conséquent, chez Bachelard, l'imagination est plus créatrice.

Mais la créativité de l'image est démontrée par Bachelard par l'analyse de la création poétique, et pas par une phénoménologie de l'image à l'abstrait. C'est parce que l'image poétique est un « événement du logos », qu'elle est « à l'origine de l'être parlant » : l'image poétique ne se trouve pas « dans une région qui serait avant le langage » ; et ainsi « l'expression crée de l'être » et démontre « la créativité de l'être parlant »². (Même si l'accent sur le langage est commun pour Merleau-Ponty et Bachelard – il ne pourrait pas l'être autrement –, l'objet différent de leur analyse, l'image comme intention de la conscience de présentification des choses absentes, chez Merleau-Ponty, et l'image poétique comme intention de la conscience de créer des choses, chez Bachelard, fait leurs exploits seulement intersectés, pas superposés.)

On ne doit pas confondre, l'avait noté Bachelard, les images poétiques avec les métaphores. Ces dernières sont « des déplacements de pensées, en une volonté de mieux dire, de dire autrement », tandis ce que l'image « quitte le monde réel pour le monde imaginé, imaginaire »³. Autrement dit, les métaphores sont des organisations langagières mises au service des images poétiques :

« le paradoxe de nos enquêtes sur l'imagination littéraire : trouver la réalité par la parole, dessiner avec les mots... »⁴.

Le grand problème dans une philosophie de l'imagination n'est pas seulement de décrire les images, mais aussi les décrire

« à comprendre comment tout cela appartient à la même conscience », Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 316.

¹ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 16 : « L'imagination, dans ses vives actions, nous détache à la fois du passé et de la réalité. Elle ouvre vers l'avenir...il faut joindre une fonction de l'irréel tout aussi positive...comment prévoir sans imaginer ? »

² Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 7, 8.

³ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961, p. 2.

⁴ *Ibidem*, p. 5.

comme expérience interne – externe, ou comme saisissement en clair-obscur de cette expérience de la conscience : « ce clair-obscur comment l'*inscrire* dans le psychisme ... ? »¹. Eh bien :

« le clair-obscur du psychisme c'est la rêverie...débordante toujours un peu, imprégnant de sa lumière sa pénombre »². Pour le capter, ce clair-obscur, on devrait se tourner vers lui d'une manière herméneutique : découvrir les liaisons entre les images (y inclus par l'intermède des métaphores) et les attitudes de l'homme face à l'existence.

IV. Rêver plus loin au sujet de la philosophie de l'imagination

Le problème principal pour les deux penseurs a été la relation entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme : tous les deux ont approché l'imagination comme interface entre ces deux mondes et en même temps comme processus de production d'une nouvelle réalité philosophique. Si la phénoménologie nous aide à saisir comment les choses apparaissent à la conscience, la relation même entre ces deux parties les constitue comme telles. Ainsi la conscience n'est plus un dehors absolue face aux ses objets, ceux-ci perdant leur autonomie absolue face à la conscience humaine³.

Tous les phénomènes psychiques ont cette qualité de faire que le monde humain soit intersecté. Mais l'imagination, avec sa complexité spéciale, a la qualité de constituer pas seulement une conscience plus complexe mais aussi un nouveau monde qui s'imbrique et entre lui aussi dans l'intersection mentionnée.

¹ *Ibidem*, p. 9.

² *Ibidem*, p. 10.

³ Pour l'homme, il y a ainsi une « condition humaine de l'*ontos* » : tandis ce que l'homme existe comme humain d'une manière relativement autonome à la nature, à « l'être comme grand Tout », justement par son expérience, y inclus le savoir, Günther Anders (Stein), « Une interprétation de l'a posteriori », Traduction en français par Emmanuel Levinas, *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934, <http://www.geocities.com/nemesiite/anders.aposteriori.htm> Pour l'homme, la nature n'est pas en soi, mais pour l'homme; l'homme est un être a posteriori parce que il se crée, par la théorie et la pratique, « indices de la liberté » ontologique de l'homme.

Ce nouveau monde, celui des images, est connu pas seulement en interprétant les données de la conscience mais aussi en questionnant comment les objets de la conscience ont pu engendrer les significations semées dans la « forme » des images et quelle est l'attitude de la conscience face à ces significations.

La phénoménologie de l'imagination comme technique philosophique préférée pour l'approche du problème n'est pas seulement un choix historique de Merleau-Ponty et Bachelard, pour qu'on nomme seulement les protagonistes de cet essai. Si on a attentionné déjà sur le fait que l'imaginaire social avait été ignoré dans l'histoire de la philosophie¹, c'est justement pour comprendre le poix de cet imaginaire qu'on doit *n'ignorer* pas comment apparaissent les images sociales dans la conscience de l'individu et, bien sur, comment elles sont partagées.

De point de vue phénoménologique, la société elle-même existe à cause que les gens ont des images issues de et sur les relations et les faits sociaux. C'est évident que j'ai utilisé ici un sens large, métaphorique, du mot image : comme représentation, comme connaissances, vraies ou fausses (clichés, chablon, préjugés), systèmes des concepts scientifiques ou des paroles copiant l'immédiat et l'implication sentimentale dans lui.

Mais si on veut comprendre pourquoi ont les gens les images sociales qu'ils ont, on doit se pencher justement sur leur formation dans la conscience des individus. Ça entraîne aussi certainement des explications sociologiques et psychologiques, mais ce que la philosophie apporte est le questionnement de l'apparition des significations sociales, de leur persistance comme images – au sens strict et au sens large du terme – et de leur inertie et mouvement dans leur confrontation.

La question philosophique de l'imagination sociale porte au-delà des concepts explicatifs des intérêts, des relations et

¹ Cornelius Castoriadis, „Radical imagination and the social instituting imaginary”, *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, eds. Gillian Robinson and John F. Rundell, London & N Y, Routledge, 1994.

institutions sociales, au delà des savoirs – eux-mêmes pouvant se manifester comme clichés -, elle est tout à fait subversive : si on questionne par exemple comment s’imaginent les gens la souffrance sociale concrète des autres (c’est pas une question de savoir, d’accepter indifféremment ou de repousser en révolte, sur un fondement des convictions quelconques déjà abstraites, rompues de l’imagination) on ira à discuter la rationalité sociale et la cohésion sociale de façon nouveau.

Comme on l’a vu dans les pages antérieures, Bachelard a souligné surtout sur les aspects positifs de l’imagination, la capacité de penser et d’enrichir le monde (même si beaucoup de ses contenus n’existent pas encore). Tandis ce que Merleau-Ponty, en insistant sur l’idée classique reprise de Husserl et Sartre que l’imagination serait la création des images fautes des objets présents, c’est-à-dire serait la preuve de l’absence et de « non-existant », peut être un repère pour la théorie de la pathologie de vivre (seulement) dans le monde des images. Cette théorie vise la pathologie des individus aussi bien que celle des sociétés ¹. Oui, le dépassement de la théorie que la vérité serait l’adéquation à l’objet est une victoire de la connaissance philosophique, mais la considération des images comme étant la vérité en est la provocation à rebours.

L’imagination de notre rapprochement social, ou bien de notre distance face aux autres, est aussi un aspect qui éclairera la

¹ Günther Anders, *L’obsolescence de l’homme. Sur l’âme à l’époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances - Ivrea, 2002 : puisque les médias nous fournissent le monde, nous n’avons pas à en faire l’expérience (Le monde comme fantôme et comme matrice. Considérations philosophiques sur la radio et la télévision, I, 6) ; le rapport entre l’homme et le monde devient unilatéral. Le monde, ni présent, ni absent, devient une fantôme, À la télévision, l’image est ce qu’elle représente sont synchrones. La synchronie est la forme appauvrie du présent, tout ce qui est réel devient fantomatique, tout ce qui est fictif devint réel ; Celui qu’on informe est libre, puisque ce qui est absent est à sa disposition ; il n’est pas libre, puisque au lieu de la chose même, il n’a droit qu’à son prédicat ; Le tout est moins vrai que la somme des vérités partielles qu’il contient. Le camouflage réaliste des stéréotypes vise à faire de l’expérience un stéréotypes (ibidem, II, 11, 13 et III, 17, et IV, 20).

formation même des clichés, mais aussi des sentiments qui nous conforte paisiblement : dans quelles conditions – considérées de manière phénoménologique et herméneutique -, a-t-il lieu, par exemple, la substitution de nos images sociales, ou bien leur inertie obstinée ? Comment les interprétons nous, les acteurs de ces images, comment les oeuvrons nous par l'intermède des images, et dans quel sens ? Mais est-ce que nous, les gens concrets dont on parle ici, les oeuvrons vraiment ? Comment imaginons nous les images des autres ?

Et, à cause de la complexité des images, est-ce que l'imagination est celle qui serait développée aujourd'hui, ou bien la perception du permanent présent donné¹ ? Même si les éléments merleau-pontiens de la théorie de l'imagination et ceux de Bachelard se complètent, est-ce que la perspective de Merleau-Ponty ou celle de Bachelard semble plutôt être certifiée par la réalité sociale ? Est-ce que, justement parce que j'en ai des perceptions sur les objets, je les vois réellement ?

La discussion des philosophes sur l'imagination a bien montré qu'on n'a jamais le temps de comprendre en profondeur la réalité, ni par l'intermède des perceptions ni par celle des images. Ni même les concepts scientifiques ne permettent pas le faire, que seulement le processus dialectique où ils s'entrecroisent aux nouvelles perceptions et images : il y a une « rupture établie par la vie entre notre pensée et notre situation physique ou sociale individuelle »². Ainsi on a encore beau à se fatiguer pour comprendre comment voient les gens les différences entre les

¹ Même si l'industrie des réclames a comme but l'imagination des acheteurs, et même si les achats entraînent la collaboration de la perception des marchandises et de l'imagination liée à elles, il paraît qu'aujourd'hui, dans le shopping délirant, il serait la perception qui règnerait : le présent, l'objet présent, la satisfaction présente – on changera ou jettera l'objet acheté – seraient plus importants que les rêves liés à la multiplication de soi par l'intermède de la marchandise.

² Maurice Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 59.

événements proches (et qu'il vivent aussi par des images) et les significations qu'ils engendrent en dehors d'eux.

Est-ce que la *perception* de relations de pouvoir serait toujours plus forte que l'*imagination* démocratique et humaniste, et est-ce qu'elle se complèterait avec un espèce d'images pures, à la Bachelard, sur « la puissance du système » en tant qu'il n'existera pas une pédagogie de l'imagination au sens contraire ? Et quelle est la conséquence de l'illusion qu'on a plus ce qu'il n'en faut qu'on soit libre ?

Binswanger, interlocuteur privilégié pour la critique de la psychanalyse chez Merleau-Ponty

ALEXANDRE CLERET

Resumé: Alors qu'il n'est cité que dans un ouvrage, Binswanger constitue une référence capitale pour comprendre la critique et le réaménagement merleau-pontyenne du freudisme puis de la psychanalyse en général. Les deux pensées convergents tant dans les éléments de critique psychologique mobilisés que dans l'orientation et les thèmes fondateurs de leurs pensées respectives ; il s'agit en effet pour les deux auteurs de critiquer le causalisme, le naturalisme, l'énergétique et le concept même d'inconscient tel qu'il a été thématiqué par Freud, mais au-delà de la critique en elle-même, il s'agit de trouver à travers elle impulsion ou la relance de leur propre interrogation. De ce point de vue, Binswanger et Merleau-Ponty pensent tous les deux à la réforme de l'objet traditionnel de la psychologie et de la philosophie et de l'oscillation constante entre les deux termes du dualisme du sujet de l'objet pour promouvoir la notion d'existence comme troisième voie entre le physique et le psychique ; tout deux insistent sur le lien indéfectible entre cette existence et son expression ; ce sont enfin des conceptions comparables de la transcendance de l'intersubjectivité qui sont défendues, qui permettent de faire converger les anthropologies respectives recherchées par Binswanger et Merleau-Ponty.

Mots-clé: *l'analyse existentielle, ontologie, psychologie.*

Cet article désire poser les fondements¹ d'une discussion de la psychiatrie de Binswanger avec la pensée de Merleau-Ponty et

¹ La discussion systématique de la pensée de Binswanger et de Merleau-Ponty sera effectuée dans un travail à venir. Il s'agit dans un premier temps de voir comment et dans quelle mesure la critique de la psychanalyse opérée par Binswanger sert et détermine celle que Merleau-Ponty entreprend à partir de la Phénoménologie de la

s'intéressera essentiellement à l'intermède Binswanger dans la réception merleau-pontyenne de la psychanalyse. Plusieurs constats s'imposent en la matière.

Premièrement, le rapport de Merleau-Ponty à la psychanalyse connaît une évolution remarquable depuis *La Structure du comportement* jusqu'à *Visible et l'invisible*, en passant par la *Phénoménologie de la perception* et les *Cours à la Sorbonne sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant*, qui discutent presque systématiquement la psychanalyse freudienne et la psychanalyse en général, le penseur passant d'une critique sans appel du freudisme jusqu'à une relecture heuristique qui voit dans la psychanalyse de la chair une orientation ontologique neuve. Il faut avoir conscience de cette évolution et du changement de statut donné à la psychanalyse freudienne pour éviter de constituer un artificiel rapport univoque de Merleau-Ponty à la psychanalyse, comme si celle-ci se réduisait à Freud et comme si la lecture de Freud s'arrêtait pour Merleau-Ponty à 1943, mais aussi pour comprendre dans la durée la position du penseur dans sa lecture des psychologues et des psychanalystes en général

perception. Deuxièmement, il faut voir, au-delà de l'usage pragmatique du psychiatre suisse réalisé dans cet ouvrage, que le dialogue continue de manière silencieuse et souterraine : l'absence de référence de l'un à l'autre ne doit pas amener à conclure à une fin de commerce philosophique, bien au contraire ; nous pensons que l'anthropologie existentielle défendue par Binswanger contre l'anthropologie naturaliste freudienne informe la pensée de Merleau-Ponty jusqu'au *Visible et l'invisible*. Enfin, il faudra voir combien la pensée de Binswanger permet de comprendre et de pondérer l'usage fait de la psychanalyse par Merleau-Ponty dans son ontologie dernière et programmatique, mais propose également un projet d'unification de la psychologie qui n'est pas étranger au projet d'homogénéité des psychologies pensé par Merleau-Ponty à partir des années 1950, projet qui aboutit à l'ontologie de la chair et qui en est selon nous le point nodal. En retour, il s'agira de montrer quelle critique la pensée de Merleau-Ponty apporte à la pensée de Binswanger, qui manque cruellement d'une théorie de la perception et dont l'ontologie est instable, le sens donné par Binswanger à la notion d'*a priori* étant très discutable. La pensée de Merleau-Ponty permet finalement, beaucoup plus que la pensée de Heidegger, de formuler l'intuition fondamentale de Binswanger, déformée par un manque de recul vis-à-vis de ses références philosophiques multiples : l'essence a besoin du temps. Nous ne pourrions ici que présenter les convergences relatives au premier plan de travail évoqué.

Deuxièmement, il y a une difficulté supplémentaire pour comprendre le rapport de Merleau-Ponty à la psychanalyse : il faut identifier et assumer les conséquences d'une lecture critique en évolution déterminée par les positions de Bergson, Goldstein, Politzer et Binswanger sur la psychanalyse freudienne. Si Bergson, prisme philosophique de saisie de psychanalyse est un des plus officiellement cités et des plus importants pour le jeune Merleau-Ponty, mais aussi dans l'ouvrage posthume - notamment pour la compréhension du temps vécu, et du temps de la psychanalyse, « ce temps qui ne passe pas », l'indestructible - Politzer et Binswanger proposent des critiques déterminantes, du point de vue de la psychologie et de la psychiatrie. Or, ces critiques ne sont que très furtivement mentionnées dans l'œuvre de Merleau-Ponty, qui ne les discute pas, et on pourrait croire qu'elles ne sont, précisément, que mentionnées ponctuellement. Nous pensons au contraire qu'il s'agit de deux thèses qui influencent voire déterminent et le changement de position de Merleau-Ponty par rapport à la psychanalyse à partir de la Phénoménologie de la perception, pour ouvrir une discussion générale avec la psychologie qui sera maintenue jusque dans les derniers écrits, et la conviction qu'une psychanalyse réformée serait le terrain d'une unification de la psychologie et la possibilité d'une ontologie nouvelle.

La lecture de Politzer est capitale pour comprendre la critique du matérialisme, de l'énergétisme et de l'éclectisme freudiens chez Merleau-Ponty ; nous ne nous intéresserons cependant pas ici à ce pan de la formation psychologique critique de Merleau-Ponty, car c'est une autre lecture, ultérieure à celle de Politzer, qui retiendra notre attention : celle du psychiatre suisse Binswanger. Alors qu'il n'est explicitement mentionné que dans un ouvrage, la Phénoménologie de la perception, et que de son côté, Binswanger cite nombre d'auteurs (Husserl, Heidegger, Sartre, Strauss, Gelb et Goldstein, Minkowski, etc...) qui sont tous également des références du penseur français, sans jamais le citer, l'auteur suisse accompagne en réalité selon nous les changements

de la pensée de Merleau-Ponty jusqu'au Visible et l'invisible, à des titres variés mais toujours importants en fonction des étapes de la maturation merleau-pontyenne. L'importance de Binswanger pour Merleau-Ponty est d'abord une version presque phénoménologique de la psychanalyse, qui la rend plus sujette à l'intérêt du philosophe – ne serait-ce qu'en comparaison du peu de cas fait à la psychanalyse dans la Structure du comportement - et qui a le mérite de s'articuler aux travaux de Gelb et Goldstein, dont on connaît l'importance dans la pensée merleau-pontyenne.

Mais c'est souvent à cet apport que l'on cantonne la lecture faite par Merleau-Ponty de Binswanger : la réforme et la reformulation de la psychanalyse en dehors d'un matérialisme lourd et inconséquent vers une psychanalyse pensée dans les termes de l'intentionnalité, fondée autour de la notion de projet de monde – très souvent entendue selon un formidable contresens dans un sens existentialiste, pour ne pas dire sartrien.

Or, il apparaît qu'outre la reformulation phénoménologique de la psychanalyse, Binswanger propose à Merleau-Ponty une voie de travail qui rencontre sa propre démarche : la recherche d'une anthropologie authentique et enfin conforme à son concept, qui puisse avoir comme objet l'homme en son entier, en son unité de corps et d'âme. Ce n'est rien moins que le dépassement de la position métaphysique de l'âme et du corps dont il est question dans le fond entre les deux penseurs, grâce à une critique philosophique de la psychanalyse et de la psychologie, un matériel clinique et scientifique conséquent mais surtout une ontologie de la psychologie.

On présentera d'abord l'analyse existentielle afin de poser les conditions du débat avec Merleau-Ponty, la rencontre de la psychiatrie et de la pensée merleau-pontyenne n'allant pas de soi. On pourra alors se concentrer sur les points principaux de discussion de la psychanalyse : le problème de la causalité et du déterminisme, la question fâcheuse de l'énergétique, l'ouverture de l'anthropologie authentique, fer de lance de la pensée des deux

auteurs et enfin la signification à donner à l'inconscient, si tant est que le terme soit maintenu.

Binswanger, avant d'être le fondateur de la Daseinanalyse, est le père d'une méthode psychologique nouvelle dont la prétention est d'abord la réforme de la psychiatrie par une psychanalyse freudienne ressaisie en termes phénoménologiques et ontologiques : l'analyse existentielle. Il s'agit par là de permettre à la psychiatrie d'avoir conscience d'elle-même quant à ses fondements et son orientation générale véritable : une psychiatrie compréhensive à fondement ontologique. Nous en donnerons ici les caractéristiques essentielles afin de comprendre et de situer le type de pensée qui inspire la réflexion de Merleau-Ponty.

L'analyse existentielle se présente comme une réforme de l'objet de la psychologie, qui vaut réforme de son esprit même et implique en conséquence un changement de méthode. La psychiatrie classique est matérialiste, fonctionnelle et réductionniste : les maladies mentales sont des maladies du cerveau¹. C'est une physiologie qui rêve d'être une psychologie. Binswanger montre l'échec de cette conception à prendre en compte l'ensemble des maladies mentales² et à en expliquer la genèse et le sens - comme orientation et comme signification -, et insiste sur le manque en psychiatrie d'une anthropologie authentique, une conception de l'homme qui ne le réduise pas d'abord à un corps objectif. La psychiatrie ne peut plus être la

¹ La théorie aliéniste au sens de Griesinger, Wernicke ou Jackson est fondée autour de ce seul principe théorique fonctionnel. Cf. « Sur la direction de recherche », désormais noté SLDR, « Psychanalyse et psychiatrie clinique », désormais noté PPC, in *Discours, parcours, et Freud*, désormais noté DPEF, p. 140, et enfin « Fonction vitale et histoire intérieure de la vie », désormais noté FVHIV, in *Introduction à l'analyse existentielle*, désormais noté IAE, pp. 50-51.

² La psychiatrie classique ne comprend pas les psychoses - se pose pourtant bien la nécessité d'une compréhension, d'une approche holiste visant la signification de la maladie - mais recherche leur *explication* selon le postulat fonctionnel aliéniste et procède par action coercitive sur le malade, par une véritable *contrainte par corps*. Mais la psychiatrie classique ne donne pas non plus de compréhension satisfaisante de la manie, et encore moins de la schizophrénie, maladie la plus complexe : les projets de monde sont beaucoup plus compliqués que dans une névrose et sont multiples.

neuropathologie de la fonction cérébrale ; l'objet de psychiatrie ne peut plus être l'ensemble des relations soumises aux lois de la nature, mais l'« unité des moments significatifs se déterminant en un jeu interne », l'« unité d'une élaboration de soi-même suscitée par une motivation interne. »¹.

C'est pourquoi le psychiatre propose de réformer la psychiatrie à la lumière de la notion de structure, qui provient chez Binswanger d'un héritage biologique et psychologique d'un côté, d'un héritage phénoménologique et ontologique de l'autre. La structure en question n'est plus la forme biologique ², ce n'est plus tout à fait la structure ontologique du Dasein ³, c'est la structure de l'être-présent comme être-dans-le-monde et être-par-delà le monde⁴, à laquelle on a accès perceptivement, rationnellement et intuitivement⁵ par l'ensemble de l'expressivité de la personne et par l'écoute de l'histoire intérieure de la vie de la personne, le récit orienté et signifiant de soi sur soi. Il y a une cohésion de la structure qui s'exprime dans l'unité d'un style présent dans toutes les expressions de l'existence en question. Avec une telle norme on a la possibilité « d'établir avec une exactitude scientifique les déviations de cette norme »⁶, et une telle norme est chez Binswanger équivalente au monde ou au projet de monde. Produire la norme pathologique, c'est effectivement « établir le monde des malades ».

¹ IAE, introduction, pp. 39-40.

² Cf. l'ensemble de l'article SLDR in DPF. Cf. surtout pp. 58-65. « Ce tout n'est ni un tout fonctionnel, un « cycle de structure », ni un tout complexe, ni même un tout réique, mais un tout au sens de l'unité d'un projet de monde. », SLDR, p. 72.

³ Cf. SLDR, p. 52, « Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même », désormais noté ISAEH, in IAE, pp. 247-263, « Analytique existentielle et psychiatrie », désormais noté AEP, in DPF, pp. 92-93. Cf. également, à titre d'introduction au problème de la référence heideggerienne chez Binswanger, Fédida, DPF, préface, p. 34, et surtout Françoise Dastur, *La phénoménologie en question*.

⁴ SLDR, p. 65.

⁵ Au double sens d'une intuition quasi-phénoménologique, et plus précisément éidétique, et d'une intuition commune, relevant également de la *manti* que

⁶ SLDR, p. 66.

Binswanger produit donc une nouvelle psychiatrie ayant pour objet le sujet humain en son entier, sans pour autant que l'objet proposé soit réellement unifié d'un point de vue scientifique. En effet, il propose une approche structurale de l'humain, qui le prenne comme tout, de l'organisme à la personne, mais il n'arrive pas réellement et scientifiquement, à en faire un objet et propose dès lors de saisir ce sujet par deux jeux de dualité. La première concerne les niveaux d'appréhension psychique du sujet et distingue au sein de l'homme en son entier l'ensemble biologico-psychique de l'organisme et de l'âme de la dimension, phénoménologique, intentionnelle de l'esprit¹; la seconde est d'ordre ontologique et vise à poser dans la structure anthropologique un a priori ontologique qui s'exprime dans une existence qualifiée par un ou des projets de monde². Il ne s'agit pas

¹ L'âme désigne l'« unité de fonction animée », la « fonction vitale psychique ». C'est la « quintessence des fonctions vitales psychiques », l'« organisme » de différentes *fonctions vitales*, biologico-psychologiques. Binswanger s'inscrit dans la conception de Scheler, où l'âme désigne le type de psychique lié au corps vécu et vise une unité directement remarquable de l'existence humaine dans les états de disposition affective (*Befindlichkeit*). L'âme ainsi définie s'oppose à l'esprit ou *Geist*, la dimension intentionnelle de l'esprit. L'homme est âme et corps vécu.

² Nous ne pouvons ici rentrer dans les difficultés de la structure du sujet chez Binswanger mais nous devons préciser sa logique *en feuillets*, comme chez Merleau-Ponty. On a tout d'abord affaire (1) au transcendantal du transcendantal, l'angoisse, *un pur il va y avoir de l'angoisse*, très intéressant par rapport au *il y a merleau-pontyen*. On a alors affaire au niveau de la structure ontologique en elle-même, à ce que Binswanger appelle de manière équivoque la *nature* de l'homme, cf. « A propos de deux pensées de Pascal trop peu connues sur la symétrie », désormais noté DPP, in IAE, pp. 228-229 : « étendue et étroitesse, mais encore la hauteur et la largeur appartiennent à la nature de l'homme. ». La structure ontologique est essentiellement spatiale, d'une spatialité *originale*. Binswanger appelle ce fonds ontologique *l'assise* ou la *pesanteur*. Concept originare de l'anthropologie de Binswanger, elle désigne tel quel un être -emporté-vers..., qui se décline en effort ou volonté (synonymes élévation, ascension, distinct de vol) et chute de l'autre. DPP, p. 229. Le poids en question n'est pas le simple poids corporel, qui ne se comprend que par rapport au poids de l'existence, à la pesanteur principale de l'incarnation. L'assise se caractérise et se déploie en un ensemble de catégories ontologiques subordonnées, notamment *l'orientation*, où la structure ontologique est direction et signification, mieux : direction est signification. On articule alors les concepts de verticalité, d'horizontalité, etc...afin de qualifier le type de structure ontologique, le *sens* dans lequel va l'être du sujet. On peut alors poser (3) *l'accordement* de l'être-présent, la rencontre qualifiée avec le monde ; la *matérialité* du projet de monde jaillit de l'accordement de l'être présent et concerne l'ensemble du

d'un substantialisme¹ car l'a priori ontologique à l'origine du type d'existence concret n'est pas une nature qui se déploierait logiquement dans une histoire ; la structure n'a de sens que dans l'existence où elle s'exprime et dépend essentiellement des tours donnés à l'histoire individuelle : elle est un a priori spécial, dont le sens reste à qualifier, qui n'est pas un véritable a priori : un a priori, une essence qui a besoin du temps, comme chez Merleau-Ponty.

Il serait erroné et caricatural de dire que la méthode de Binswanger serait une synthèse de la méthode phénoménologique et de l'analytique existentielle de Heidegger. Nous ne pouvons ici statuer sur le rapport du psychiatre à ces deux héritages

concept de monde : le monde ambiant, le monde des choses, l'univers en général, le monde commun et le monde propre. C'est par le sentiment et la tonalité, e n eux et par eux qu'il y a monde : l'être-présent « en eux est dans le monde, a du monde, existe. », SLDR, p. 80. Ils sont la *clé* dans la *partition* de existence, sans lesquels il n'y a pas d'existence. Seulement alors (4) on a un projet de monde qualifié, entre transcendantal et empirique ; c'est le niveau de l'existence concrète, de l'être -présent concret observable et ses conduites, résultante de la tension entre projet de monde et possibilité de monde. C'est le moment empirique de l'être, le développement de son histoire : dans la série des contenus de l'expérience vécue, « son rapport unique, non répétable, historique et rien d'autre, rapport dont les faits correspondent à l'introduction du concept d'histoire intérieure de la vie. », FVHIV, p. 55. La manifestation du projet de monde dans l'existence concrète est totale : elle touche le monde propre, *l'ipse*, la conscience du corps, etc....Même s'il y a plusieurs projets de monde, on a affaire à l'« unitarisme de la structure de l'être-dans-le-monde », SLDR, p. 79. Il faut identifier le type de projet de monde : statique, problématique de la continuité, de la discontinuité, etc...Cf. SLDR, pp. 68-72. En fonction (5) de la santé ou de la maladie du sujet, le sujet produit des *efforts* pour lutter contre la tension entre le projet de monde et les possibilités de monde, soit *contre le projet de monde lui-même*, dont le sujet n'a pas conscience autrement que sous la forme, extériorisée, d'un « monde » disharmonique, que le sujet entend repousser et fermer. Le projet de monde prescrit la manifestation possible de l'étant, et n'accepte donc que ce qui est conforme au projet de monde. C'est là une règle pour le projet de monde : le sujet cherche toujours à le maintenir et le défendre ; « l'équilibre dynamique de l'être-présent » doit être maintenu à tout prix. Dès lors, « les graves protections phobiques concourent à ce maintien. », SLDR, p. 75. Finalement, le projet de monde comprend son opposé, les défenses, qui le maintiennent, et il vise toujours à son expression extérieure ponctuelle, qui ne calme jamais la source existentielle .

¹ Même si Binswanger emploie le terme de manière maladroite, cf. FVHIV, p. 76 : tout sujet relève d'un type de caractère, d'une essence, bref, d'un « substratum ontologique » ; ce caractère se révèle au cours de l'histoire de la vie. Mais cette essence est essentiellement relative à l'histoire qui la révèle ; sans histoire, pas d'essence : elle n'acquiert son caractère d'essence que dans l'histoire, où elle « s'essencifie ».

philosophiques¹ mais nous devons en revanche préciser le contexte et la nature de la méthode de Binswanger. Le terrain de Binswanger est d'abord la psychiatrie, ses insuffisances philosophiques et son réductionnisme, mais aussi la richesse de son matériau clinique, observations et descriptions. La méthode est, elle, de type psychologique compréhensif selon l'esprit de la psychanalyse, mais sans l'hésitation fondamentale de Freud entre matérialisme naturaliste et déterminisme psychologique : elle est vraiment holiste et vise, par l'appui, mais l'appui seules des connaissances physiologiques, une explication et une compréhension psychologique de la personne. Cette compréhension relève d'une herméneutique psychanalytique précise, qui distingue la compréhension perceptive globale de la compréhension psychologique méthodique, qui procède d'abord par collecte du matériau, le comprend rationnellement selon son contenu, puis interprète selon les libre-associations, interprétation qui permet de produire les articulations de sens et de motivation être les différents contenus et de donner une cohésion psychique générale à la vie psychique qui apparaît enfin pour le psychologue. Mais cette compréhension se distingue essentiellement de la psychanalyse dans la méthode et le type de relation analytique établie². L'orientation ontologique pousse Binswanger à poser une

¹ Un prochain travail s'occupera de ce problème.

² Nous ne pouvons ici pour des questions de place développer ce point, qui trouvera sa place dans un prochain travail ; nous pouvons en revanche dès maintenant dire que la relation analytique chez Binswanger est *humaine* et met en face deux *prochains*, le médecin ne s'effaçant pas comme chez Freud derrière sa *fonction*, et a fortiori derrière sa *fonction-écran* ; deuxièmement, là où Freud essaie de *pondérer* la *suggestion*, inévitable en psychanalyse Binswanger la critique pour mieux la radicaliser : il y a création en psychothérapie de la possibilité d'une action physique directe sur le patient, action qui a un sens éminemment symbolique indissociable du rapport au corps, ce dernier ayant matérialisé et incarné symboliquement la maladie. Troisièmement, l'analyse existentielle ne se limite pas comme la psychanalyse à la mise au jour d'un matériel bio-historique et se distingue de la méthode psychanalytique composite, qui lie une approche psychologique en première personne à deux approches en troisième personne, fonctionnelle-dynamique et téléologique : l'analyse existentielle s'intéresse au lien infrangible de la fonction vitale à l'histoire intérieure de vie et propose un traitement essentiellement psychologique. Enfin, conséquence des points précédents, l'analyse existentielle change la signification de l'inconscient, en minore – sans l'abandonner – la

existence orientée par un type d'être donné qui seul peut rendre compte des événements vécus par le sujet selon sa typique ontologique, et qui se distingue de la conception empirique simple de l'existence, sans réel transcendantal, que l'on trouve chez Freud, et qui renvoie systématiquement l'existence à sa libido. L'orientation phénoménologique de la pensée de Binswanger l'amène, sans réellement opérer de réduction¹, à analyser la conduite puis le vécu en termes de soi-même d'un côté et de projet de monde de l'autre, distinction abstraite d'un sujet-centre et d'un objet-monde qui s'avèrent identiques dans la conception de la transcendance défendue par Binswanger : il s'agit finalement de voir comment se constitue originairement le monde pour le sujet et quel y est le sens de l'intersubjectivité. Finalement, on trouve chez Binswanger deux principes méthodologiques : l'utilisation de la notion de « structure de l'être-présent » et l'interprétation du contenu de son langage en tant que ce contenu est considéré comme phénoménal. L'analyse existentielle est donc une analyse logique des contenus structuraux de la parole du *Dasein*, présent comme être-dans-le-monde, doué d'un *logos* propre.

Concrètement donc, Binswanger a affaire à la totalité de la personne, corps et âme, que l'on observe et que l'on écoute raconter son histoire intérieure de vie, mais on en prend aussi connaissance de manière extérieure, en se renseignant sur sa biographie extérieure, en écoutant les proches, en se penchant sur les résultats des sciences psychologiques autres. L'analyse existentielle consiste essentiellement à identifier et décrire les projet de monde, soit concrètement l'ensemble unitaire des flexions de l'être-au-monde, flexions de la spatialité et de la temporalité, puis de ce que Binswanger appelle la couleur, l'éclairage, la matérialité, et la dynamique du projet de monde. On peut alors créer, comprendre et parler la langue de la maladie, faire ainsi

signification quantitative énergétique, et réhabilite l'image contre le primat du symbole, le contenu manifeste contre l'importance du contenu latent.

¹ Il n'y a pas chez Binswanger de réduction transcendantale, mais seulement une esquisse de réduction eidétique.

apparaître son sens, et éventuellement réinscrire le malade dans un monde commun et se donner la possibilité, littéralement, de le ramener sur terre.

Ces considérations rendent possible le rapprochement d'avec Merleau-Ponty. Celui-ci défend une conception de l'existence comme troisième voie entre le physique et le psychique qui rencontre remarquablement le nouvel objet assigné par Binswanger à la psychiatrie et à la psychologie en général, l'existence pleine ou totale¹. Deuxièmement, cette existence est caractérisée par un être-au-monde engagé selon une typique et un style particulier qui prescrit à tous les modes d'expressions du sujet sa prégnance infrangible². L'être-au-monde, l'intentionnalité latente et surtout le style merleau-pontyen posé dans *Signes* et développé dans le *Visible et l'invisible*, convergent avec la notion binswangérienne de projet de monde, à laquelle elles doivent beaucoup. Troisièmement, cette existence se manifeste et se donne dans ses expressions : dans les deux cas, l'être-au-monde et son langage s'entre-expriment dans une circularité comparable. La chair et son expression polymorphe est l'équivalent merleau-pontyen de la conception binswangérienne du rêve, de la maladie et du langage comme expressions du sujet, et non comme signes ou simples symptômes. La conception du corps³ et l'importance de

¹ Il s'agit chez Binswanger de « comprendre l'homme dans son existence totale, et de l'expliquer à partir de son existence totale. Et cela n'est possible que sur la base de notre existence totale ; en d'autres termes, que si nous nous interrogeons avec notre existence totale sur l'essence et le mode de l'être-homme et si nous donnons une expression à cette interrogation. », « Freud et la constitution de la psychiatrie », désormais noté FCP, p. 176. Une telle citation pourrait être attribuée à Merleau-Ponty au début du *Visible et l'invisible*, quand il pose le principe de la surréflexion, de la diplopie ontologique ; on pourrait également y voir une reformulation du vœu de l'œil et l'esprit : nous sommes le composé d'âme et de corps dont il faut produire la pensée.

² Le projet de monde engage la totalité de l'existence ; les mondes où le sujet s'intègre sont tous affectés de l'indice propre à la maladie : monde ambiant, monde des choses et monde commun, cf. SLDR, p. 74. Cf. également la description de l'« unitarisme de la structure de l'être-dans-le-monde », SLDR, p. 79.

³ Sur l'importance de la dimension symbolique du corps et son lien au niveau objectif, physiologique, voir le cas rapporté in « De la psychothérapie », désormais noté DLPT, à partir de la page 123, in IAE.

la spatialité dans les deux pensées est de ce point de vue remarquable¹. Pour finir, la conception de la transcendance² et le rôle et le sens donné à l'intersubjectivité³ sont, sinon superposables, comparables. Les conditions de possibilité de la rencontre sont ainsi posées.

¹ Cf. DPP, sur la thématization chez Binswanger de la spatialité du corps propre, sa valeur de niveau ou de norme perceptive, à comparer avec l'ensemble du chapitre « La spatialité du corps propre » dans la *Phénoménologie de la perception* et les notes de travail relatives au niveau, au volant et au dimensionnel, ainsi que la tension entre le secret natal du corps – la réversibilité – et l'extension de la réversibilité à tout le sensible dans le *Visible et l'invisible*. Désormais noté VI.

² L'analyse existentielle examine et veut comprendre à chaque fois le contenu de monde et le contenu *d'ipse*. Ceci signifie comprendre la transcendance, qui implique toujours le monde, c'est-à-dire ce vers quoi la transcendance s'effectue, comme le sujet de la présence, *l'ipse*, le soi-même qui effectue la transcendance en se dépassant lui-même, en se réalisant, c'est-à-dire en existant. La transcendance n'est plus simplement ce qui est à l'extérieur du sujet, le monde conçu objectivement comme un en soi, elle n'est plus ce qui s'oppose à l'immanence d'un sujet transcendantal positif et clos sur lui-même, elle est en situation la relation infrangible d'un monde qui se fait et d'un sujet qui se fait, c'est-à-dire aussi d'un monde qui peut se défaire et d'un sujet qui peut se défaire en s'intéressant exclusivement à sa présence, qui reste une certaine modalité de monde. Le concept de monde chez Binswanger implique toujours le sujet et ne désigne jamais l'extériorité. Donc, l'être-présent transcende signifie ; il est *formateur* de monde, c'est à dire il laisse advenir *du* monde et il donne avec le monde un aspect originel qui n'est pas posé comme objet mais qui sert de prototype pour tout étant manifeste dont on peut faire l'expérience, ce qui implique toujours, il ne faut pas l'oublier, l'être-présent lui-même. Le sujet est en rapport originaire et essentiel à un monde, une détermination qualifiée du monde, qui joue comme prisme de l'expérience de ce qui est : le monde commun, soi-même, etc... Avec l'idée d'une telle transcendance, Binswanger voit un remède au « cancer dont souffre toute psychologie », SLDR, p. 54, soit le clivage du monde en sujet d'un côté, en objet de l'autre. On voit ici une conception de la transcendance qui rencontre, sans aucune interprétation forcée, l'idée de transcendance défendue par Merleau-Ponty dans son dernier ouvrage. C'est au niveau de la psychologie que Binswanger effectue une découverte ontologique proche de la chair merleau-pontyenne, chair du monde qui incarne principalement la transcendance, rend compte de la chair du sujet qui transcende, et est toujours ce vers quoi la transcendance subjective s'effectue. Binswanger pourrait faire sien le *Leitmotiv* de Merleau-Ponty en la matière : *sortir de soi est identiquement rentrer en soi*.

³ Le *Nous* serait le véritable, et méconnu, objet de la psychologie, contre le sujet abstrait de l'intersubjectivité primordiale, contre la conception husserlienne première d'un *ego* transcendantal comme fond de la réduction, abstraction pour laquelle se posera toujours le problème concret d'autrui, où la rencontre est un fait qui rentre en tension avec le solipsisme de principe. Une telle communauté originaire converge avec la chair sociale thématisée par Merleau-Ponty, milieu indissociablement parental et social d'où procède l'individu. Binswanger réalise lui aussi, sans vraiment le thématiser, une articulation entre psychologie et sociologie.

Binswanger n'est pas une caution psychologique-psychiatrique sur la psychanalyse qui aurait l'avantage de se donner une perspective phénoménologique et qui permettrait d'une part à Merleau-Ponty de récupérer une critique de la psychanalyse depuis la psychologie en général et de la mobiliser à titre d'argument d'autorité, en évitant de produire une critique propre et personnelle, d'autre part que la parole du philosophe sur la psychologie soit acceptable et légitime.

Il s'agit au contraire avec Binswanger, sans le transformer en prétexte ou caution et en travaillant avec lui, de donner une place à la psychanalyse sans que cela soit nécessairement la psychanalyse freudienne mais une psychanalyse revisitée par la philosophie et par l'expérience psychiatrique – fidèlement au souci de l'existence que Merleau-Ponty prend en compte. C'est finalement d'une véritable rencontre philosophique dont il s'agit, mais d'une rencontre qui n'a en réalité pas eu lieu mais qui, bien qu'invisible et silencieuse, est opérante.

Binswanger entend juger une œuvre au nom de son inspiration véritable¹. La psychanalyse est simultanément envisagée et critiquée dans son orthodoxie freudienne et dans ce qu'elle donne à penser et repenser en terme de psychologie, sans son cadre originaire matérialiste et naturaliste réductionniste pour proposer une réforme de la psychiatrie et le fondement d'une unification de la psychologie. C'est davantage l'esprit que la lettre de la psychanalyse qui intéresse Binswanger, bien qu'il soit, beaucoup plus que Merleau-Ponty attentif aux détails des concepts, de la méthode et du système freudiens. L'avantage de Binswanger tient au fait qu'il produit une critique de la psychanalyse depuis la psychologie en général, en la confrontant à

¹ « La prise de possession de la personnalité par la pensée conceptuelle, c'est là où je vois l'impulsion principale que la science de l'homme comme individu a reçu de Freud. » PPC, p. 137. Cf. surtout les articles « *Freud et la constitution de la psychiatrie* » « *La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie.* », in DPEF. Cf. également « Apprendre, comprendre, interpréter en psychanalyse. », désormais noté ACIP, in DPEF, pp. 171-172.

la théorie multiple du psychologique – psychologie phénoménologique¹, psychiatrie et psychopathologie –et à sa variété de pratiques – les différentes psychothérapies et dispositif analytiques - depuis le chez soi de la psychanalyse : la discipline est critiquée sur son champ opératoire scientifique par un agent relevant du même champ conceptuel et méthodologique. Binswanger a par ailleurs une formation d'analyste. Sa critique a nécessairement une portée scientifique plus totalisante que les critiques externes du penseur français.

Quel est le rapport de Binswanger à la psychanalyse ? Il est tout d'abord convaincu de la portée pratique de la psychanalyse et de son caractère thérapeutique fécond par rapport à la psychiatrie. Mais, le freudisme posant des problèmes théoriques et épistémologiques certains, le psychiatre mène une interrogation sur les fondements scientifiques², la méthode³ et sur la technicité⁴ de la psychanalyse. Binswanger attend de cet examen un double

¹ Au sens psychologique clinique et non au sens husserlien ; la première est une intégration des apports phénoménologiques, essentiellement la théorie de l'intentionnalité et la réduction eidétique mais surtout pas la réduction transcendantale puisqu'on reste avec la psychologie clinique comme sciences positive dans l'attitude naturelle. L'ensemble des connaissances cliniques obtenues de manière expérimentale et a posteriori reste valide et on a en réalité affaire à une psychologie clinique d'orientation phénoménologique sur une démarche originaire qui reste a posteriori. Seulement, cette psychologie se donne des outils d'analyse et de méthodes d'origine phénoménologique sans accomplir la radicalité du geste transcendantal. La deuxième est une psychologie apriorique qui ne produit pas de psychologie objective, positive et qui constitue en réalité une propédeutique à la phénoménologie pure transcendantale. La psychologie d'orientation phénoménologique dont on parle ici concerne des auteurs comme Schilder ou Graumann.

² L'anthropologie naturaliste surtout ; Binswanger n'insiste pas comme l'a fait Politzer sur l'incertitude et l'inconséquence du fondement ontologique et méthodologique chez Freud, qui mobilise un matérialisme fondé sur un présumé biologique tout en prétendant thématiser un déterminisme psychique.

³ Quelle est la spécificité de l'expérience, de l'interprétation et de la compréhension chez Freud ? Quels sont les différents niveaux de compréhension des conduites dans le freudisme, entendu que la focale de Freud n'est pas exclusivement psychologique, loin s'en faut ?

⁴ Le problème de nombre de ses concepts, dont la nature est en même temps énergétique, biologique, et psychologique ; les concepts freudiens élémentaires (inconscient, refoulement, principe de plaisir et principe de réalité, etc...) sont, comme chez Merleau-Ponty, un *bric à brac*. Mais ce bric à brac donne à penser.

résultat : mettre à l'épreuve l'universalité clinique de la méthode psychanalytique et permettre une réforme des fondements de la psychiatrie.

Il s'agit pour Binswanger de montrer la pertinence de la psychanalyse : la prise au sérieux de la personne comme objet psychologique dans une approche holiste comme point de départ de la méthode psychologique. Freud a peut-être cherché, fidèlement à l'esprit de l'époque, à expliquer la conduite, mais il doit être loué pour la promotion de la compréhension de la personne¹

Mais il assigne les limites et les obscurités de la démarche freudienne. Quant à l'objet, la psychologie authentique ne peut se contenter d'un homme naturalisé dont l'esprit ne serait qu'une dérivation de la pulsion. Quant à la méthode, l'interprétation psychologique-herméneutique systématique est en tension avec l'interprétation dynamique-fonctionnelle. Il y a chez Freud une contradiction entre théorie et herméneutique psychologique pratique dont la conséquence est que la psychanalyse appartient à la psychologie et à la biologie. Elle ne sort pas de la problématique classique de la psychopathologie. Dans son versant herméneutique, elle consiste en une exploration, explication et reconstruction de l'histoire intérieure de la vie et est bien une discipline psychologique. Mais dans son versant fonctionnel, elle est une théorie de mécanismes vitaux dynamiques et fonctionnels et relève de la biologie. Enfin, de par son versant énergétique, elle relève de la mythologie scientifique propre à la fin du XIX^{ème} siècle. Binswanger peut finalement dire, prenant la psychanalyse freudienne comme premier jalon de la réforme de la psychologie et de la psychiatrie à faire,

« si « comprendre Freud » signifie pour nous « aller au-delà de Freud », jusqu'où Freud va-t-il avec nous, et dans quelle mesure devons nous poursuivre le chemin sans lui ? »²

¹ ACIP, pp. 171-172.

² FCP, p. 175.

Merleau-Ponty participe de la même attitude¹ et critique la psychanalyse non quant à sa lettre mais quant à son esprit², quant au type de critique du sujet qu'elle produit, quant à la conception entière de la personne qu'elle promeut, quant au sens de la conduite qu'elle défend contre tout mécanisme psychologique. On sait par ailleurs que le philosophe ne s'arrête pas à l'opposition de la lettre et du sens : dans le rêve, dans la maladie et dans l'inconscient en général, c'est la mise au jour du symbolisme primordial qui intéresse Merleau-Ponty comme thème de travail³ ; sa thématization freudienne reste insuffisante : le symbolisme doit être envisagé dans son lien essentiel originaire à la perception, thème qui fait cruellement défaut chez Freud, celle-ci étant finalement absorbée dans la théorie de l'inconscient et dans les différentes topiques, sans être envisagée pour elle-même.

En revanche, Merleau-Ponty ne réalise pas de critique de détail en se fondant directement sur les textes de Freud, ce qu'une critique philosophique exigeante et rigoureuse aurait pu produire. Merleau-Ponty procède presque immédiatement à un décret quant au sens à donner à la psychanalyse, ce qui est manifeste la *Structure du comportement* qui ne voit finalement dans la psychanalyse qu'un exemple de l'abus propre aux pensées explicatives et causales⁴. La Phénoménologie de la perception change la représentation cardinale du sens de la psychanalyse : elle devient essentiellement une affirmation, presque phénoménologique et convergente avec les psychologies modernes

¹ Attitude qui a, rappelons-le, une origine politzérienne en France, et qui sera un *Leitmotiv* chez des penseurs comme Foucault.

² « L'oeuvre et l'esprit de Freud », *Parcours Deux*, p. 277. Désormais noté P2.

³ « Langage et inconscient », P2, p. 273. Freud ne fait pas même partie de la bibliographie de l'ouvrage ; il est en revanche visé indirectement par les analyses de Gelb et Goldstein. Reste que la *Structure du comportement* comporte un chapitre intitulé « Contre la pensée causale en psychologie. Interprétation du freudisme en termes de structure ».

⁴ « Il faudrait mettre en évidence dans les théories explicatives l'abus de la pensée causale et en même temps montrer positivement comment doivent être conçues les dépendances physiologiques et sociologiques dont elles font justement état », *La structure du comportement* désormais noté StC, p. 191.

de Gelb et Goldstein, du sens de la conduite¹ contre les théories psychologiques du mécanisme, même si Merleau-Ponty insiste encore sur le caractère rigide de l'explication historique et causale de la psychanalyse orthodoxe². C'est dans cette œuvre que la rencontre avec Binswanger est officielle, offre le concept de projet de monde comme clé de lecture de la psychanalyse, et permet de donner une discussion du freudisme plus complète que dans la *Structure du comportement*, mais toujours de seconde main, finalement³. Ce n'est finalement que dans les cours sur la Psychologie et la pédagogie de l'enfant que l'on trouve une discussion, sinon systématique, du moins plus rigoureuse, de la lettre de la psychanalyse et de ces concepts⁴, dans une confrontation avec les psychologies (Piaget, Wallon, Stern, Michotte, etc...) et les psychanalyses (Klein, le culturalisme, etc...), le philosophe esquissant par là une étude critique de la psychologie en général. Enfin, le *Visible et l'invisible* propose véritablement ce qu'est l'esprit de la psychanalyse pour Merleau-Ponty : une voie offerte pour poser la nouvelle ontologie de la chair, élément unitaire originaire et en tension dont procède la distinction abstraite du sujet et l'objet. C'est une psychanalyse de la chair, à caractère non réellement historique, bien qu'archéologique, mais ontologique, soit le dévoilement de la structure originaire commune du sujet et du monde, qui permettra de fonder la nouvelle ontologie.

¹ *Phénoménologie de la perception*, désormais noté *Php*, p. 184.

² *Php*, p. 187. Là encore, rappelons, pour souligner l'importance déterminante de Binswanger pour Merleau-Ponty, que le cas rapporté par Merleau-Ponty ne vient pas de Freud, mais de Binswanger, ce que Merleau-Ponty ne précise pas.

³ La référence clinique fondatrice de l'analyse merleau-pontyenne de la « psychanalyse » dans la *Phénoménologie de la perception* et un des seuls exemples suivis de « psychanalyse » de Merleau-Ponty dans son oeuvre n'est pas, comme on le croit à sa lecture, la reprise d'une analyse freudienne mais au contraire la reprise d'une analyse de Binswanger relative à « une jeune fille traitée au début par nous en psychanalyse », DLPT, p. 123. Le déplacement ne saurait être plus clair.

⁴ Discussion que la *Structure du comportement* a évacué sans complexe et que la *Phénoménologie de la perception* a escamoté et à vrai dire esquivé en convoquant Binswanger en lieu et place de Freud.

Or, on se demande comment s'est effectué le saut qualitatif dans l'appréciation du sens de la psychanalyse entre les deux premières œuvres d'un côté et le cours de 1949-1952 et l'œuvre posthume de l'autre. Il est frappant de constater la richesse du matériau psychologique, la maîtrise des concepts et des méthodes de différentes disciplines psychologiques, et la perspective d'ensemble qu'a acquis si Merleau-Ponty sur la question psychologique en général dans les cours, richesse et maîtrise qui contraste nettement avec les jugements péremptaires sur la psychanalyse dans les deux premières œuvres et le quasi-silence fait sur ses concepts et ses orientations principales. Nous pensons que c'est certes un retour aux textes freudiens du milieu à la fin des années 40 puis la lecture des psychologues français, notamment l'épistémologie génétique de Piaget et la psychologie de Wallon qui ont permis cette révolution ; ces deux auteurs sont fréquemment cités et discutés dans les cours à la Sorbonne. Mais nous pensons surtout que c'est la lecture de Binswanger qui a permis de fournir à Merleau-Ponty une discussion critique de détail des concepts de la psychologie de la psychiatrie et de la psychanalyse et qui lui a permis de modifier ses vues freudiennes. C'est surtout Binswanger qui, sinon révèle, du moins confirme chez Merleau-Ponty la nécessité de dépasser une anthropologie naturaliste vers une anthropologie existentielle à même de poser à nouveaux frais le problème de l'âme et du corps en sortant de la métaphysique pour en proposer un traitement conjointement scientifique et ontologique. Merleau-Ponty a eu besoin de cette lecture, bien qu'elle ne soit mentionnée que dans la thèse de 45 pour disparaître et devenir invisible dans le reste de l'œuvre, pour se donner et une forme de légitimité, fut telle par procuration, et un aperçu d'un matériau clinique qu'il ne pouvait pas avoir, n'étant pas lui-même psychologue ou analyste. De ce point de vue, le philosophe a raison¹ de faire comprendre qu'il est préférable de participer à la psychologie de l'intérieur pour pouvoir en parler

¹ « La psychanalyse et son enseignement », P2, p. 211.

plus complètement et fidèlement à son concept et à sa pratique, mais que ce n'est pas nécessairement la condition d'un discours pertinent sur la psychanalyse. Reste que la lecture et la prise de connaissance directe de la discipline à critiquer reste indispensable et que Binswanger a réellement servi d'intermédiaire à Merleau-Ponty en la matière, ce dont atteste assez l'étude de la psychanalyse dans la *Phénoménologie de la perception*¹. L'intermède Binswanger dans la réception merleau-pontyenne de la psychanalyse étant sommairement posé dans cette présentation historique de l'évolution de l'oeuvre merleau-pontyenne, on va pouvoir maintenant s'intéresser au contenu conceptuel, au fond de la critique de la psychanalyse chez les deux auteurs pour en apprécier les convergences.

En amont de la critique indirecte du freudisme, on trouve chez les deux penseurs des convergences remarquables quant aux références biologiques et psychologiques mobilisées et les thèmes retenus pour une psychologie authentique fidèle à l'existence. Les deux penseurs instituent leur démarche en comparaison d'avec celle des psychologues comme Gelb et Goldstein et des biologistes comme Von Uexküll, en insistant sur l'importance de la structure dans une démarche holiste et non atomiste ; ils soulignent le primat du sens de la conduite conçue comme forme contre les analyses abstraites et secondes qui dissolvent l'unité de l'organisme en débat avec son monde et ne permettent pas de repenser une unité vivante. Enfin, dernière caractéristique retenue de la biologie de la psychologie modernes, la prise en compte

¹ Dans la *Phénoménologie de la perception*, Binswanger est cité à cinq occurrences, dans quatre textes déterminants quant au développement et à l'évolution de sa pensée : p. 187, « Sur la psychothérapie » (« De la psychothérapie ») ; p. 329, « Le rêve et l'existence » ; p. 331, « Sur la fuite des idées » ; enfin, p. 336 puis p. 340, « Le problème de l'espace en psychopathologie. » Les deuxième et troisième références sont capitales. Quant à Freud, il n'est cité qu'au regard de deux œuvres - *Introduction à la psychanalyse* et *Cinq psychanalyses* - et est quantitativement et qualitativement moins présent que Binswanger dans la thèse de 1945. La *Phénoménologie de la perception* propose pêle-mêle une présentation sommaire elliptique de la psychanalyse, des éléments classiques de critique, et la mobilisation de l'analyse existentielle.

raisonnée du matérialisme, l'établissement de la juste manière d'envisager le statut et la portée des dépendances physiques et physiologiques pour l'action et le sens d'un organisme en son entier. Ce n'est ni plus ni moins que la réforme et, littéralement, la remise à sa place du matérialisme, dont il s'agit, sans pour autant sombrer dans ce que Merleau-Ponty appelle le vieux spiritualisme, dont il relève pourtant encore dans la Structure du comportement. Ce sont donc les mêmes références et les mêmes thèmes que mobilisent Binswanger dans les années 20 et Merleau-Ponty vers le milieu des années 30. Ces éléments étant posés, quelle critique concrète trouve-t-on chez les deux penseurs ?

Dans La Structure du comportement, Merleau-Ponty ne voit dans la référence psychanalytique au déterminisme sur un fondement naturaliste qu'un exemple de l'abus causal propre aux sciences explicatives. Le freudisme est caractérisé comme un naturalisme mécaniste, un déterminisme strict¹ qu'il s'agit de critiquer à plusieurs titres. Le déterminisme va à l'encontre de la libération possible vis à vis de l'histoire individuelle et à l'œuvre dans la restructuration, dans l'horizon de l'autonomie. Deuxièmement, la sexualité est pensée comme cause de la conduite. Enfin, le lien entre le somatique et le psychique, s'il n'est pas physicaliste – puisque le psychique garde une forme d'autonomie et une causalité propre, le terrain n'étant pas celui de la très problématique survenance de Neurath et Carnap² – est pour autant lié à une forme de causalité embrouillée.

Bien que certaines critiques portent, on sent un embarras dans leur forme: le philosophe n'arrive pas à dépasser le concept de cause et à donner un statut défini au corps et au sexuel dans un nouveau cadre théorique. Merleau-Ponty parle en effet de dépendances³ en lieu et place de causes, sans thématiser vraiment la distinction qu'il entend opérer ; parfois, il n'y a plus de cause

¹ Cf. StC. Php, p. 184 et p. 187. Sur le freudisme comme démarche niant le hasard, voir Psychologie et pédagogie de l'enfant, désormais noté Ppe, p. 215, p. 283 ; p. 328.

² Cf. VI, p. 286 et p. 313 pour une critique merleau-pontyenne du physicalisme.

³ StC, p. 194.

mais « ce qui joue un rôle »¹ ; de même on lit que les conduites passées sont des schèmes d'action qui ont des chances de se reproduire dès que le sujet se détourne de la situation présente², ce qui semble par ailleurs juste mais cette causalité seulement probable laisse incritiquée la notion même de causalité et témoigne bien d'un efficace du passé sur le présent.

La critique de la causalité chez Merleau-Ponty n'est pas exclusive de la reconnaissance de la découverte capitale des faits psychanalytiques : le non assumé – en lieu et place du refoulement -, l'investissement – non énergétique - du sujet, et l'existence de complexes – comme système relativement isolé, en défaut d'intégration, le complexe n'étant pas compris dans la logique psychologique du conflit psychique mais dans une perspective biologique réductrice³ - Ces faits renvoient bien à une orientation originelle, seulement il ne s'agit pas ici de causes premières simples qui détermineraient mécaniquement la conduite mais de « dépendances physiologiques et sociologiques », d'un cadre originaire irréductible donnant l'occasion d'une orientation, non d'une causalité mécanique excluant la liberté. En dernière analyse, la critique de la causalité renvoie chez Merleau-Ponty à la promotion de l'échappement⁴ thématizedans la Phénoménologie de la perception, soit le fait que quelles que soient les conditions somatiques, elles ne sont jamais réellement isolables, ne relèvent que de l'analyse, et ne déterminent pas le sens qui leur est donné par le sujet, qui se définit comme reprise de ces conditions dans le tout de sa vie, orientée vers l'existence libre.

¹ Ppe p. 382.

² Ppe, p. 162.

³ Quant à l'explication de cette position réductrice et de ses conséquences, nous renvoyons le lecteur à un de nos précédents travaux, « Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair ? », *Revue Alter* numéro 14, *Phénoménologie et psychanalyse*, notamment pp. 159-161.

⁴ Php, p. 211 : « ...détourne[r] de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque. ». Cf. également p. 226 : « c'est la définition du corps humain de s'approprier dans une série indéfinie d'actes discontinus des noyaux significatifs qui dépassent et transfigurent ses pouvoirs naturels. »

Or, on trouve chez Binswanger une critique en un sens comparable : Freud a tendance, dans le système intégral de la conception de l'individu dans la psychanalyse, à savoir celle d'un organisme qui est également une personne, à donner une forme de privilège à une explication causale biologique¹. Une situation génère une conduite pathogène en raison de la dimension quantitative².

Mais la reconnaissance d'une forme de naturalisme réductionniste chez Freud n'empêche pas la recherche d'une psychologie authentique : on peut et doit pondérer la position merleau-pontyenne, radicale et finalement abstraite car exclusive et péremptoire - Freud expliquerait tout par des causes sexuelles originaires simples - par l'analyse de détail que Binswanger réalise de la méthode freudienne. Il n'y a jamais un type de causes simples chez Freud qui seraient responsables de la santé ou de la maladie³. Binswanger revient sur le détail de la méthode freudienne que Merleau-Ponty n'a jamais pris le temps de critiquer. On part d'abord d'une conception psychologique de l'observation : partir de la personnalité et considérer la maladie comme une de ses expressions⁴. On a accès à cette unité vivante non pas par une intuition spiritualiste bergsonienne, par une intuition éidétique

¹ « Pour le surgissement de la maladie, tout dépend (...) du « rapport entre le montant efficace de libido » et cette quantité de libido que le moi singulier peut maintenir en état de tension, sublimer ou employer. », PPC, p. 146.

² PPC, p. 147. Cf. également : « Ce qui est déterminant, c'est la connexion biologique dans laquelle ils [les mécanismes de refoulement, d'inversion, d'introversio n, de projection etc...] surviennent », p. 149. Cf. enfin p. 150.

³ PPC, p. 151. « Par l'une quelconque de ces conditions, l'équilibre psychéique de la personne peut donc être troublé ; le plus rarement cependant, il peut l'être par la voie purement psychique ; (...) Le facteur purement quantitatif ne décide pas non plus de la santé de la maladie. », p. 145 « Freud ne peut non plus parler de *causes originelles* singulières de la maladie. La mise en place de ses types étiologiques n'a pour lui « pas de haute valeur théorique » ; ce sont simplement différentes voies destinées à établir, à constituer une certaine constellation pathogène dans le ménage psychéique. », p. 147 « Là aussi [une fois que dans l'analyse freudienne la st rate biologique de la conduite est atteinte], nous ne nous trouvons pas devant un fait « dernier ». », p. 149. « Sa visée n'est en effet jamais de détecter une seule cause originelle. Seules sont en effet d'importance pour elle la coopération des conditions singulières de la maladie en une situation pathogène. »

⁴ PPC, p. 134.

husserlienne, encore moins au titre d'idée transcendantale kantienne. L'accès en question est une observation¹, mais une observation non conforme à son concept puisqu'elle consiste à communier avec la totalité observée : on reste chez Binswanger dans un mode d'accès sympathique à l'autre, qui va jusqu'à la « dissolution » dans l'essence observée. Ce niveau d'appréhension psychologique de la totalité recense trois traits essentiels, réunis sous le concept de refoulement : le conflit psychique, le rapport inégal, motivé par l'inconscient, que la conscience entretient à ses différentes expériences, et enfin le lien entre conflit psychique et détermination du type d'expérience ayant accès à la conscience selon l'inconscient². Ce qui compte dans cette approche, c'est la qualité du contenu phénoménal et sa division entre le contenu vécu et le contenu jugé.

Mais ce ne sont pas ces données vécues et phénoménales qui rendent compte du surgissement de la maladie : il faut passer à une conception quantitative de l'observation, qui seule nouera ces données en maladie³, en fonction de la quantité d'énergie dont dispose le sujet. On reviendra plus bas sur une critique thématique de l'approche quantitative. Notons pour l'heure que celle-ci se fonde sur une conception téléologique particulière à Freud mais authentiquement biologique, sans obscurité métaphysique ou naturaliste. La fin en question est la santé définie comme « collaboration des fonctions partielles les plus diverses en vue de

¹ PPC, p. 135 : « Nous partons de l'image achevée, empirique de la personne. Nous supposons que la personnalité individuelle se tient devant nous dans sa structure externe, dans son cours ou son devenir historique, dans ses destins, ses souffrances et ses joies, ses souvenirs, ses craintes, ses vœux et ses buts. »

² PPC, pp. 135-137. À partir de cette caractérisation de refoulement s'articulent et se comprennent dans la vie de la personne la déformation, le retour ainsi que les symptômes du refoulé.

³ Connexions et vécus psychologiques ne deviennent pathologiques que par état des connexions quantitatives dans l'organisme, lui-même régi par des impératifs biologico-téléologiques. S'affirme ici le présupposé biologique maître de Freud, depuis le *Projet de psychologie scientifique*. Binswanger ne manque pas de rappeler l'« étroite connexion interne entre observations quantitative et qualitative », PPC, p. 138.

l'obtention d'une fin unitaire, unique et individuel, qui ne peut être atteinte que par ses fonctions partielles déterminées. ».

L'approche téléologique ne vaudrait que pour les dimensions quantitatives et biologiques et non pour le niveau d'appréhension psychologique de la personne, dit Binswanger. Or, on sait combien Freud procède à un amalgame entre les différents modes d'observation de la personne¹ : Binswanger voit dans cet amalgame un viol de la compréhension de la personne et un échec d'une psychologie authentique.

A-t-on une possibilité de trouver une juste pensée de la causalité chez Merleau-Ponty qui réponde à cette objection binswangérienne et au rappel précis de la méthode freudienne ? Le problème chez Merleau-Ponty tient à un refus systématique de la pensée causale dont la raison est la suivante : il y a une sorte de spirale de la causalité liée à un mode de critique philosophique et au problème de l'historicité oubliée de celui qui pense². La pensée causale est l'outil privilégié de la science objectivante prétendant épuiser le phénomène dans une explication qui manque le sens même de ce qui se manifeste. Comme y insiste Les cours à la Sorbonne, expliquer c'est rétrécir. Le danger réside également dans la croyance en une cause première, simple et unique³. Or, Merleau-Ponty tombe en un sens sous ce reproche, pour des raisons différentes ; il fait de Freud un positiviste pensant par causes simples et uniques. Peut-être une causalité bien comprise, c'est à dire non formatée par un idéal de raison suffisante, mais conforme

¹ PPC, p. 150. « Les trois modes d'observations que nous avons auparavant tenu pour séparés, les modes d'observation psychologique, quantitatif et biologique (...) entrent aussi, tout ensemble, en ligne de compte pour la diagnostique psychanalytique, l'accent principal étant certes mis sur la couche la plus basse. »

² Ppe, p. 400. « L'homme philosophant a beau croire qu'il exprime le contact de sa pensée avec elle-même, dès qu'on la considère du dehors, sa pensée apparaît comme produit sans valeur intrinsèque, comme simple résultat d'un conditionnement par des nécessités psychologiques, sociales, historiques. Et toute critique d'une pensée reviendra à la ramener à ses causes. Ce procédé de pensée se retourne contre celui qui l'emploie. Le psychologue qui critique est lui-même sujet à la même critique : on en vient à un scepticisme radical. »

³ Ppe, p. 379.

à la réalité complexe de l'expérience, et donc une causalité complexe de l'existence ou dans l'existence est-elle possible.

C'est l'étude du culturalisme qui permet de comprendre que chez Merleau-Ponty la causalité n'est pas abandonnée mais restituée plus fidèlement au regard de l'expérience : la « causalité » constitutive de l'entrelacs. Le culturalisme constitue bien une critique de la causalité psychanalytique, mais plus simplement d'une vision univoque et classique de la causalité : la chaîne d'intégrations sociales lie l'individu à la communauté et le porte à assumer l'esprit des institutions, dans un horizon où l'enfance n'est qu'un moment de cette initiation¹. La dimension sociale du rôle de parent est restituée et permet d'éviter une absolutisation de la cellule familiale. Par là, c'est un modèle de causalité fondé sur une cause unique et simple qui est évité. Les Cours sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant fournissent à Merleau-Ponty l'occasion de confirmer sa nouvelle compréhension du freudisme, hors du schéma fortement causaliste qui était auparavant son prisme de lecture :

« Il s'en faut de beaucoup que Freud ait voulu expliquer la conduite par le sexe ; celui-ci sert de porteur à la relation avec autrui. », « examiner le rapport entre le psychisme et le corporel dans la psychanalyse : rapport de symbolisation (la bouche est le symbole de la réception ; l'anus, celui de la conservation ; l'appareil génital, celui de l'oblation (...)) la psychanalyse porte sur les fonctions du corps et sur la manière totale d'exister. Le corps, par sa structure même, suraccentue certaines attitudes. (...) La caractérologie psychanalytique n'est ni du type idéaliste (le corps n'est qu'un instrument) ni du type de l'explication du psychique

¹ Ppe, p. 290. « Dans la formation d'un surmoi, il ne faut attribuer de rôle unique ni aux valeurs sociales ni aux valeurs parentales. Les parents jouent un rôle essentiel quant à la transmission de valeurs sociales, mais leur rôle même de parents leur vient de la société. »

par le corporel. Pour la psychanalyse, ce qui est original, c'est la structure du corps, comme emblème de la vie. »¹

Par symbolisme, il ne faut pas entendre ici qu'un terme soit représentatif d'un autre, mais expressif d'un autre, c'est à dire partie totale, dimension qui initie à ce que c'est que d'avoir un monde et qui garde une origine perceptive et pratique qui vaut comme *Stiftung*. On n'explique pas Léonard par un souvenir d'enfance ou le sculpteur par les fèces.

Si Freud est compris cependant, ce n'est pas tant en lui-même, mais selon la thèse de l'expression merleau-pontyenne : il n'y a pas chez Freud de théorie de l'expression mais un fait du symptôme, ce qui n'est pas la même chose. Si l'analyse causale est ainsi critiquée et limitée, elle est cependant redéfinie dans le sens de la circularité charnelle et de manière à être l'axe commun, la matrice de toutes les analyses causales ponctuelles et abstraites qui ne réalisent qu'une des constellations de l'existence concrète. Merleau-Ponty cherche la causalité propre à une psychanalyse ontologique et non plus seulement existentielle. Cette matrice reste en 1952 définie en terme de causalité, en dépit de la gêne du philosophe qui semble chercher un concept qui conviendrait davantage à son ontologie², mais sans le trouver alors³. On lit donc, un sourire sur le visage :

¹ Ppe, pp. 348-349.

² « C'est parce qu'on raisonne en terme de causalité qu'on se croit obligé de choisir entre psychologie et sociologie. », Ppe, p. 162. Merleau-Ponty travaille ici l'obstacle épistémologique qui consiste à donner foi aux résultats de la psychologie et à considérer la sociologie comme une apparence de science, comme si « l'intériorité » existait, existait telle qu'elle est décrite, et était source de sens et de certitude alors que la sociologie, maniant de grands ensembles, ne pouvait traiter du même sujet et du même être que la psychologie authentique. S'il semblait chercher un concept autre que celui, très codé, mais après tout considérablement remanié tout au long du siècle, de causalité, le philosophe finit par poser que « les deux sortes de causalité ne doivent pas être séparées. »

³ Ce n'est qu'avec le *Visible et l'invisible* et les notes de travail que le phénoménologue trouve un concept adéquat à l'expérience du monde qu'il entend décrire : celui de transcendance. Notons que ce concept 1) change l'idée que nous nous faisons de la causalité classique, comme renvoi à un principe premier et simple ; 2) rend compte de cette même causalité classique, comme objectivation ponctuelle et localisée de la

« il nous faut admettre que nous avons affaire à une causalité en réseau et non à une causalité linéaire. »¹

Finalement, on ne trouve pas réellement chez Merleau-Ponty de dépassement de sa position originale sur la causalité, comme explication par une cause simple et claire. Quand il envisage une circularité plus dense et plus circulaire, il ne s'agit pas tant de l'ensemble des causes, cadre et contexte qui concerne l'individu en son entier, indissociablement organisme et personne ; il ne s'agit pas de la méthode en trois temps de l'analyse freudienne décrite plus haut ; il s'agit de la prise en compte d'une causalité matérielle articulée à une causalité sociale : il s'agit finalement d'articuler psychologie et sociologie. Or, la psychologie ici en question est déficiente car elle avait à se prononcer sur l'articulation des causes au sein même de l'existence, en un sens comme le fait Freud, avant d'articuler cette existence à son champ réel, la chair sociale. La chair de l'individu considéré isolément et abstraitement de son bain formateur avec les autres, du débat social qui la constitue réellement comme chair individuelle, chair propre, n'a pas été correctement analysée et comprise par Merleau-Ponty, qui ne fait que mentionner une évolution de son rapport à la psychanalyse et une nouvelle conception du corps selon la psychanalyse, qui aurait mérité d'être exposée clairement pour comprendre un nouveau type de causalité. Le philosophe est resté bien silencieux sur le sens à donner à cette nouvelle causalité et cette nouvelle conception entière du corps de l'existence. Le lien du somatique au psychologique reste à penser et la méthode même avec laquelle

transcendance. Reste que le terme de « causalité en réseau » de *Ppe* fait sens et n'est pas ontologiquement périmé, puisque la référence à la circularité est sauve, et que c'est cette même circularité qui fait partie de la transcendance de 1960 « Il faut supprimer la pensée causale qui est toujours : vue du monde du dehors, du point de vue d'un Kosmotheoros avec, en anti-thèse, le mouvement de reprise réflexive antagoniste et inséparable – (...) Ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance, c'est à dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité. », VI, p. 280.

¹ *Ppe*, p. 382. Un exemple est donné p. 393.

procède Freud n'a pas été clairement repris et critiqué par Merleau-Ponty. On trouve cependant dans *Signes* le passage suivant :

« Au moins autant qu'à réduire les superstructures à des infrastructures instinctives, Freud s'efforce à montrer qu'il n'y a pas d'« inférieur » ni de « bas » dans la vie humaine. On ne saurait donc être plus loin d'une explication « par le bas ». Au moins autant qu'il explique la conduite adulte par une fatalité héritée de l'enfance, Freud montre dans l'enfance une vie adulte prématurée, et par exemple dans les conduites sphinctériennes de l'enfant un premier choix de ses rapports de générosité ou d'avarice avec autrui. Au moins autant qu'il explique le psychologique par le corps, il montre la signification psychologique du corps, sa logique secrète ou latente. On ne peut donc plus parler du sexe en tant qu'appareil localisable ou du corps en tant que masse de matière, comme d'une cause dernière. Ni cause, ni simple instrument ou moyen, ils sont le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie. »¹

On a ici un passage qui fait étrangement écho aux conclusions systématiques de Binswanger : on peut critiquer Freud à condition de reprendre le geste et l'économie générale de la psychanalyse, sans tirer le trait naturaliste et en prenant au sérieux non seulement la compréhension contre l'explication mais aussi la difficulté à penser l'existence. C'est la relecture de Freud, mais aussi la relecture de Freud selon Binswanger, qui permet entre autres, selon nous, à Merleau-Ponty de réviser ses vues psychanalytiques :

« Si nous songeons qu' apprendre par expérience, interpréter, comprendre ne concernent que ce qui a trait à la psychologie de la personne dans la recherche de Freud, que ces faits ne concernent donc que cette étude-là de l'homme,

¹ « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 290.

dont la fin consiste à le comprendre et dont la méthode consiste à montrer les voies vers cette compréhension ; et si nous songeons que nous avons exclu tout ce qui, dans l'oeuvre de sa vie, a trait à l'expliquer [Erklären] dynamique, psychologique-génétique physiologique, biologique et historique (au sens de l'histoire du développement) ; alors nous admirons le courage qui a voulu aussi grand-chose, l'esprit qui les a pensés, et la force de la volonté qui les a exécutées. »¹

Par ailleurs, la référence à la caractérologie dans les Cours à la Sorbonne, au corps comme emblème de l'existence qui mêle les dimensions somatiques et psychiques sans qu'il soit possible d'assigner un fondement clair à l'existence sensée, doit énormément à la lecture de Binswanger. On pourrait penser que c'est la lecture de la Critique des fondements de la psychologie de Politzer qui permet à Merleau-Ponty d'insister à ce point sur la caractérologie ; or on ne trouve chez Politzer ni de réelle exposition systématique du sens à donner au corps, ni de thématization de la caractérologie, qui n'est que citée comme modèle psychologique. On peut juste dire que Politzer reprend sans se la réapproprier réellement dans une thèse singulière, la conception matérialiste marxiste du corps qui interdit de réduire le corps à un objet ; on ne trouve pas de thématization de la portée indissociablement phénoménale et symbolique du corps humain vivant. C'est bien le psychiatre suisse qui insiste sur l'importance de la caractérologie et qui en fait par ailleurs la définition même de la psychologie². C'est encore lui qui insiste sur l'entrecroisement chez Freud des

¹ ACIP, pp171-172. Cf. également p. 143, Freud pose les termes à réunir, mais ne les réunit pas. Une des raisons pour lesquelles pas de théorie du sujet chez Freud.

² L'analyse existentielle serait capitale pour la caractérologie, qui n'est pas une partie de la psychologie, mais la psychologie même. Cf. FVHIV, p70. Faire de la caractérologie, c'est comprendre simplement, c'est à dire sans considération biologique, les motivations de l'individu, relatifs à son trait essentiel, cf. FVHIV, p. 71. Références supplémentaires sur la caractérologie: Häberlin, *Der Charakter* ; Pfänder, *Motive und Motivation*, München Philos. Abhandlungen Lippsfestschrift, Leipzig, 1911 ; Strich, *Prinzipien der psychologischen Erkenntnis*, 1924.

paramètres psychologiques, dynamique et téléologique pour penser l'unité de l'organisme et de la personne concrète. Sans vouloir forcer l'interprétation, on peut poser qu'au travers de la lecture de Binswanger et dans le processus de refonte de la notion de causalité, Merleau-Ponty redécouvre finalement Freud grâce à Binswanger, sans pour autant le citer et sans même, certainement, en avoir réellement conscience. Mais il dépasse alors Freud en en faisant le catalyseur de sa propre pensée, car le symbolisme merleau-pontyen n'est pas celui de Freud ¹.

Pour clore ce chapitre sur la causalité, notons que Binswanger permet de corriger une caricature traditionnelle quant à la psychanalyse, dont on n'aperçoit pas assez la contradiction : il s'agirait d'un matérialisme fort et d'un déterminisme psychique, mais un déterminisme fondé sur le somatique. Or, d'une part il s'agit d'un matérialisme inconséquent - puisque le présupposé biologique de Freud, son matérialisme et sa référence à l'énergétique sont articulées à la recherche d'un déterminisme psychique - mais encore d'un matérialisme qui n'est pas la cause déterminante de la conduite psychique : la psychanalyse freudienne n'est pas le déterminisme matérialiste qu'on en fait

¹ Le symbolisme freudien repose, de manière originaire puis rémanente, sur la notion problématique de représentation inconsciente. Cf. Ppe, p. 235 : « Peut-on parler d'une véritable représentation du monde chez l'enfant ? Cela sous-entend une organisation conceptuelle de l'expérience enfantine qui puisse être formulée en propositions expresses. Supposer chez l'enfant quelque chose de ce genre, c'est peut-être méconnaître l'essentiel de la mentalité enfantine, à savoir l'ignorance du problème comme tel. ». Cf. enfin : « La poupée représente pour la fillette son propre enfant, elle-même ou le pénis de son père. Cela ne signifie pas qu'il y ait, chez l'enfant, une image au sens adulte de l'organe sexuel du père, ou qu'il y ait représentation anatomique. La poupée est l'incarnation de la force virile du père ; la poupée a le pouvoir de renvoyer au pouvoir de la virilité. Le symbolisme ne doit pas être reconstitué avec des images d'adulte. La poupée a le pouvoir de renvoyer à l'impression de virilité, impression qui peut se traduire par une image assez vague. Il n'y a pas association entre une apparence et un contenu latent différent d'elle, mais non dissociation. La virilité est comme une catégorie dans laquelle l'enfant se développe, et la poupée se trouve dans cette catégorie. Ces idées rejoignent l'analyse de Freud au sujet de la libido pré-génitale. Le symbolisme est une manière infantile de viser les objets de l'entourage et il n'y a pas représentation de la poupée (au sens adulte) à laquelle s'ajouterait une représentation du sexe (au sens adulte) (...) La corporalité est le moyen d'accéder au monde. », Ppe, p. 360.

dans les discussions de salon. Elle est beaucoup plus complexe, problématique et subtile que cela. Binswanger permet, notamment dans l'article « La psychanalyse et la psychiatrie clinique »¹, de repenser et de retourner à la manière dont Freud analyse une maladie selon trois axes complémentaires : le niveau psychologique, le niveau dynamique énergétique et le niveau biologique téléologique.

Après avoir statué sur la critique de la causalité, c'est maintenant sa conséquence qui doit retenir notre attention : la conception du déterminisme. Chez Binswanger, on ne trouve pas de conception du déterminisme sur le modèle freudien, soit un déterminisme qualitatif fonction du quantitatif, mais une réélaboration du concept phénoménologique de motivation. Seulement, ce n'est plus comme chez Husserl une motivation exclusivement psychique qui regarde le sujet de la perception et de la connaissance ; il s'agit d'une motivation existentielle, qui concerne le sujet corps et âme. D'une part la motivation regarde le psychéique et le psychique (l'intentionnel), d'autre part elle renvoie à une structure ontologique, à un transcendantal dans l'existence, dont on ne trouve pas d'équivalent chez Freud, si ce n'est dans un versant paradoxalement empirique avec la théorie de la libido.

La motivation n'est pas fondée sur un impératif biologique et quantitatif. Binswanger pose clairement la question des rapports entre nature de l'organisme et conduite psychologique : la reconnaissance biologique du caractère a une signification pratique pour la compréhension psychologique de celui-ci², c'est à dire qu'à partir de la fonction vitale on ne comprendra jamais un enchaînement motivationnel de nature spirituelle, mais on comprend les conditions de l'enchaînement. Deuxièmement, on ne pense pas un spirituel tout puissant et un « déterminisme » qui se

¹ Cf. DPEF, pp. 146-151.

² « Elle détermine d'abord les *limites*, à l'intérieur desquels un élément d'expérience vécue *peut* mais jamais ne *doit* devenir *motif* pour une nouvelle expérience vécue. », FVHIV, notamment pp. 70-72.

passé de toute référence au corps et ses fonctions vitales et on assigne ainsi une limite à « l'influencabilité par des motifs » ; Binswanger reprend Aristote : l'organisme est un principe limitatif, le principe restrictif pour ce qui peut devenir fait d'expérience vécue.

La motivation chez Binswanger n'est pas le produit du seul désir : le psychiatre insiste sur l'irréductibilité de l'histoire intérieure de la vie au désir. Le désir chez Freud est, fonction des facteurs quantitatifs et biologiques, l'origine de la maladie, du rêve, du type d'existence du sujet, en raison de la tension même entre principe de plaisir et principe de réalité. C'est un désir chargé, de sens et d'affect, qui détermine le sens et l'effectivité de la conduite pathologique. Or, le désir est en même temps principe explicatif et fin dernière pour l'économie générale du sujet et de son action. Seulement, chez Binswanger l'histoire intérieure de la vie n'est pas seulement constituée de contenus pathiques, de désirs,

« mais aussi de toute la plénitude des composantes spirituelles possibles de notre vie d'expérience. En soi et pour soi, il serait bien étonnant qu'un seul moment de l'histoire intérieure de la vie, même s'il est fréquent et important, soit appelé à ériger le système de la clinique psychiatrique. »¹

La motivation n'est pas le déterminisme freudien et reste irréductible à tout mécanisme : les motivations individuelles n'agissent pas comme des déterminismes mécaniques mais orientent l'agent, à partir d'un contenu de l'expérience vécue, vers une composante de l'expérience vécue ; le sujet consent ou non à cette orientation, ce consentement ne relevant pas de la délibération, soit de la décision volontaire réfléchie et choisie, mais d'une décision primordiale inconsciente mais jamais ignorée du sujet.

¹ FVHIV, p. 54.

Binswanger concentre cette vue nouvelle de la motivation dans la concept central de décision, liée à l'histoire de la vie et le rapport intérieur des contenus de notre expérience¹ : un évènement, vital ou historique extérieur est repris intérioritément, ce qui ne signifie pas nécessairement consciemment, mais une reprise au sens du travail psychique de Freud ; le sujet manifeste et dévoile, si ce n'est à lui-même, ce qui l'intéresse le plus. Il y a prise de parti relative à ce trouble de la fonction vitale ou de l'évènement de l'histoire de la vie extérieure, ce qui compte est toujours ce qu'en fait le sujet, comment il s'en accommode².

Reste que Binswanger décrit un déterminisme fort, dont le caractère impérieux est comparable à celui de Freud, un déterminisme, sinon qualifiable de mécanique, au moins typique³. Il n'y a pas de mécanique pour autant car Binswanger refuse de faire une règle générale de la conduite en général, des conduites en général, il en reste à une typique liée à des situations particulières : le souci du singulier, et à vrai dire de la liberté est maintenu. On va parler en régime d'analyse existentielle non de déterminisme mais d'influencabilité, de facilité habituelle de la personne à être motivé⁴. La référence de la motivation de Binswanger à une structure ontologique ne signifie pas se réclamer d'une nature : il n'y a pas une nature humaine, sinon une nature fondamentale signifiant angoisse et ne prescrivant rien, au sens propre, mais il y a plusieurs types de structures ontologiques, soit des dispositions,

¹ FVHIV, p. 64.

² La logique de la décision est la suivante : un évènement extérieur implique un trouble de fonction vitale ; se crée alors la situation à laquelle il y a réponse, engagement et investissement, même sur le mode négatif : le sujet répond à la situation. Comment y répond-t il ? C'est là que la motivation oriente : la « conscience », nous dit Binswanger, est mobilisée, le sujet prend une décision, engageant sa responsabilité spirituelle. On parle de conscience car le sujet sait ou plutôt sent toujours l'orientation prise, il s'orient e toujours, même s'il ne se donne pas une intuition consciente et complète du terme et du sens de cette orientation.

³ FVHIV, p. 71, il s'agit pour le sujet malade de réagir « à un certain remords par un sentiment de culpabilité », etc.

⁴ IAE, pp. 71-72.

et des dispositions existentielles, non biologiques¹. La décision subjectivement retenue n'est pas la conséquence existentielle logique d'une nature² : il y a une orientation de la personne vers tel type de décision et une action rétroactive de la décision sur l'agent de la décision : la décision est une praxis, elle fait le sujet, elle l'exprime, c'est une création. C'est en même temps³ sous la plume de Binswanger une élaboration de soi, un épanouissement de soi, une manifestation de soi et une révélation du caractère fondamental.

Or, la conception binswangerienne du déterminisme rencontre celle de Merleau-Ponty. Il n'y a pas détermination par le biologique, mais il y a échappement, reprise des conditions vitales par une existence tendant à la liberté⁴. La constitution de l'histoire intérieure de la vie et sa signification, identifier la décision historique de la vie et le projet-de-monde du sujet converge avec l'idée merleau-pontyenne de l'institution de montages existentiels chez le sujet et de la dialectique de leur structuration et de leur

¹ La disposition dans la caractérologie psychologique consiste seulement à se laisser motiver par quelque chose. Voir FVHIV, p. 75.

² Binswanger laisse la possibilité d'un erreur d'interprétation en mobilisant de manière équivoque, non philosophique et non critiquée, le terme de « nature » ou d'« épanouissement logique ». Cf. FVHIV, p. 66. Nous pensons que Binswanger reste attaché à l'idée de nature quand il raisonne en termes ontologiques mais que c'est beaucoup plus le terme de *création* qui rend compte du rapport entre structure ontologique et existence, soit quelque chose comme l'expression merleau-pontyenne et la conception merleau-pontyenne d'un *a priori* constitué dans le temps. On précisera en détail ces points dans un prochain travail. Notons pour l'instant que Binswanger vise un rapport entre être, existence et temps qui est très porteur et fécond pour penser le problème psychologique mais qu'il l'exprime au moyen de termes philosophiques inadéquats qui en minorent et en transforment l'importance véritable et que la pensée de Merleau-Ponty permet de développer selon leur concept.

³ FVHIV, p. 65.

⁴ « Les facteurs proprement physiologiques jouent un rôle sourd: ce ne sont pas eux qui déterminent l'orientation des forces. », Ppe, p. 283. « le facteur corporel existe, mais est en quelque sorte vague et aveugle. Le développement sexuel n'est pas la simple explication d'un facteur qui serait la libido. », Ppe, p. 286. Cf. également : « la raison en est que le développement tient moins à la perfection de ses mécanismes d'exécution qu'à la présence d'un motif interne. C'est sa disponibilité qui fait que l'enfant assume un rôle que son organisme ne peut encore porter. », Ppe, p. 287.

restructuration¹. Il y a un sens à parler d'un choix existentiel fondamental, fondé sur l'intentionnalité latente ou opérante de Merleau-Ponty :

« Il y a le choix (de la névrose ou de la guérison), le oui et le non, mais il ne supprime pas une certaine pression qui vient du caractère « névrosé » et peut ramener la « névrose » (Cf. Freud disant que Dora même choisissant M.K...aurait pu dépasser la névrose, mais aussi y retomber) – On peut toujours dire que si le choix était vraiment choix, et non demi-choix, la névrose ne reviendrait pas, le faire serait se faire. Mais y a-t-il jamais choix qui soit vraiment choix dans un être qui est situé, avec un paysage d'obstacles et de cheminements, (et non constitués par lui comme tels actuellement, non tout au futur) – Le point où tout est en suspens, le centre d'indétermination, la liberté immédiate ne trouvent jamais l'histoire. »²

La motivation rencontre en dernière analyse l'idée merleau-pontyenne de la passivité de l'activité. Se laisser motiver selon tel mode privilégié³ chez Binswanger dans le cadre de la psychiatrie, c'est bien l'application psychologique du problème ontologique général identifié par Merleau-Ponty.

Il s'agit maintenant de discuter le problème énergétique et matérialiste dans la réception merleau-pontyenne de la psychanalyse. *La Phénoménologie de la perception* constitue la première ébauche de discussion des concepts freudiens. La libido n'est plus comprise comme force biologique mais comme intentionnalité existentielle qui peut se faire sexuelle. La libido n'est plus rangée sous la catégorie des conditions mécaniques de la conduite⁴ car elle est déplacée de la périphérie du corps objectif au

¹ Voir Ppe et VI.

² CSP, p. 261. Voir également la signification donnée au choix dans *Signes*, p. 290.

³ FVHIV, pp70-71.

⁴ Ce qui n'est pas le cas de la pulsion, qui remplit selon nous la notion de « conditions mécaniques » de la page 185 de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty refuse d'employer le terme parce qu'il en refuse le concept, celui-ci renvoyant trop au

centre intentionnel – qui n'est pas l'intériorité de la conscience comme source absolue du sens - qu'est le corps phénoménal, le corps sentant capable de se projeter dans son monde selon une intentionnalité latente¹. Or, cette requalification procède exclusivement de la lecture de Binswanger et de la notion de projet de monde décrite plus haut.

La libido sort de son enclave biologique mais est surtout affirmée aux dépens de la pulsion². Merleau-Ponty refuse la dimension quantitative de la libido, sa référence à la poussée endosomatique, la conséquence étant alors l'accent mis sur la dimension psychique³ aux dépens de la pulsion proprement dite. Le philosophe fait bien référence à quelque chose comme une pulsion et une libido freudiennes⁴ mais pour mettre en exergue presque immédiatement le rôle de l'intentionnalité sexuelle,

problème de l'homme intérieur et impliquant une conception immanente du sujet, même si la notion de sujet est problématique chez Freud.

¹ « Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas le simple reflet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est à dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquiescer des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire. », *Php*, p. 185. Nous renvoyons le lecteur à l'article « Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair ? », in *Alter* 14.

² Or, Libido et pulsion ne se confondent pas chez Freud, la libido étant justement le substrat des transformations de la pulsion sexuelle. Nous renvoyons ici le lecteur à l'article « Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair », *Alter* numéro 14.

³ La pulsion se situe au point de suture entre le physique et le psychique et la libido en est la dimension psychique, « *la manifestation dynamique dans la vie psychique.* », Article *Libidothéorie*, 1922. Cette dimension psychique n'est pas elle-même hors mesure, hors de la problématique énergétique : c'est pour Freud une grandeur quantitative.

⁴ « *L'extension normale de la sexualité repose sur les puissances internes du sujet organique. Il faut qu'il y ait un Eros ou une Libido qui animent un monde original, donnent valeur ou signification sexuelles aux stimuli extérieurs et dessinent pour chaque sujet l'usage qu'il fera de son corps objectif.* », *Php*, p. 182. Nous soulignons. Cette puissance interne renvoie à La libido et non à la dimension endogène et constante de la pulsion. La « *zone vitale où s'élaborent les possibilités sexuelles du malade* » n'est que nommée, et non thématisée par MP. Voir également p. 196, où la pulsion est citée, non prise en compte avec l'importance qu'elle a chez Freud. La libido est bien, quant à elle cette force d'animation du monde pour moi. Mais une chose est son action relativement à un monde – animation et investissement – autre chose est sa qualité – un investissement énergétique.

existentielle, qui renvoie en dernière analyse à l'intentionnalité motrice et au schéma corporel¹ qui constituent le nerf de cette partie de la thèse, c'est à dire la capacité d'avoir un monde et de s'y projeter, sans être rivé à l'actuel. On pourrait penser trouver là une originalité de Merleau-Ponty par rapport à Binswanger, qui ne se donne pas de concept d'intentionnalité motrice. Ce serait là un jugement bien hâtif : l'analyse existentielle est essentiellement une analyse de l'être-au-monde spatial et temporel du sujet.

Mais la conséquence est peut-être plus profonde encore. Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty parle d'Eros² en lieu et place de la libido. La libido est rabattue sur l'intentionnalité sexuelle, qui n'est pas chez Merleau-Ponty une intentionnalité pulsionnelle. Or, cette requalification peut provenir du retour de Merleau-Ponty à la lecture de Freud, mais elle vient sans aucun doute de la lecture de Binswanger. Merleau-Ponty s'intéresse à la structure érotique de la perception, selon l'espace et selon le temps, mais manque certainement, pour accomplir le retour aux choses mêmes, une prise en compte de l'infrastructure sexuelle propre à Freud. De deux choses l'une : soit le terme de libido est conservé, mais alors en toute rigueur il faut se donner le concept de pulsion ; soit la libido est critiquée et refusée et il faut, comme le fait Binswanger, se donner une théorie cohérente de la libido. On a ici le problème d'une récupération de l'intuition de Binswanger sans

¹ « Si les stimuli tactiles eux-mêmes (...) ont perdu leur signification sexuelle, c'est qu'ils ont cessé pour ainsi dire de parler à son corps, de le situer sous le rapport de la sexualité, ou en d'autres termes que le malade a cessé d'adresser à l'entourage cette question muette et permanente qu'est la sexualité normale. », *Php*, pp. 182-183.

² « Il faut qu'il y ait un Éros ou une libido qui animent un monde original », « structure érotique », *Php*, p. 182. Le changement de terme, ou plutôt l'équivalence posée paraît anodine mais renvoie chez Freud à une intention précise : rattacher la Libido à la tradition philosophique issue de Platon et rendre le concept moins choquant et dérangeant qu'il n'y paraît. Merleau-Ponty ne veut pas mettre l'accent sur les pulsions de vie contre les pulsions de mort. Il est plus intéressé par le fait que le terme évite l'accusation rapide de panssexualisme fondée sur une compréhension du sexuel comme génital et rattache la sexualité freudienne à une tradition mythique et philosophique. Mais on remarquera surtout que s'il y a un rapprochement de l'Éros et de la libido dans *Au-delà du principe de plaisir*, la libido conserve dans les écrits ultérieurs sa dimension énergétique.

infrastructure somatique (la fonction vitale de Binswanger) et la manifestation du spiritualisme de Merleau-Ponty. Avec l'intentionnalité latente, c'est une autre infrastructure que Merleau-Ponty revendique

« Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces processus sur un arc intentionnel qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité. »¹

Binswanger loue quant à lui la recherche de la compréhension de la personne chez Freud et critique en détail sa méthode mais refuse que l'énergétique freudienne soit en dernière analyse sinon la cause, du moins le catalyseur de la maladie. La difficulté de sa position tient au fait de prendre au sérieux la part du corps somatique, la réalité de la physiologie, tout en gardant une conception psychologique, mieux, existentielle, de la conduite : comment concilier un matérialisme bien compris dans une science psychologique authentique ? Comment, précisément, envisager l'existence de forces, biologiques ou autres, sans tomber dans la rêverie énergétiste propre au XIX^{ème} siècle ?

Dans son examen du freudisme, Binswanger reconnaît que les forces sont supposées², ce qui est en effet le premier geste scientifique de Freud ; or, l'hypothèse et la postulation³ ne tiennent pas longtemps et finissent par être hypostasiées. La personne humaine, du fait de la physique freudienne de l'âme, est transformée en un réservoir de forces. Or, « l'observation quantitative de la personne refoule l'observation du contenu. »⁴.

¹ *Php*, p. 184. L'aveu ne saurait être plus clair.

² *PPC*, p. 137.

³ La libido et l'économique freudienne sont, respectivement, une postulation et une hypothèse.

⁴ *PPC*, p. 138. L'approche quantitative de Freud vise à minorer voire refouler l'importance qualitative du contenu phénoménal au profit de la somme d'énergie

L'approche quantitative de Freud ne doit être comprise que comme une image¹ et n'est pas une grandeur psychologique mesurable, qui n'est qu'un mythe scientifique et un monstre psychanalytique.

Or, Binswanger assume problématiquement, sinon l'énergétique, du moins l'idée de force en psychologie et emploie les termes de facteur quantitatif, déplacement pulsionnel relatif d'affaiblissement ou d'accroissement de l'énergie pulsionnelle absolue². Binswanger refuse l'énergétique fechnérienne et sa reprise freudienne, mais il valide bien l'existence de forces biologiques³. Le problème n'est pas tant que cela porte préjudice à la pure exploration psychologique de la personnalité, cette pureté étant bien suspecte et relevant finalement d'une psychologie qui parte de la dualité abstraite du corps et de l'esprit et qui ne pense pas l'existence. C'est là un fantasme de ce que devrait être la psychologie. Le problème est bien plutôt le fait que Binswanger retrouve Freud en le quittant : cet Ouroboros entre les deux penseurs est le drame de la pensée de Binswanger⁴. Mais c'est un drame nécessaire : il faut bien prendre en compte la réalité biologique de l'organisme pour faire de la psychologie juste et incarnée, mais l'enjeu tient à la détermination de son sens, de sa limite et de son articulation au psychologique.

Il faut tout d'abord remarquer que Binswanger emploie les notions d'énergie et de force⁵. Dans l'étude des cas Ellen West et Jürg Zünd, le psychiatre insiste sur le fait que le monde propre et le monde ambiant ne sont accessibles que comme matériaux durs

psychique qui se tient à la disposition du sujet ; il en va du destin de la personnalité en tant qu'il serait scellé par une approche quantitative qui est le socle du vécu qualitatif.

¹ « Le concept d'une (...) énergie pulsionnelle qui varie d'un individu à individu, et qui ne peut être maintenu et appliqué que jusqu'à une certaine limite, et, comme nous l'avons dit, plus encore que le reste, un postulat de la pensée téléologique - et non pas une cause originelle au sens de la pensée causale. », PCC, p. 146.

² PPC, pp. 141-146.

³ PPC, p. 139.

⁴ On reviendra en détail sur ce problème et son issue possible dans un prochain travail.

⁵ Cf. par exemple FVHIV, p. 64, où Binswanger parle de diminution de l'énergie vitale ; Cf. également SLDR, p. 82.

et chargés d'énergie, ou encore que le monde commun n'est accessible que comme résistance dure chargée d'énergie et impénétrable. Mais il faut ici prévenir un contresens : il ne faut pas être dupe de la valeur imagée de l'emploi de la notion d'énergie dans le discours de Binswanger, qui reprend le langage courant et décrit le langage malade et plus fondamentalement la valeur imagée de tout langage.

La position de Binswanger est la suivante : délaissier l'approche quantitative et conserver la notion de force, réélaboree dans un sens existentiel et à vrai dire spiritualiste. « C'est intentionnellement ici que je dis énergie pulsionnelle au lieu de quantité de libido, parce que nous devons transférer la théorie de Freud sur l'ensemble de la pulsionnalité, donc aussi sur l'énergie de la pulsion du moi, si nous voulons appliquer sa doctrine à tout le domaine de la psychiatrie. »¹. Binswanger croit aux notions de force et d'énergie psychiques et refuse chez Freud la séparation entre pulsion du moi et pulsion sexuelles. L'énergie est globale, ne renvoie pas à la seule Libido, qui est le seul transcendantal freudien², un transcendantal par le bas si on peut dire, mais elle renvoie tout d'abord au contraire à l'intégrité de la structure ontologique sur laquelle se déploie l'existence³. Deuxièmement, elle renvoie à l'articulation existentielle constante entre fonction vitale et histoire intérieure de la vie et à leur rapport réglé. La prise en compte de la notion de force chez Binswanger n'est pas un principe explicatif dernier qui rend compte de l'implication du sujet dans une motivation issue de certaines représentations⁴. Il existe des conditions vitales quantitatives dynamiques fonctionnelles mais ce ne sont que des conditions : il n'y a jamais de logique quantitative, soit une logique de seuil qui déterminerait

¹ PCC, p. 146.

² Nous ne pouvons ici discuter ce problème capital ; nous renvoyons le lecteur à l'article SLDR, in DPEF.

³ Si l'énergétique doit être reliée à quelque chose chez Binswanger, c'est à la problématique transcendantale et ontologique de *l'assise*, non à un énergétisme du type de la fin du XIXème.

⁴ FVHIV, p. 68.

à elle seule tel ou tel type de conduite ; les conditions vitales permettent, contribuent au fait que, de manière proprement historique, « les moments d'un sens répondant à une exigence intérieure » s'enchaînent à une unité¹. La position freudienne inconséquente et hétéroclite est ici habilement et efficacement dépassée ; dépassée au sens de formulée conformément à son concept : on prend en compte la réalité biologique de l'organisme en la mettant à sa place pour penser la psychologie de l'existence. Binswanger fonde un matérialisme de la psychologie authentique. Les forces biologiques peuvent être prises en compte sans tomber dans un monisme matérialiste réductionniste et naturaliste. Merleau-Ponty n'a pas retenu cette analyse capitale : peut-être n'avait-il pas lu ces textes ; le plus important étant certainement que son niveau de réflexion étant le corps phénoménal, il lui était impossible de descendre en-deçà de l'échappement, véritable axiome de Merleau-Ponty. En deçà, ce ne sont que « les ténèbres bourrées d'organes » de la phénoménologie de la perception, que Merleau-Ponty, philosophe, ne connaît pas en médecin. Reste qu'avec Binswanger la question matérialiste est posée à nouveaux frais, et offre une possibilité pour critiquer et comprendre le spiritualisme rémanent de Merleau-Ponty.

Mais quel est, outre cette correction du freudisme, l'emploi original de la notion de force chez Binswanger ? Binswanger mobilise le concept de force mais maintient bien souvent le terme entre guillemets, indice d'un malaise dans l'emploi nouveau de la notion. Les forces « élémentaires » qui jouent sur le sujet sont de deux types, celles du monde organique et du monde anorganique, d'un côté, celles du monde avec l'autre, « être avec et pour un prochain » de l'autre². Il s'agit en partie d'une conception spirituelle, humaine de la notion de force renvoyant à la mise en tension, dans l'intersubjectivité, de deux styles qui sont porteurs d'un type ontologique qui se manifeste comme une ligne de force,

¹ FVHIV, p. 69.

² DLPT, p. 121.

un axe de sens : une qualité de présence, non mesurable mais phénoménalement consistante, ce qui, puisqu'il s'agit ici de psychologie, suffit à donner un corps au concept. Cette acception rencontre la conception merleau-pontyenne du style et les analyses sur le désir qui mettent en rapport privilégié avec autrui¹. L'autre acception de la force renvoie, dans une perspective antique datée, à l'existence de forces mondaines, littéralement cosmiques chez Binswanger. Or, s'il est certain que la référence est ici grecque et présocratique, elle a aussi apparemment un accent animiste fechnérien, mais elle peut aussi et surtout être interprétée en un sens merleau-pontyen : la rencontre d'avec la typique du monde, le il y a, qui est lui aussi une force sur laquelle il faut compter, force de l'apparaître, qui se cherche un sujet pour réaliser la manifestation, qui s'exprime essentiellement de manière motrice. La notion de force chez Binswanger renvoie donc dans les deux cas à une relation motrice avec le monde et les autres, et à l'étayement d'un style sur cette motricité. On est dans une perspective qui n'est pas sans rapport avec celle de Merleau-Ponty. Binswanger entend en effet éviter la métaphysique et les rêveries énergétiques, sans référence à des forces extraordinaires et dans le refus de se prononcer sur la nature de ces forces comme sur leur relation. C'est ce qui distingue Binswanger de la référence tribale à l'extraordinaire, morts ou dieux, bien qu'il n'échappe pas toujours à une certaine mantique. Quant à ces forces cosmiques, naturelles, manifestées dans l'expérience du monde, « nous avons à y retourner mais c'est tout »². La référence finale de Binswanger concerne la pression vitale, la pression vitale regardant cet organisme spécial qu'est l'homme. Peut-être la proximité de cette réflexion avec une tradition bien connue de Merleau-Ponty et incarnée chez Bergson permet de mieux comprendre l'apparent désintérêt de Merleau-Ponty pour Binswanger, du moins l'absence d'une discussion continuée d'avec sa pensée hors de la

¹ Cf. VI, p. 189.

² DLPT, p. 121.

Phénoménologie de la perception. Cela n'entame en rien la convergence des pensées. Merleau-Ponty a en revanche examiné cette question vitaliste et spiritualiste de manière beaucoup plus radicale que Binswanger, qui ici manque de philosophie. Quant à lui, Merleau-Ponty manque, on l'a vu d'un matérialisme bien compris.

Un dernier point de critique s'impose : la reprise de la critique de l'énergétique et de la biologisation de la psychologie dans la discussion du concept de pulsion et de ses conséquences pour l'anthropologie. Le pulsion, on le sait, renvoie chez Freud au concept limite entre le somatique et le psychique¹ et concentre la métaphysique freudienne et le problème des rapports de l'âme et du corps.

Premièrement, Binswanger n'est pas dupe de la position freudienne posant que l'humanité, outre sa disposition à l'esprit, serait également pulsionnelle². Freud dérive l'esprit de la pulsionnalité, ce qui ne signifie pas qu'il ne reconnaisse pas la réalité de l'esprit humain et de ses accomplissements possibles³.

¹ « Le concept de pulsion nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme mesure de l'exigence de travail qui est imposé au psychique en conséquence de sa liaison au corporel. », *Métapsychologie*, p. 16. « Par "pulsion", nous ne pouvons, de prime abord, rien désigner d'autre que la représentation psychique d'une source endosomatique de stimulations, s'écoulant de façon continue, par opposition à la " stimulation ", produite par des excitations sporadiques et externes. », écrivait déjà Freud dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

² Rencontre entre Binswanger et Freud de septembre 1927, cité par Binswanger in « Freud et la constitution de psychiatrie », désormais noté FCP, in DPEF, p. 174. « dans son oeuvre immense, il ne se trouve pas d'endroit, autant que je sache, où il place « l'esprit » à côté des pulsions, où il semble reconnaître son caractère originel et où il se contente du caractère « aussi » des pulsions ; car partout, dans son oeuvre, le mental « naît » en l'homme de la pulsionnalité. Cela apparaît le plus clairement peut-être dans la dérivation de l'éthique à partir du narcissisme. », FCP, p. 175.

³ Que l'esprit se comprenne comme dérivation de la pulsion n'ôte pas la possibilité de se comporter en homme d'esprit et d'en faire un état, voire une seconde nature ; le terme ne pose pas problème si on précise que la première se rappelle toujours au sujet et la seconde ne saurait donc signifier rupture d'avec la pulsionnalité, ce qui ne peut signifier que la mort. L'intelligence, l'esprit et la culture ne sont finalement que l'amour du savoir. On sait que en la matière le chiasme fonctionne : il s'agit bien originellement pour

Mais contrairement à ce que comprend Binswanger, il ne s'agit pas de la reconnaissance d'un esprit originel et autonome¹. L'élévation spirituelle qui suscite toujours l'admiration de Freud n'est pas la puissance d'une dialectique spirituelle *sui generis*, c'est une élévation à partir de la pulsionnalité, ce dont atteste l'ensemble de l'humanité, qui ne se comporte que rarement et ponctuellement de manière non pas tant spirituelle, au sens d'un achèvement culturel et de la position affirmée d'un esprit fort et singulier, exigence intellectuelle dite en forte, que de manière véritablement humaine, c'est-à-dire morale, communautaire, libre. Reste qu'il s'agit pour Binswanger de refuser que la pulsion soit l'origine simple et unique de l'humanité. La question se pose pour Binswanger de savoir si l'affirmation de la nature pulsionnelle de l'humanité représente le tout de la pensée freudienne. De fait, l'homo natura de Freud ne peut être que réductionniste, naturaliste et constitue une trahison de la recherche d'une psychologie authentique.

Deuxièmement, il faut critiquer le terrain métaphysique classique sur lequel se situe Freud, qui entérine ses difficultés dans un concept difficile et obscur : ni une simple expérience vécue, ni un processus physico-chimique, la pulsion ainsi comprise est une « diabolin métaphysique »². C'est le noyau même de la doctrine freudienne. La notion de pulsion fait le lien entre l'observation dynamique d'observations biologiques et téléologiques chez Freud : c'est bien la pulsion qui livre les quantités de forces. Or, on a là un « concept qui ne peut jamais revendiquer plus qu'une valeur imagée »³. Binswanger rend compte de la position de Freud, de manière peut-être un peu trop généreuse et surtout en en donnant une raison historique rapide : la différence entre la physique de l'âme freudienne et les anthropologies philosophiques

l'enfant de savoir ce qu'est l'amour, de produire une théorie du sexe, de l'engendrement, de l'amour au sens large.

Freud connaît donc le savoir et l'esprit de l'humanité, cf. la déclaration de Freud lors du 60e anniversaire de Romain Rolland, *Ges. Schriften*, XI, 275.

¹ FCP, pp. 175-176.

² PPC, p. 140.

³ PPC, p. 143.

et métaphysiques du XVI et du XVII, qui tiennent à l'idée d'une causalité mécanique dans la vie de l'âme alors que Freud n'a posé des mécanismes que pour « fixer la plénitude du matériel psychologique, empirique et ne justifient que par là leur existence. »¹. La physique de l'âme freudienne serait différente de tentatives antérieures (Fechner) et contemporaines de Freud (Kretschmer) par l'articulation de la dimension quantitative à la dimension biológico-téléologique. Reste que cela ne produit qu'une anthropologie naturaliste.

Pour l'anthropologie conséquente, il faut un autre objet que celui de Freud, soit l'homme naturel. Il faut prendre en compte l'existence du corps et la pertinence de la biologie, mais il faut prendre en compte également l'existence originelle d'un esprit. Il faut que l'objet de la psychologie et plus précisément de la psychiatrie soit l'existence totale. Ce n'est qu'ainsi que l'on échappera à la métaphysique freudienne et à la difficulté de la notion freudienne de pulsion. Le terme n'est, comme on l'a vu plus haut, pas abandonné, mais élargi et redéfini. Binswanger reproche à Freud d'en rester à une origine humaine censée être sexuellement pulsionnelle, et à une origine tronquée, l'esprit étant tout aussi originaire de la pulsion et n'en dérivant pas. C'est le passage à l'ontologie qui permet à Binswanger de dépasser le sens freudien de la notion : l'ensemble de la pulsionnalité, sexuelle et du moi, sera rapportée à une structure ontologique globale manifestée dans le tout de l'existence².

C'est en précisant la position de Binswanger que l'on comprend mieux le propos de Merleau-Ponty dans le Visible et l'invisible : il faut dépasser la perspective psychanalytique freudienne sans quoi on reste dans l'anthropologie³. Par ontologie, Merleau-Ponty n'entend pas autre chose qu'une anthropologie conséquente, qui pose et pense l'existence. Seulement, il ne peut

¹ PPC, p. 139.

² Nous ne pouvons discuter ici plus avant le sens et la portée de cette réélaboration.

³ « Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie. », VI, p. 321.

s'agir d'une anthropologie naturaliste ; il ne pourra pas s'agir, mais c'est là l'ouverture d'un autre problème, d'une anthropologie spiritualiste classique, écueil qui menace constamment la pensée de Merleau-Ponty.

Il faut pour clore cet article se prononcer sur la signification et le sens à donner à l'inconscient chez les deux penseurs. On va concentrer ici la critique en plusieurs points : tout d'abord, la critique de la représentation inconsciente, deuxièmement, la remontée de l'inconscient freudien dans le corps phénoménal et nulle part ailleurs¹, et enfin la redéfinition de l'inconscient dans le sens de la perception.

En termes d'inconscient, le philosophe refuse l'existence d'un processus en troisième personne, d'une autre causalité en première personne, en concurrence avec le sujet conscient, et il refuse que cette causalité soit naturaliste, mécanique et univoque². Merleau-Ponty refuse la notion de représentation inconsciente et redéfinit les phénomènes identifiés et thématiques par Freud comme inconscients comme des phénomènes expressifs ; pour ce faire, il reprend un concept freudien mais le redéfinit : c'est le symbolisme qui rend compte de la capacité expressive du corps. L'inconscient n'est pas représentation car il ne relève pas d'un savoir oublié³, n'est pas une conscience ou une position d'image, mais il relève d'une forme spéciale d'expression. Il faut mettre en valeur la dimension symbolique de la corporalité, où projection et introjection sont les deux fonctions cardinales du corps expressif, contre un pouvoir intellectuel de représentation. Il n'y a représentation que dans un horizon de connaissance, et la représentation inconsciente suppose alors un savoir préalable finalement nié⁴ et donne crédit au processus causal, en troisième

¹ L'expression est à prendre au sens spatial : c'est l'ensemble des topiques et de la topologie freudienne qui fait l'objet de la critique merleau-pontyenne.

² Nous renvoyons le lecteur à notre article, *ibid.*

³ Pas même l'expérience traumatique n'est une représentation, cf. Php, p. 98. « Il lui est essentiel de ne survivre que comme un style d'être et dans un certain degré de généralité. » C'est la notion de dimension qui permet le mieux de comprendre ce trauma.

⁴ *Notes de Cours*, p. 152.

personne, c'est à dire une conception positive de l'inconscient conçu comme substance, être à l'intérieur de l'être qui a un efficace sur la conscience. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, Merleau-Ponty critique la séparation topologique, économique, quantitative, bref, abstraite entre inconscient et conscient. Avant de se prononcer positivement sur le réaménagement opéré par le philosophe, notons l'injustice de sa lecture de Freud : si on peut tomber d'accord avec l'existence chez Freud d'un bric à brac conceptuel, on ne peut pas accepter que la ça soit directement défini comme inconscient¹.

Ni conscience clivée, ni démon, ni site du processus primaire, l'inconscient est d'abord pour Merleau-Ponty le fait du corps et non de la conscience classique qui reste le modèle de Freud : le corps percevant est l'agent ou l'opérateur de la passivité, de l'anonymat. Or, c'est cet anonymat qui devient chez Merleau-Ponty le site de l'inconscient².

L'inconscient de Freud est finalement à comprendre à partir du corps, symbolique puis corps percevant.

¹ Cf. VI, p. 324. Si Merleau-Ponty a reproché à une certaine tendance psychanalytique de partir du moi, force est de reconnaître que lui-même méconnaît sciemment le rôle du ça, ce qui est patent dans de nombreuses formulations, notamment dans les textes de fin, et particulièrement *Signes* : « *L'inconscient évoque à première vue le lieu d'une dynamique des pulsions dont seul le résultat nous serait donné. Et pourtant l'inconscient ne peut pas être un processus « en troisième personne », puisque c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle.* ». L'évincement de l'énergétique signifie ici abandon de la deuxième topique freudienne. André Green a *en ce sens* raison de dire que Merleau-Ponty n'en parle pas.

² *Php*, p. 99. Les processus inconscients sont tous exprimés selon la passivité et l'impersonnalité du corps, qu'il s'agisse du sommeil, de l'oubli, ou du refoulement. Il y a à chaque fois retranchement de l'existence intégrée – en première personne, le moi conscient – à l'existence sourde d'un moi plus originaire, prépersonnel anonyme : « Tout refoulement est donc le passage de l'existence en première personne à une sorte de scolastique de cette existence, qui vit sur une expérience ancienne ou plutôt sur le souvenir de l'avoir eue, puis sur le souvenir d'avoir eu ce souvenir, et ainsi de suite, au point que finalement elle n'en retient que la forme typique.. Or comme avènement de l'impersonnel, le refoulement est un phénomène universel, il fait comprendre notre condition d'être incarnés en la rattachant à la structure temporelle de l'être au monde. ». Sur le corps comme moi naturel, cf. *Php*, p. 239.

« La sexualité n'est ni transcendée dans la vie humaine, ni figurée en son centre par des représentations inconscientes. Elle y est constamment présente comme une atmosphère. Le rêveur ne commence pas par se représenter le contenu latent de son rêve, celui qui sera révélé par le second récit, à l'aide d'images adéquates ; il ne commence pas par percevoir en clair les excitations d'origine génitale comme génitales, pour traduire ensuite ce texte dans un langage figuré.(...) Ce qu'on vient de dire du rêveur est vrai aussi de cette part de nous-mêmes toujours ensommeillée que nous sentons en deçà de nos représentations, de cette brume individuelle à travers laquelle nous percevons le monde. Il y a là des formes confuses, des relations privilégiées, nullement « inconscientes » et dont nous savons très bien qu'elles sont louches, qu'elles ont rapport à la sexualité, sans qu'elles l'évoquent expressément. »¹

C'est effectivement la définition merleau-pontyenne du symbolisme qui assure d'abord la compréhension de ce que Freud désigne comme inconscient. Dans un deuxième temps, ce qui est découvert au niveau du pouvoir symbolique du corps s'étend chez Merleau-Ponty à l'ensemble de la perception et du corps percevant. L'inconscient n'est plus le nom d'une entité quantitative impersonnelle irréductiblement en amont de la conscience, c'est le nom même de la perception comme puissance et comme acte, c'est le sensible lui-même. L'inconscient est redéfini comme conscience archaïque qui élude les presque-objets avant de les poser. On reste en deçà du se représenter subjectif et de la position d'objets. La critique de la représentation porte sur l'inconscient et le conscient, en tant qu'il y a inconscient de la conscience², du moi, par exemple dans les formations réactives. Finalement,

¹ Php, p. 196.

² VI, p. 308 : « L'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant). C'est un vrai négatif, i.e une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsenion* du *Nichturpräsenitierbar*, autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux. »

« poser l'inconscient non comme conscience première à masquer, i.e adéquation oubliée (postulat de priorité de pensée conventionnelle, de priorité du sujet pensant), mais comme conscience indirecte ou sans exactitude ou pesant pour soi, près de soi, selon système de signes faiblement articulé, équivalences approchées (...) l'évitement du refoulé n'est pas savoir de l'inconscient, mais conscience indirecte aussi, ce qui est à éviter n'est pas nié (ce qui voudrait dire connu) mais contourné. »¹

L'inconscient ne se comprend qu'à partir de la perception, définie comme une articulation, une différenciation, c'est à dire comme la saisie d'un quelque chose qui fait sens, telle une figure sur un fond, par sa présence évidente, aux yeux du sujet charnel, sans activité de connaissance le doublant. Le diacritisme opérant dans la perception est aplati, tassé dans l'inconscient, ce qui fait disparaître le relief par lequel il y a sens offert. Ce qui n'est pas dire qu'il n'y a plus rien : il y a au contraire, et dans un sens ontologique fort, une prise glissante sur ce qui est. La représentation inconsciente est stricto sensu impossible :

« C'est en comprenant mieux la perception (et donc l'imperception) – ie : comprendre la perception comme différenciation, l'oubli comme dédifférenciation. Le fait qu'on ne voit plus le souvenir = non destruction d'un matériel psychique qui serait le sensible, mais sa désarticulation qui fait qu'il n'y a plus écart, relie. C'est cela qui est le noir de l'oubli. Comprendre que le « avoir conscience » = avoir une figure sur un fond, et qu'il disparaît par désarticulation – La distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le « sujet » et « l'objet ». C'est cet écart-là d'abord qui est le sens perceptif. »²

¹ NC, p. 151.

² VI, p. 250.

Finalement, c'est le mode de fonctionnement de l'inconscient et la structure du refoulement, une fois redéfinis en termes perceptifs et phénoménologiques, qui permettent de remotiver la notion de forme chez Merleau-Ponty, en dehors de son contexte originellement gestaltiste. La critique de la représentation inconsciente permet de mettre en valeur la dimension asymptotique de l'inconscient¹. Modalité d'appréhension asymptotique du monde, l'inconscient a pour sens d'être la tension vers... sans position. Mais on pourrait pour finir ici objecter que le philosophe parle à plusieurs reprises d'un savoir de l'inconscient, du refoulé, qui ne serait jamais totalement ignoré. Ainsi la formule finale du Cours sur la Nature :

« La double formule de l'inconscient (« je ne savais pas » et « je l'ai toujours su ») correspond aux deux aspects de la chair, à ses pouvoirs poétiques et oniriques. »²

Or le savoir dont il s'agit ici n'est pas la connaissance rationnelle. Il s'agit davantage d'un mode d'être, d'une présence relative à l'évidence du senti³, d'une forme de « oui » adressé au senti, pour parler comme Nietzsche. Il n'y a pas rapport à un objet de connaissance mais à un rayon de monde, c'est à dire un particulier qui peut se généraliser et valoir comme dimension ; il n'y a donc pas contour positif et clôture, finitude orchestrée par le sujet, mais

¹ VI, p. 250 : l'oubli est une « manière d'être à...en se détournant de...- Le avoir conscience lui-même est à concevoir en transcendance, comme être dépassé par...et donc comme ignorance. ». Au travers du processus de l'oubli, c'est la dynamique même de l'inconscient, la modalité de son appréhension des choses, qui est donnée. Rappelons que dans *Php*, l'oubli est considéré comme un acte.

² CSN, p. 381.

³ Nous opposons ici évidence et vérité, l'évidence renvoyant au sensible en tant qu'il fait sens 1) de manière silencieuse, ie sans que le langage ne formate l'évidence pour la récupérer selon son sens, aux dépens de sa présence riche, du trésor qu'elle est, cf. note inédite sur Claude Simon ; 2) sans que ce sens soit donné par le seul sujet, l'articulation logos endiathetos – logos prophorikos étant une critique radicale de la *Sinngebung* husserlienne. La vérité renvoie en revanche aux processus d'objectivations du senti, fondés sur lui mais non assumés en tant qu'articulés à lui : la vérité de la science, par exemple, se caractérise par l'oubli de sa source. Comme le dit Merleau-Ponty, les vérités d'entendement ne sont vraies ensemble que relativement à un *sous-entendu*. Cf. VI, p. 252.

ouverture, transcendance, téléologie. Il ne s'agit donc pas d'un savoir au sens de connaissance, mais au sens de senti, où l'être total est engagé, et, dans ce sens, sait toujours plus ou moins ce qu'il fait,

« non pas dans le langage de la pensée conventionnelle, mais (...) comme on sait le réprimé, ie non comme figure sur fond, mais comme fond. »¹

On sait que Freud attendait de Binswanger qu'il établisse un pont entre la psychiatrie clinique et la psychanalyse, attente déçue pour une raison incontournable pointée par Freud – et qui reste d'actualité – : « qu'allez-vous faire de l'Inconscient ou plutôt comment allez-vous vous en sortir sans l'Inconscient ? »². Il n'y a pas de réfutation du réalisme de l'inconscient chez Binswanger ; l'inconscient n'est pas refusé pour les raisons classiques en philosophie ou en psychologie objective, soit la démonologie et le réalisme de l'inconscient. On a déjà vu comment Binswanger refusait l'énergétique freudienne et remettait à sa place le matérialisme en psychanalyse. Reste à montrer cependant comment le psychiatre conserve un sens à la notion d'inconscient. Binswanger remarque, contrairement à Merleau-Ponty qui ne voit dans l'inconscient qu'un problème quantitatif³, la double articulation du concept d'inconscient chez Freud : un état de fait descriptif et phénoménologique et une fiction topologique et énergétique :

« un « système » déterminé dans l'appareil psychéique. Or ce système n'est pas seulement une localité déterminée, un lieu topiquement déterminé dans l'appareil psychéique, où les investissements et les transpositions d'énergie, du point de vue quantitatif, se déroulent autrement que dans la localité du conscient ; mais toute cette construction de

¹ VI, p. 243.

² Lettre du 8 octobre 1936, Correspondance Freud -Binswanger.

³ Cf. de ce point de vue l'équivalence radicale posée par Merleau-Ponty entre la ça et l'inconscient, VI, p. 324.

secours ou cette fiction, qui s'appuie sur Fechner, ne sert finalement qu'à conférer au fait qualitativement autre, que nous désignons du titre d'inconscient, une expression sensible. »¹.

Binswanger fait finalement de la dimension psychique de l'inconscient sa réalité et le fond de son concept authentique, en critiquant radicalement son expression énergétique et quantitative, employée finalement par défaut par Freud, dans le goût de son époque. Or, cela revient à nier l'inconscient freudien, qui est essentiellement défini par sa dimension énergétique et quantitative. Avec Binswanger, on n'a plus réellement de processus primaire et on a plus d'inconscient freudien. Le terme n'est maintenu qu'en tant qu'il est déchargé. Quel est cet inconscient ?

« Les énormes différences qualitatives de ce fait psychéique - là, qui comme fait contredit, se déroule sous une récusation constante, et en conséquence, sous un éclairage différent à l'intérieur de la personnalité. »²

C'est avec cette promotion du conflit psychique que l'on obtient une conception authentiquement psychologique de l'inconscient, où on a affaire à une conception unifiée du sujet qui n'est pas hors du champ de son inconscient, mais qui est précisément aliéné à sa maladie dans le sens où ce lien, constant et existentiel, est d'expression : il parle sa maladie, la vit, et la sent ; c'est uniquement avec une telle conception que l'on peut comprendre le fait clinique pratique : « je l'ai toujours su »³. Cette thèse sur l'inconscient exprime au niveau psychologique et ontologique les mêmes vues que Merleau-Ponty et son idée nouvelle du savoir et du senti dans l'inconscient redéfini comme perception.

¹ PPC, pp. 138-139

² PPC, p. 139.

³ ACIP, p. 171.

C'est ainsi que Binswanger en vient, contre le terme freudien d'inconscient, à la promotion de celui d'Eros dans la reformulation de la relation entre inconscient et conscient. Cet Eros n'est pas un nom stratégique pour faire accepter la libido, comme le faisait Freud dans les années 1920, c'est le nom à donner à l'ensemble de la réalité biologique de l'organisme en tant qu'elle est liée à l'âme. L'Eros s'oppose ainsi à ce qui relève de l'intentionnalité, qui renvoie chez Binswanger à l'esprit¹. On identifie ainsi plus clairement le propos de Merleau-Ponty dans la phénoménologie de la perception et les raisons de la non-discussion directe d'avec Freud : c'est Binswanger qui présente le mieux, contre la lettre freudienne, l'enjeu psychanalytique pour Merleau-Ponty.

On remarquera alors que la critique de l'inconscient tient chez Binswanger à la réhabilitation de l'image contre le symbole et du contenu manifeste contre le contenu latent, ces « contre » n'étant pas exclusifs mais complémentaires : ils sont les uns à côté des autres et sont également importants. Plutôt que de produire un symbolisme objectif et universel, Binswanger s'intéresse ainsi de manière phénoménologique aux images typiques de la présence² : on retrouve dans la poésie, dans les mythes, dans les maladies « de tous les temps et de tous les hommes » des images privilégiées : aigle, faucon, milan, vautour, qui sont autant de « personnification[s] de notre être-présent ascendant et voulant nostalgiquement s'élever. ». Or, cette réconciliation de l'image et du symbole dans la catégorie unique des modes d'expression converge avec la critique merleau-pontyenne de l'exclusivité du symbole, voire de la focalisation sur l'enjeu linguistique du symbole et sur la tendance à ne penser qu'en termes de symboles

¹ On comprend alors mieux des affirmations du type : « Nous sommes rarement d'une essence seulement déterminée par l'esprit, mais le plus souvent aussi déterminée par l'éros – une opposition qui d'ailleurs n'est pas exclusive mais polaire », DLPT, p. 127.

² SLDR, pp. 80-81

en psychanalyse¹. En ce sens, la révision merleau-pontyenne du concept de surdétermination² permet de corriger ce primat freudien et lacanien du symbole, pour promouvoir un autre sens du symbolisme.

La profondeur de l'inconscient freudien est remplacée par l'analyse de l'expressivité corporelle et linguistique, en tant qu'elle dépasse les niveaux d'analyse empirique de la conduite, linguistique de la parole, et métaphysique de la vie rattachée à la métaphysique de la libido. La profondeur à laquelle on a accès par les manifestations expressives n'est plus celle d'un irréductible inconscient, mais celle de la structure ontologique qui se donne à voir. C'est pourquoi, dans l'analyse existentielle, les catégories fondamentales servant à l'analyse ne sont ni conscientes ni inconscientes³. Binswanger refuse finalement le terme au titre de sa dimension énergétique et quantitative problématique, mais la raison plus fondamentale en est la recherche d'une profondeur ontologique que l'inconscient freudien ne peut donner. La disposition que Binswanger entend trouver à l'origine des fantasmes relève de l'être, et elle est ce qu'elle est, sans reste ; elle

¹ Cf. la critique d'un certain traitement des faits de langage chez Freud et à partir de Freud, « La psychanalyse et son enseignement. », P2, p. 212. La réponse de Lacan vise selon nous à ratifier l'importance du symbolique, chez lui comme chez Freud. Insister sur l'importance, dans un phénomène, en l'occurrence un fait de langage relevant de l'acte manqué, sur ce qui est *déficitaire* dans le phénomène quant à son sens, sur le fait que ce défaut même révèle « quelque chose de tout à fait autre, qui veut se faire entendre », c'est bien insister sur le primat du symbole en psychanalyse. Cf. p. 213, *ibid.*

² On développera en détail cette reprise dans un prochain travail. Cf. cependant VI, p. 294. « Il n'y a pas d'associations qui jouent si ce n'est quand il y a surdétermination, c'est à dire un rapport de rapports, une coïncidence qui ne peut être fortuite, qui a un sens nominal. » La suraccentuation est l'équivalent merleau-pontyen de la surdétermination. L'association de la psychanalyse est rayon de monde, c'est à dire qu'elle vaut comme une initiation à l'Être à partir d'un particulier, ce particulier prenant une valeur générale et constituant le médiateur – le *mesurant*, comme dirait Merleau-Ponty – constant des expériences qui s'y rapportent. On retrouve ainsi, de manière opérante, le concept de surdétermination. Merleau-Ponty en fait un thème élémentaire dans sa reformulation de l'inconscient : initiation à l'être comme être de promiscuité, investissement du sujet dans son monde, ou encore découverte de l'amorphisme originaire de la chair, à laquelle chaque sujet donne un pli singulier, cf. P2, p. 278.

³ SLDR, p. 70.

n'est pas inconsciente au sens freudien, refoulée et cachée au sujet qui résiste à son identification, elle est ce par quoi le sujet peut avoir un monde, et la condition de possibilité du lien du sujet au monde et donc de l'existence des deux termes. Elle est le fondement de la présence qui n'admet aucun autre fondement plus originaire, il n'y a pas d'inconscient de la disposition de la constitution il n'y a que la constitution, c'est là l'originaire. La constitution ne peut pas être inconsciente dans la mesure où elle ne peut pas être refoulée, elle est toujours active. Donc conscient et inconscient, dans leur opposition freudienne, ne sont que des erreurs d'interprétation du psychique liés à la méconnaissance du socle ontologique de la présence.

« Un tel attachement exagéré à la mère n'est possible que sur la base d'un projet de monde qui ne s'édifie uniquement que sur la catégorie de la connexion, de la cohérence, de la continuité. Une telle compréhension de monde - ce qui ne signifie toujours aussi un tel accordement affectif – (Gestimmtheit) - n'a pas besoin d'être consciente, cela va de soi, mais nous n'avons pas non plus le droit de l'appeler inconsciente au sens psychanalytique du terme, car elle est au-delà de cette opposition ; elle ne concerne en effet rien de psychologique, mais quelque chose par quoi seul le fait psychologique devient possible. »¹.

Or, en thématissant ainsi le fond de la présence existentielle, Binswanger produit une réflexion qui rencontre en un sens, mais dans certaines limites, le réaménagement merleau-pontyen de l'inconscient au niveau de la perception. Pour les deux penseurs, le mode de pensée freudien est déficient car il manque de portée archéologique : ce qui est premier, ce n'est pas quelque chose comme l'inconscient, et encore moins sa formulation freudienne, c'est une disposition liée à une structure ontologique typique, qui seule peut, à condition d'être identifiée et formulée, rendre compte

¹ SLDR, p. 70.

de l'existence¹. Cette existence est un débat entre le sujet et son monde, débat signifiant et exprimant le projet de monde, l'intentionnalité primordiale rendant compte de l'engagement du sujet dans son monde. Avec Freud, l'analyse est partielle – manque une ontologie et une théorie de la perception – et partielle – l'inconscient n'est finalement compris et porteur en psychanalyse qu'en raison de son lien à l'économique et de sa capacité explicative, et non en raison de son pouvoir de compréhension de la conduite dans sa portée phénoménologique et descriptive. Freud reste dans une perspective anthropologique naturaliste et manque donc nécessairement l'anthropologie véritable, ontologique.

En retour, notons que la grande différence entre Binswanger et Merleau-Ponty tient à l'absence d'une véritable théorie de la perception chez le psychiatre. Là où les deux penseurs convergent remarquablement en termes de démarches et d'orientation, Binswanger reste psychologue et prend la perception comme un acquis ; à le lire, elle ne pose pas réellement problème, elle n'est pas un problème psychologique. Paradoxalement, la focale phénoménologique de Binswanger sur le thème de l'apparaître, l'analyse et la méthode husserliennes en viendraient presque à le faire oublier, mais jamais il ne se demande ce que c'est que percevoir : on s'installe d'emblée dans une perspective ontologique qui lie une structure typique et une existence, un contexte mondain qui lie sujet et monde par un projet déterminé, un contexte analytique où médecin et malade ont à communiquer dans une humanité à construire qui seule permettra la redescente du patient sur terre, etc... Mais jamais le fait de la perception n'apparaît. Et pour cause : Binswanger ne s'intéresse qu'à l'analytique intentionnelle, soit un positivisme phénoménologique dénoncé par Merleau-Ponty². C'est dans cette absence de la perception prise au

¹ Voir de ce point de vue l'analyse de l'avarice produite par Binswanger ; cf. SLDR.

L'avarice est par ailleurs un des exemples préférés de Merleau-Ponty, cf. *Signes*, p. 290.

² « L'inconscient », in *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, 2000, p. 274. Intervention initialement tenue au *Vième colloque de Bonneval*, H. Ey (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p.143. Cf. VI, pp. 296-297.

sérieux que réside peut-être le grand silence de Merleau-Ponty sur Binswanger.

Reste que là encore, le psychiatre lance une réflexion qui laisse songeur : se demandant ce qui pourrait être derrière la structure ontologique qu'il a mise à jour¹ et qui pourrait constituer le terme de l'archéologie entreprise, Binswanger donne trois types d'orientations possibles : les réponses de la foi et des mystiques, les tortures et délires de la métaphysique et enfin les réponses philosophiques romantiques du type de celles de Plotin, Schelling, ou encore Schopenhauer² âme du monde, idée de ordre divin du monde prédestiné. Ce qui pourrait bien être derrière, en un sens, et c'est là notre interprétation, ce serait quelque chose comme l'ontologie de la chair, la métaphysique du sensible.

En conclusion, il apparaît que la lecture de Binswanger a un efficace sur Merleau-Ponty bien au-delà de la thèse de 1945 et ne sert pas uniquement à une critique de la psychanalyse, bien qu'il soit l'interlocuteur privilégié de Merleau-Ponty sur la question, mais informe également l'anthropologie merleau-pontyenne et l'ontologie finale en tant que psychanalyse de la chair. Les fondements de la rencontre étant posés, ce sont ces points qui concentreront dès lors nos efforts pour un prochain travail.

¹ FVHIV, p. 76

² Binswanger pense à *Paerga et Paralipomena*, I.

Pensée et langage chez Maurice Merleau-Ponty

ADRIANA NEACȘU

Résumée : Pour Merleau-Ponty la pensée n'est jamais absolue mais étroitement liée à l'expérience de l'homme dans le monde, l'homme qui est un être concret, c'est-à-dire un corps qui se meut et entre directement en liaison avec celui-là par l'entremise de la perception. En outre, la pensée n'est pas une pensée pure, parce qu'elle ne coïncide pas avec soi-même mais elle se dépasse toujours par l'effort du signifié vers le signifiant. Donc, l'acte par qui la pensée se transcende est le langage. Mais Merleau-Ponty fait distinction entre le langage originaire, qui est le fondement de la pensée, et le langage secondaire, qui exprime à l'aide de symboles la pensée déjà constituée.

Mots-clé: *intentionnalité originale, pensée, langage, cogito parlé-cogito tacite, cogito vertical-cogito horizontal, Être vertical*

Comme pour tous les phénoménologues, aussi pour Merleau-Ponty, l'homme et le monde ne sont pas deux choses extérieures l'une l'autre mais étroitement liés. Même s'il accepte qu'il y ait une « situation initiale » où les choses manifestent une résistance envers nos efforts cognitive et que l'homme se transcende toujours en dehors, il rejette le point de vue réaliste, qui soutienne « l'existence en soi du monde et des idées ». À son avis, ça ce n'est pas possible, du moment que, pour pouvoir être perçu, le monde, comme la perception, doit être l'un des nos pensées. Par exemple, quand je vois un arbre, je ne viens pas en contact direct avec lui mais j'ai quelque pensée de lui, plus ou moins précise, et si je ne suis pas conscient que je vois cet arbre, vraiment, je ne le vois pas. Par conséquent, de cette perspective, le monde appartient au sujet.

Ce qui est responsable de cet état des choses c'est la pensée de moi, la pensée subjective, concrète, le *Cogito* dont nous parle Descartes. Celui-là a eu raison de mettre en évidence l'importance essentielle de la conscience de soi pour l'expérience cognitive.

« Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. A la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donnée, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice. »¹

Mais il y a deux interprétations contraires du moi et du *Cogito* que Merleau-Ponty rejette également. La première, d'orientation empiriste, fait de moi un simple « nom commun ou la cause hypothétique » des nos événements psychologiques, mettant ainsi en discussion notre existence même, qui a perdu sa continuité et le caractère immédiate. La deuxième confère au *Cogito* une dimension éternitaire, soutenant l'idée d'une pensée échappée à toutes les conditions spatio-temporelles, donc une pensée pure, qui soit en même temps conscience et existence. Mais de cette façon la subjectivité perd l'aspect particulier, finit, prenant en échange un statut absolu et devenant identique à la divinité. Ça c'est une conséquence qu'on ne peut pas accepter. En outre, parce qu'en réalité il y a des nombreuses *Cogito*, si le *Cogito* est l'absolu, comment on peut justifier l'existence des plusieurs absolus ? Et comment on peut sortir de chaque absolu pour réaliser la communication avec les autres ? Parce qu'une vraie conscience absolue, c'est-à-dire unique et universelle, est dépourvue d'aucune extériorité, elle trouve les autres et tout le monde dans elle-même,

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 426.

étant donc leur constituante. Mais ce n'est pas le cas du *Cogito*, qui n'est pas constituante ni pour le monde ni pour toute sa vie interne, et dont la relation d'appartenance du monde à soi est pensée par Merleau-Ponty d'une toute autre façon.

En fait, le philosophe considère que dans toute *cogitatio*, on ne peut pas séparer l'acte de la pensée comme tel de son objet, donc tous les deux ont « la même modalité existentielle », en sens que la conscience atteint vraiment la chose, étant dans un contact concret, pas prétendu donc illusoire avec elle. Si on parle d'une perception, par exemple, sa certitude réclame celle de la présence réelle de la chose perçue, autrement la perception même est posée en doute. Donc la perception n'est pas un enregistrement passif des événements psychiques grevés d'une incertaine correspondance avec la réalité, ni un simple prolongement de l'activité interne de mon esprit qui pose ainsi les choses par lui-même. C'est que dans la perception le moi rencontre le monde comme quelque chose de réel et autre que lui et pour cela la conscience se transcende, sorte d'elle-même par un acte essentiellement active, un acte de nature extatique, qui est le *Cogito*. Le *Cogito* est ainsi le point de rencontre du moi et du monde, qui fait possible l'expérience avec les choses, choses où la conscience s'échappe ayant toute même une indispensable vision obscure de soi, vision sans quoi ni le contact avec le monde ne pourrait pas du tout avoir lieu.

« Ce que je découvre et reconnais par le *Cogito*, c'est ne pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des « états de conscience privés », le contact aveugle de la sensation avec elle-même, – ce n'est pas même l'immanence transcendantale, l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, – c'est le mouvement

profond de la transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde. »¹

Définir le *Cogito* par la transcendance, donc par la permanent non coïncidence avec soi, c'est à la première vue une acte d'extrapolation sur toute la pensée de la situation particulière de la perception, qui évidemment doit s'ouvrir vers une réalité extérieure, ce qui ne soit pas le cas avec les sentiments et avec la volonté, où la conscience paraît à se posséder entièrement, étant tout le temps consciente de soi et ne laissant place à aucune illusion sur la vérité de son contenu. En réalité, nous montre Merleau-Ponty, nous nous trompons souvent sur la signification de nos émotions, de nos sentiments, de nous nos états de la conscience, justement parce que dans la conscience l'apparence n'est pas toujours identique à la réalité de fait, donc à l'existence, et le vécu n'est pas la même chose avec le connu. C'est-à-dire que la conscience n'est pas transparente à elle-même, et le moi a besoin de temps pour découvrir sa propre réalité interne, qui, bien qu'elle n'est pas ignorée du moment qu'elle est toujours sentie, n'est pas accessible à une perception directe mais à une connaissance qui résulte d'une pensée sur nos faits extérieurs, qui sont insérés dans des diverses situations du monde.

« Le criminel ne voit pas son crime, le traître sa trahison, non qu'il existe au fond de lui à titre de représentations ou de tendances inconscientes, mais parce qu'ils sont autant de mondes relativement closes, autant des situations. Si nous sommes en situation, nous sommes circonvenus, nous ne pouvons pas être transparente pour nous-mêmes, et il faut que notre contact avec nous-mêmes ne se face que dans l'équivoque. »²

Le moyen d'échapper du péril de l'incertitude absolue qui se dessine ainsi, donc de la totale aliénation de la conscience par

¹ *Ibidem*, p. 432.

² *Ibidem*, p. 437.

rapport à elle-même, c'est, du point de vue de Merleau-Ponty, seulement le dépassement des simples états subjectifs vers les actes concrets, faites avec croyance et sincérité dans le monde, qui engagent mon existence totale. Ce contact permanent avec l'extérieure et notre insertion active dans le monde donne la mesure également pour le monde et pour mon existence subjective, ainsi que « je pense », qui est la preuve de notre existence, est conditionné et contenu par « je suis », comme un mode distincte d'être. Le *Cogito*, qui exprime l'équivalence réelle entre « je pense » et « je suis », met en évidence cette prééminence de l'existence sur la pensée, par la transcendance, donc par l'acte permanent de dépassement de la pensée vers ses objets.

Mais si cette transcendance de la pensée et maintenant claire en ce qui concerne les états subjectifs de la conscience, il y a toute même l'activité de soi-disant « pensée pure », qui paraît exprimer une coïncidence absolue de la pensée et du moi avec ils mêmes. Une pareille activité est celle de l'entendement. Par exemple, les actes par lesquels on pense l'essence du triangle comme figure géométrique et on fait toutes les démonstrations sur ses propriétés sont toujours les mêmes, dans tous les temps et dans tous les espaces, chaque fois qu'un géomètre fait ces opérations. Cela serait un signe de dépassement des phénomènes et de repose dans l'être absolu, dévoilé par la pensée pure, toujours identique à elle-même. Merleau-Ponty considère que, en fait, cela est seulement une apparence, parce que l'essence du triangle n'exprime pas l'idée éternelle du triangle, donc une structure formelle immuable, partant de quoi on peut déduire les caractéristiques objectives du triangle comme figure géométrique, mais le résultat d'une construction plus ou moins subjective, réalisée par l'homme. La pensée formelle a comme point de départ et comme fondement la pensée intuitive, la seule où paraissent la certitude et la vérité, et elle cristallise dans une manière rétrospective les actes concrets par lesquels l'homme entre en relation avec les choses et constitue ainsi le monde culturel.

Bref, le triangle est une « structure » distincte, c'est-à-dire un mode spécifique de construction de l'espace par l'homme et une manière de celui-ci de s'emparer sur les choses, une attitude envers le monde, où la structure de champ perceptive de l'homme a un rôle très important. C'est que pour la construction du triangle, est essentiel le mouvement autonome du corps humaine comme « intentionnalité originale », comme une projection vers les choses, et c'est le corps qui fait, en vue de cette construction, la synthèse des plusieurs expériences avec des choses physiques, réelles. De cette perspective, l'essence du triangle n'est pas quelque chose d'immuable, mais une définition de la chose à la fin d'un processus de synthèse, réalisé par le corps à travers des diverses actes successifs, et illustrés par la pensée par l'entremise de son « imagination productrice ». Bien sur, du point de vue de Merleau-Ponty, aucune construction ne serait possible sans l'expérience de l'homme avec les choses réelles, dont l'existence est indépendante de la conscience, même si elles n'ont pas une existence « en soi », comme admet le réalisme.

« Il faut que le monde soit autour de nous, non pas comme un système d'objets dont nous faisons la synthèse, mais comme un ensemble ouvert de choses vers lesquelles nous nous projetons. Le « mouvement générateur de l'espace » ne déploie pas la trajectoire de quelque point métaphysique sans place dans le monde, mais d'un certain ici vers un certain là-bas, d'ailleurs substituable par principe. Le projet de mouvement est un acte, c'est-à-dire qu'il trace la distance spatio-temporelle en la franchissant. La pensée du géomètre, dans la mesure où elle s'appuie nécessairement sur cet acte, ne coïncide pas avec elle-même : elle est la transcendance même. »¹

Voilà encore une fois démontrée la transcendance de la pensée dans un domaine qui paraissait le champ indubitable de la

¹ *Ibidem*, p. 444.

coïncidence absolue avec elle-même. La transcendance exprime la spontanéité de la pensée, par laquelle elle se dépasse vers les choses et vers la vérité. L'opération essentielle par l'entremise de quoi la pensée réussit cette performance, c'est la parole, qui n'est pas donc un simple traduction de la pensée dans les diverses langages conventionnels, l'expression orale d'une signification précise mais encore pas formulée, mais l'acte profondément significatif, qui enveloppe une intention cachée qui dépasse et change ainsi le sens déjà constitué des mots utilisés, créant la nouveauté dans la pensée et une révélation inédite du réel. C'est que la parole, comme toute création artistique, n'est pas un compagnon de la pensée, un simple moyen qui nous permet l'accès à cette pensée bien ferme et précise, mais « l'appropriation » et même la création de cette pensée, qui reste derrière le langage extérieure, expressif, utilisé par l'artiste ou par le sujet.

Merleau-Ponty nous avertisse qu'il y a tout même une parole qui, en accord avec la conception habituelle sur le langage, exprime vraiment en mots une pensée déjà toute faite, mais cette parole est une parole « secondaire », qui n'est pas possible sans l'existence de la vraie parole, pleine de vertus créateurs, dont il nous a parlé déjà et qu'il nome la parole « originaire » ou « authentique ». Et, en tant que la parole secondaire est une parole empirique, un phénomène sonore produit de quelqu'un à un moment donné, pouvant se réaliser sans aucune pensée, la parole originaire est une parole transcendante, en vertu de quoi surgissent les idées, qui sont des objets culturels dont l'apparence d'autonomie vienne de l'expression. En fait, toute parole secondaire est au commencement une parole originaire, parce qu'elle est en train de se faire et exprime ainsi une nouveauté ; mais sa dégradation ultérieure est inévitable, étant le résultat de la fixation de l'expression, les mots acquérant ainsi une signification univoque dans le langage usuel. Tout même, la parole secondaire, qui paraît ferme dans ses acquisitions, est seulement une arrêt provisoire de la pensée, parce qu'elle est toujours dépassée par la parole originaire, donc par une pensée en recherche de soi, qui

tende à s'exprimer et à s'établir par un usage inédite des mots bien connus. La conclusion de Merleau-Ponty est que la pensée est le résultat de l'expression dans sa fonction primordiale, comme parole originaire, qui échappe à tout notre contrôle.

« Le langage nous dépasse, non seulement parce que l'usage de la parole suppose toujours un grand nombre de pensées qui ne sont pas actuelles et que chaque mot résume, mais encore pour une autre raison, plus profonde : à savoir que ces pensées, dans leur actualité, n'ont jamais été, elles non plus, de « pures » pensées, qu'en elles déjà il y avait excès du signifié sur le signifiant et le même effort de la pensée pensée pour égaler la pensée pensant, la même provisoire jonction de l'une et de l'autre qui fait tout le mystère de l'expression. »¹

Merleau-Ponty admet qu'il y a beaucoup de formes d'expression de la pensée, et que la parole n'est pas utilisée que par quelques-unes d'entre elles, comme la parole prosaïque ou la parole scientifique, en tant que la musique et la peinture, par exemple, ont des façons tout particulières de la révéler. Mais bien que dans la parole la pensée puisse se détacher d'une manière supérieure de ses instruments matériels (les mots), gagnant ainsi une valeur on peut dire éternelle, pour Merleau-Ponty toutes les modes d'expression sont également valables, aucun n'ayant la capacité d'exprimer avec une fidélité absolue la pensée donc de dire, soi-disant, « une vérité en soi. » Cela parce que toute expression est essentiellement créatrice, et le résultat est le langage qui, bien qu'on puisse utiliser sans problème, donc a une clarté fonctionnelle évidente, enveloppe en soi une « obscurité fondamentale de l'exprimé » et garde une distance inévitable entre la pensée et elle-même, distance qui est le signe distinctif de la pensée. C'est pourquoi le langage s'échappe à toute analyse qui veut éclaircir son fonctionnement, et cela fait qu'il nous transcende,

¹ *Ibidem*, p. 447.

étant le signe de la pensée originaire, qu'elle nous transcende aussi. En tout cas, la transcendance de la pensée authentique n'exprime pas le fait qu'elle soit une pensée absolue, mais seulement qu'elle se transcende dans le langage vers ce qu'elle n'est pas, dans l'effort de faire la jonction avec les choses et le monde. La condition de cet acte est toujours l'existence d'un homme qui peut parler ou en tant que corps capable de mouvement.

« Le langage n'est peut-être plus une simple médiation entre moi, le monde, autrui et l'Être, il est le mode indirect de toute chair, en qui et par qui s'ouvre un contact avec elle. Il y a bien une énigme de l'expression dans la mesure même ou ce « sortir de soi » est indissociablement « rentrer en soi », où les idées elles-mêmes ou les pensées, comme on voudra, ont vraiment une épaisseur charnelle. »¹

C'est-à-dire que le rôle principal du langage est de permettre au sujet à s'exprimer et, par ce fait, de saisir sa propre pensée et, plus encore, son existence. C'est donc le langage qui nous découvre notre *Cogito* et qui se révèle ainsi comme une de ses conditions, même que Descartes n'a pas parlé de cela dans ses ouvrages. Mais cette lacune du philosophe est expliquée par Merleau-Ponty par le fait que le langage peut très bien dissimuler sa fonction de médiateur entre notre pensée et la réalité extérieure, nous créant l'illusion d'un contact direct entre elles. Parce que pendant l'acte de parler et celui de lire aussi, le langage et presque toujours oublié comme tel et au-delà des mots s'ouvre devant nos yeux un tout univers mis en action, comme dans un acte magique, par les significations déclanchées par les liens entre mots, univers qui, pourtant, nous impose par un statut d'autonomie et d'objectivité. Mais, du fait que cet univers est commun à tous qui ont déjà appris les sens habituels des mots et les règles de leur liaison, Merleau-Ponty tire la conclusion que le *Cogito* révélé par

¹ Jean-Yves Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty*, L'Harmattan, 2000, p. 207.

tous les actes de parler et de lire n'est pas le *Cogito* originaire, signe de notre subjectivité profonde, mais un *Cogito* de surface *Cogito parlé* ou *Cogito lu*. Par conséquent, il exprime une pensée « anonyme et générale », dont la conséquence logique ne peut pas être la révélation de mon existence mais d'une existence tout-à-fait générale. Ainsi, la célèbre déduction de Descartes : « Je pense, je suis », n'est pas du tout en concordance avec ses suppositions, lesquelles fondent en réalité une autre formule, précisément : « On pense, on est. »

« Le *Cogito* que nous obtenons en lisant Descartes (et même celui que Descartes effectue en vue de l'expression et quand, se tournant vers sa propre vie, il la fixe, l'objective et la « caractérise » comme indubitable), c'est un *Cogito* parlé, mis en mots, compris sur des mots et qui, pour cette raison même, n'atteint pas son but, puisqu'une partie de notre existence, celle qui est occupée à fixer conceptuellement notre vie et à la penser comme indubitable, échappe à la fixation et à la pensée. »¹

Mais, au moment que nous sommes conscients de cette situation, nous pouvons vraiment dépasser ce niveau épidermique du *Cogito* et pour comprendre que, ainsi qu'il y a une parole originaire, de même il y a une pensée originaire, avant la parole, donc qui ne se confond avec la parole originaire et qui est le fondement de la vérité et toute expression, bien qu'elle ne soit pas la créatrice des mots et des leurs sens. Cette pensée essentielle est nommée par Merleau-Ponty *Cogito* « tacite » ou « silencieux », dont il nous dit que c'était le vrai but mais pas compris des *Méditations* de Descartes, parce que seulement celui-ci est l'expression de notre subjectivité authentique, « indéclinable », le singe du « Je primordial ». Ce *Cogito* c'est la vue sur notre existence que nous manifestons spontanément, avant toute acquisition culturelle, le sentiment très vif de celle-là avant toute sa connaissance, étant

¹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie...*, p. 460.

ainsi une épreuve de notre existence donnée immédiatement par nous même, et, de cette raison, une preuve indubitable. En vision de Merleau-Ponty, le *Cogito* tacite est la présence permanent et indéniable « de soi à soi », ce qu'il fait qu'il soit « l'existence même », qui ne s'ignore pas du moment qu'elle se sent toujours, mais qui n'est pas explicite donc n'a pas une conscience de soi et du monde, parce qu'elle est antérieure à toute conscience théorique. Et parce que dans l'état habituelle le *Cogito* tacite a seulement une vision de soi toute vague ou obscure, il ne parvienne à sa connaissance que seulement dans les situations limites, comme devant la mort ou devant le regard d'autrui, qui lui provoquent l'angoisse par la menace qu'elles expriment pour lui.

Mais en dépit de l'évidente supériorité ontologique du *Cogito* tacite par rapport au *Cogito* parlé, du moment qu'il est la subjectivité même, le *Cogito* tacite ne peut pas rester dans sa solitude mais il tend toujours de sortir de soi, de s'exprimer et pour cela il a besoin de *Cogito* parlé, qu'il fonde tout même.

« Ce qu'on croît être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé. La conscience qui conditionne le langage n'est qu'une saisie globale et inarticulée du monde, comme celle de l'enfant à son premier souffle ou de l'homme qui va se noyer et se rue vers la vie, et s'il est vrai que toute savoir particulier est fondé par cette première vue, il est vrai aussi qu'elle attende d'être reconquise, fixée et explicitée par l'exploration perceptive et par la parole. La conscience silencieuse ne se saisit que comme Je pense en général devant un monde confus « à penser ». Toute saisie particulière, et même de la reconquête de ce projet général par la philosophie, exige que le sujet déploie des pouvoirs dont il n'a pas le secret et en particulière qu'il se fasse sujet

parlant. Le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même. »¹

Cela ne veut pas dire que le *Cogito* parlé pourra jamais jusqu'au but nous réveiller le *Cogito* tacite, notre être intime, non seulement à cause des limites de celui-ci, mais surtout en vertu du fait fondamental que notre subjectivité est, comme le monde, une unité toujours « ouverte et indéfinie ». Mais, bien sur, elle est le but de tous nos efforts cognitifs, parce qu'elle est le vrai champ de nos expériences, la situation fondamentale qui nous définit et qui exprime également nous même et le monde en tant que notre projet intérieur et, en même temps, comme transcendance. Le *Cogito* tacite est donc la conjonction essentielle entre intérieure et extérieure, la preuve que le moi et le monde s'appartient l'un à l'autre, donc que « je pense » implique « je suis », avec la précision capitale que le terme forte est le dernier, ainsi qu'on n'a pas du tout affaire avec une existence réduite à la pensée mais que c'est la pensée ou la conscience qui est une forme de l'existence, où elle s'intègre comme un corps qui se meut dans l'espace.

Mais quelque séduisante qu'elle soit la théorie du *Cogito* tacite, après l'analyse qu'il fait du cogito pré-réflexif sartrien, le philosophe fait lui-même une dure critique du son *Cogito* tacite.

« Merleau-Ponty oppose au *cogito* tacite, à la fin des années '50, des objections convergentes, qu'on peut résumer ainsi : le *cogito* tacite est le frère mineure du *cogito* rationaliste ; aussi résolument qu'il cherche à s'en démarquer, il lui est secrètement apparenté. Il n'est rien d'autre que le *cogito* de la philosophie réflexive, imaginativement dépouillé de tous les attributs de la réflexion. (...) Dans *Le Visible et l'invisible*, ce *cogito* primordial perd son statut de phénomène originaire : il devient l'ombre portée de la réflexion sur l'irréfléchi, la projection du *cogito* parlé dans la vie d'avant

¹ *Ibidem*, pp. 462-463.

la réflexion, qui, mesurée à l'aune de la réflexion, est comprise comme pré-réflexive, *cogito* « tacite ». »¹

Dans les *Notes des cours* de l'année '60-61, le couple *cogito* parlé - *cogito* tacite est remplacé par un autre : *cogito* horizontal - *cogito* vertical. Le dernier est le *cogito* avant toute réflexion, une connaissance pré-réflexive, intérieure mais orientée vers l'Être comme transcendance, qui exprime le phénomène originaire de l'expérience avec celui-là et peut passer comme structure de l'Être, donc l'être d'apparition, en tant que le *cogito* horizontal est une structure de sujet à quoi il parvient à la suite de la réflexion sur le *cogito* vertical. Bien qu'à la première vue on paraît que le *cogito* horizontal corresponde au *cogito* parlé et le *cogito* vertical au *cogito* tacite, les deux couples ne sont pas ni superposables, ni équivalents parce que ils fonctionnent dans deux horizons théoriques distincts. Il s'agit, pour le couple *cogito* parlé - *cogito* tacite de l'horizon de la phénoménologie de la perception et donc de la subjectivité, et pour le couple *cogito* horizontal- *cogito* vertical de celui d'une ontologie centrée en l'Être que Merleau-Ponty le nomme même comme ça : « Être vertical ». Le passage d'un horizon à l'autre exprime donc l'évolution de sa conception.

Ainsi, on voit que pensée et langage sont étroitement liés dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty et, surtout, que la méditation sur le phénomène extrêmement complexe du langage lui a offert la chance de tracer des voies inédites pour la compréhension de la pensée et de l'être essentiel de l'homme et, en partant de là, de monter vers l'Être en général.

« Sans aucun doute, Merleau-Ponty est le premier philosophe qui, en France, a pris au sérieux les théories de Ferdinand de Saussure, de roman Jakobson et d'autres linguistes. Sa phénoménologie du langage doit beaucoup à la linguistique contemporaine, et cela avant que la mode structuraliste ne s'impose. <En outre>, en étant attentif au

¹ Pascal Dupond, *La Réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Édition Ousia, 2004, pp. 163, 167.

paradoxe de l'expression, la pensée de Merleau-Ponty résiste aux variantes extrêmes du fondamentalisme et du constructivisme autant qu'aux formes modérés du pragmatisme linguistique et des traditionalismes herméneutiques ou pragmatiques, pour ne pas parler de l'arbitraire postmoderne. »¹

¹ Bernard Waldenfels, « Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique », dans : *Chiasmi International*, Vrin, Mimesis, University of Memphis, 1999, pp. 57, 62.

La chair du monde chez Merleau-Ponty

ADRIAN NITA

Résumé : Le texte soutient l'idée que le corps en tant que la chair du monde montre l'accent sur l'ontologie dans la phénoménologie de Merleau-Ponty et soutient dans le même temps la continuité de ses préoccupations ontologiques de l'ouvrage *La phénoménologie de la perception* à l'ouvrage *Le visible et l'invisible*.

Mots-clé: *phénoménologie, ontologie, corporéité, l'être au monde*

Présente même des premières pages de l'ouvrage *Le visible et l'invisible*, l'expression „la chair du monde” indique une nouvelle dimension de l'analyse phénoménologique réalisé par Merleau-Ponty. On a dit même que la théorie ontologique de cet ouvrage représente une rupture par rapport à ses ouvrages antérieurs. Ainsi, la question si cette ontologie représente un abandon de la phénoménologie semble une question à bonne raison. Selon R.C. Kwant, il y a beaucoup des raisons pour croire que *Le visible et l'invisible* représente un passage de la phénoménologie à l'ontologie¹. Leonard Lawlor soutient aussi la rupture qu'il y a entre les ouvrages de jeunesse (notamment *La phénoménologie de la perception*) et les ouvrages finales (notamment *Le visible et l'invisible*). Cette rupture est montrée de cet auteur sur le langage : dans *Le visible et l'invisible*, le langage apparaît plus fondamental que la perception². Selon MC Dillon, Merleau-Ponty marque un point de hauteur maximale de l'ontologie occidentale. Cette ontologie diffère de l'ontologie soutenue par Kant, Hegel, Husserl,

¹ R. C. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Life*, Pittsburgh, 1966.

² Leonard Lawlor, *Essence and Language. The rupture in Merleau-Ponty's Philosophy*, in *Studia phenomenologia*, vol. III, no. 3-4, 2003, pp. 155-162, notamment p. 156.

Heidegger or Sartre (les grandes philosophes qui ont influencé Merleau Ponty) car il a réussi élaborer le phénomène de sa sphère immanente et restaurer le transcendance¹. Positions plus modérées ont Claude Lefort, qui met un accent sur la continuité², et H. Spiegelberger, pour qui la réponse finale sur cette ontologie représente une question ouverte³.

Le contexte de l'analyse merleau-pontyenne est tout à fait important. Une idée qu'il faut être soulignée est la préoccupation obsessionnelle de Merleau-Ponty pour dépasser la dichotomie cartésienne entre le corps et l'âme. Cette nature mystérieuse du corps ne semble être quelque chose de la nature d'une substance étendue, tout comme l'âme ne semble pas être une substance cogitante. L'argument principal est que s'il y a deux substances séparées l'une de l'autre, on a besoin de quelque chose qui peut expliquer l'union du corps et l'âme pour avoir un être humain, pour avoir un individu. Cette union du corps et l'âme souligne même l'unité d'être, nullement une séparation de deux substances. On a donc besoin, de ce point de vue ontologique, d'un fondement pour rejeter la dichotomie d'apparence et la réalité. Les choses d'environ nous, le monde dans lequel nous vivons (le monde vécu) ont une pellicule que notre regard passe quand nous entrons dans un contact avec les choses. Mais tout le monde sait que n'est pas seulement une apparence, et que sous chaque chose il y a une profondeur, une épaisseur, que notre perception peut la capturer. Si de point de vue épistémologique la dichotomie cartésienne conduit à la séparation du sujet de connaissance de l'objet de connaissance (une dichotomie caractéristique pour toute la philosophie moderne), de point de vue phénoménologique la distinction entre le phénomène et l'essence est très importante

¹ MC Dillon, *Merleau Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana Univ Press, 1988, chap. 1. Il faut souligner que, selon Dillon, l'idée du primat du phénomène marque le signe de la continuité entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*.

² Claude Lefort, *Postface*, in Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 333-359.

³ H. Spiegelberger, *Phenomenological movement*, Hague, Nijhoff, 1969, vol. 2, pp. 574-580.

pour notre thème. Sans entrer en détail les, nous nous limitons de dire que Merleau-Ponty apporte beaucoup des objections à la réduction husserlien, par laquelle le père de la phénoménologie espère d'avoir l'accès à l'essence.

On peut ajouter à ces éléments théorétiques et historiques la célèbre dichotomie entre l'être des choses (l'être en soi) et l'être de la conscience (l'être pour soi). Merleau-Ponty n'accepte pas cette distinction de Sartre, en montrant que l'homme est essentiellement dans le monde. L'homme n'est pas un corps uni avec une âme, mais il est une vraie unité ; l'homme n'est pas une jonction de deux substances, ainsi on a besoin d'une explication de cette unité de l'individu. En outre, le corps n'est pas une chose (l'être en soi), comme la table ou le stylo, même si c'est vrai que parfois il est utilisé ainsi (voir la sexualité). Aussi, l'âme n'est pas un simple l'être pour soi, même si le monde de la conscience peut exister à part (comme est le cas de la culture). Selon Merleau-Ponty, l'être en soi et l'être pour soi peuvent être dépasser par un synthèse : l'être au monde. L'homme est essentiellement au monde, tant dans l'ordre ontologique, que epistemologique ou phénoménologique. Notre accès au monde se fait exactement de l'intérieur du monde. On ne peut pas être en dehors du monde quand on veut connaître le monde, de percevoir le monde, de parler du monde. Cet accès au monde, ce l'être-au-monde est exactement la corporéité.

Dans *Le visible et l'invisible*, le problème de la corporéité est approfondi par la charnalité. Mais, la chair n'est pas la célèbre matière des philosophes, à savoir corpuscules de l'être qui s'ajoute pour former tous les êtres¹. Mais, la chair n'est ni quelque chose psychique que serait faite par les choses existantes.

Ni matière, ni esprit, la chair est un sorte d'élément dans le sens utilisé des grecques quand ils se réfèrent à l'eau, l'air, la terre et le feu. Donc, loin d'être la substance du monde, la chair est son principe.

¹ M Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 183.

On voit que l'être est essentiellement charnel. Quand nous voyons, touchons, percevons les choses qui nous environnent sont dans le même temps très proches, par cette unité du monde vif, et éloignés par l'épaisseur de notre regard. Le regard nous dévoile les choses, mais aussi il les cache. Cette rapprochement et éloignement entre le percevant et le perçu montre aussi un épaisseur de la chair, étant en fait une possibilité de communication et un vraiment obstacle¹.

Il est claire pour quoi le visible apparaît comme la qualité prégnante d'un texture, la surface d'un profondeur, une coupe sur une unique être, un grain or un corpuscule porté par un onde d'être². Le visible total est toujours derrière nous où entre les aspects que nous voyons ; de sorte que un accès vers le visible est fait d'une expérience placée en dehors. Le corps commande ainsi le visible, mais sans l'illuminer, si l'on envisageons les deux parts (feuilles) de notre corps : le corps sensible et le corps percevant, à savoir le corps objective et le corps phénoménal.

Si la chair c'est le principe du monde et cet être charnel que peut être perçu, peut être senti il semble que entre la chair et le visible existe un rapport d'identité. Il faut souligner que la théorie merleau-pontyenne est plus complexe : entre la chair, d'une parte, et le visible et l'invisible, d'autre parte, il y a une liaison spéciale, nommé par notre philosophe *entrelacs*, *le chiasme*. Ainsi il ne soutient simplement que la chair est le visible du monde, mais que la chair est un enveloppement du visible sur le corps percevant, un enveloppement du tangible sur le corps touchant. On peut penser à notre main droite qui touche maintenant le papier et dans le même temps elle est touchée par ma main gauche. Les deux filles de l'être charnel peuvent être vu très clair dans cette image : comme tangible, le corps est une chose comme un autre chose, le corps „descende” parmi les choses ; en échange, comme touchant, le corps est différent des choses et domine les choses³. Merleau-

¹ *Ibidem*, p. 178.

² *Ibidem*, p. 180.

³ *Ibidem*, pp. 191-192.

Ponty utilise dans ce contexte un terme biologique (ou, plus exacte, botanique), *déhiscence*, a savoir l'ouverture spontané d'un fruit quand il est arrivé à la maturité, bien sur, pour libérer les semaines. La chair est donc la déhiscence du voyant dans le visible et du visible dans le voyant¹.

Dans ce point de l'analyse il semble que Merleau-Ponty fait une concession pour le dualisme ontologique. Quelqu'un peut dire que les mains ne sont pas suffisantes pour toucher, de sorte qu'ils peuvent être considérées comme objectes, comme instrumentes. Pour sortir de ce dilemme classique provoquée par la dichotomie objet-sujet, Merleau-Ponty propose de prendre l'idée de deux filles du corps (chose parmi les choses et le percevant) comme un point de départ, comme une idée auxiliaire pour nous faire voir la complexité organique de cet être charnel.

Le corps est une chose parmi les choses dans le sens qu'il fait partie de choses sensibles, mais il n'est pas simplement une chose visible, mais il est le visible ; il n'est pas une chose visible *de facto*, mais il est visible *de jure*. Si le corps touche et voit, c'est n'est pas pour le fait qu'il y a des visibles devant lui, mais parce que ceux-ci *entrent* dans lui ; en outre, parce que ceux-ci *sont* déjà en lui. Comme le visible et le tangible sont d'une et la même famille, le corps use son l'être comme un ustensile pour participer à leur l'être, chacun des deux l'êtres étant l'un pour l'autre un archétype².

On voit maintenant que l'idée de deux feuilles il faut être approfondi. Nous voyons le monde sans sortir du monde et simultanément nous percevons le monde sans sortir de nous-mêmes. Le motif pour cette performance est que le corps sentant et le corps senti sont comme la face et le revers d'un médaille, ou comme deux segments d'un seul parcours circulaire qui, vu de haut marche de gauche à droit et vu de bas il marche de droit à gauche, mais qui n'est pas que une seule mouvement dans ses deux phases.

¹ *Ibidem*, p. 201.

² *Ibidem*, p. 181.

Mais si le corps est la chair du monde, où est la limite du monde? Est-il le monde *dans* mon corps? Est-il le corps *dans* le monde visible? Merleau-Ponty utilise une autre relation que l'inclusion classique ou inhérence, caractéristique pour la philosophie classique d'Aristote jusqu'à Kant. Il s'agit de la célèbre notion de *entrelacs*, de *chiasme*. Quand nous percevons les choses, notre regard balaye cette pellicule superficielle du visible. Mais cette pellicule n'est *que pour ma vision*, que par rapport à mon corps (car je n'ai pas la capacité de voir dans l'intérieur des choses). En revanche, la profondeur des choses contient le corps et contient ma vision. Ainsi, le corps comme visible est contenu dans ce spectacle grandieux. Le corps sentant sous entend le corps visible et dans le même temps sous-entend toutes les visibles ; il y a ainsi un entrelacs de l'un dans l'autre¹.

Pour abolir la dichotomie l'être en soi – l'être pour soi, Merleau-Ponty analyse la relation de la chair avec l'idée, à savoir entre le visible et l'armature intérieure qui la montre et cache. Il fait appel à une idée de Proust quand il parle d'idées musicales, productions culturelles ou d'essence de l'amour. Il s'agit de syntagme „la petite phrase” qui montre l'amour de Swann et qui est ainsi communiquée à tous qui l'écoute. La littérature, la musique, les passions et en général les expériences du monde visible, représente tant explorer un invisible, que dévoiler un univers des idées. Cet invisible ne peut pas être séparé de son apparence sensible, de sorte que l'idée musicale, l'idée littéraire ou l'amour ont le grand avantage de nous parler ; ils ont leur logique, leur cohérence, leur coupure, leur concordance². Ces idées ne pourraient être mieux connues sans notre corps et sans notre sensibilité ; ne peuvent pas être donnés sans une expérience charnelle.

L'idée est l'invisible *de ce* monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible³. Quand nous parlons, ou quand le

¹ *Ibidem*, p. 182.

² *Ibidem*, p. 196.

³ *Ibidem*, p. 198.

musicien arrive à la petite phrase, la lacune est éliminée comme si se produisait une illumination de quelque chose qui était déjà présent. Selon Merleau-Ponty, ce sont les idées que nous possédons, et nullement inverse. On constate ici le même résultat comme c'est dans le cas des choses : quand nous percevons les choses et puis nous explicitons, c'est nous qui parlons de choses, mais ce sont les choses qui parlent par nous. Et aussi, ce n'est pas l'interprète qui chante une sonate, mais il se sent dans le service de la sonate : la sonate se chante par lui. Il y a ici une idéalité qui n'est tant étrangère à la chair, mais qui lui donne les coordonnées, la profondeur, les dimensions¹. Même l'idéalité pure, soutient Merleau-Ponty, n'est pas sans chair, n'est pas sans structures d'horizon; l'idéalité vit dans ce ceux-ci, même il s'agit d'une autre chair, d'autres horizons. Il est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigre dans un corps moins lourd, mais plus transparent ; comme si la visibilité change la chair, abandonne la chair du corps en faveur de la chair du langage.

Nous pouvons passer maintenant à la question posée dans le début de notre intervention ; notre position est que la théorie ontologique contenue dans *Le visible et l'invisible ne représente pas* un abandon de la phénoménologie. Même si c'est vrai que la préoccupation principale est l'ontologie, même s'il y a beaucoup d'expressions avec une grande richesse métaphysique, l'analyse merleau-pontyenne suit „le programme” tracé dans la préface de la *Phénoménologie de la perception*. Dans cette préface, il montre que la phénoménologie est l'étude des essences réintégrées dans l'existence. Comme philosophie transcendantale, elle suspende les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie qui soutient avec pouvoir que le monde est toujours là. Par son affirmation que le plus important gain c'est celui d'unir dans la notion de „monde” l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme, Merleau-Ponty fait une très importante délimitation théorique tant par rapport à Husserl, que par rapport à Heidegger.

¹ *Ibidem*, p. 199.

Tout comme le monde, la rationalité est l'intersection des perspectives, combinaison réciproque des perceptions, et ils conduisent au sens, conduisent à la signification. Le monde n'est pas une pure existence, mais le sens qui apparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences avec celles d'autrui¹.

Le fait que la préoccupation principale de Merleau-Ponty a été, tant dans la *Phénoménologie de la perception* que dans *Le visible et l'invisible*, l'ontologie phénoménologique peut être montré, en plus, par le fait qu'il a souligné très fort la dimension ontologique de son démarche phénoménologique. Dans sa conférence *Le philosophe et son ombre* (1959), il soutient que la phénoménologie n'est ni matérialisme ni une philosophie de l'esprit. Son opération principale est de dévoiler la couche préthéorique où ces deux idéalizations trouvent leur droit relatif et son dépassées². De cette perspective, la *Phénoménologie de la perception* représente une essai de répondre à la question suivante : comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme? La philosophie a comme préoccupation principale l'exploration de la perception, de l'art ou de la religion, l'exploration du monde perçu et du monde vécu, à savoir un monde qui ne peut pas être considéré comme moins réel. La redécouverte de ce monde nous conduit à la conclusion que dans la distinction conscience – objet, la conscience est extrêmement estompée et nos rapports avec les autres ne sont pas les rapports d'une pure pensée avec un autre pure pensée. „D'une façon générale, la philosophie retrouve cette épaisseur, et ce rapport avec les problèmes concrets qu'elle avait perdus en se faisant simple réflexion sur la science”³.

Un autre argument que la phénoménologie de Merleau-Ponty a été orienté même de son début vers ontologie peut être

¹ Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 19.

² Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 2001, p. 268.

³ Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Gallimard, p. 66.

montré par un court appel à l'archéologie du concept de „chair”¹. Il a reçu l'influence de Gabriel Marcel, de sorte qu'il a été préoccupé du problème du monde concret, puis du problème de l'existence et, en fin, du problème du mystère de l'incarnation. Le fait que les idées de Gabriel Marcel ont représenté un cadre qui a précédé et orienté la réception merleau-pontyenne de thème husserlien de la chair est extrêmement important². Dans un compte rendu que Merleau-Ponty a fait du livre *Etre et avoir* de Gabriel Marcel on peut voir l'importante contribution apporté par la phénoménologie pour la compréhension du propre corps et du corps de l'autrui ; ces analyses étaient les premiers essais d'une méthode générale et les premiers exemples d'un type nouveau de connaissance. L'ouverture de la phénoménologie vers ontologie résulte avec beaucoup de clarté du texte de ce compte rendu de 1936 : la méthode phénoménologique relie le sujet à être, en le définissant comme une tension ou intention orienté vers un terme. Ainsi, un champ de recherche est ouverte et il déborde le corps propre et le corps d'autrui, pour s'étendre à tous les engagements de l'âme „On prendra pour thème d'analyse l'homme percevant, pensant, voulant, espérant, aimant, priant, et les êtres perçus, connus, voulus, aimés, adorés, invoqués tels qu'ils sont visés ou du moins pressenti dans ces actes mêmes”³.

Si Gabriel Marcel offre à notre philosophe une première clef (je suis mon corps, archétype du mystère ontologique), c'est Max Scheler qui lui offre une seconde clef : si la perception, l'art, les sentiments etc. ne sont pas des dégradations de l'univers des objets de la science, ne sont pas les rêveries incohérentes du divers sensible, c'est que elles possèdent une autre nature épistémologique, irréductible à l'objectivité porteuse d'une visée et d'un sens, une nature qui maintient leur unité aussi bien contre la

¹Voir l'article de Emmanuel de Saint Aubert, „Le mystère de la chair” publiée dans la revue *Studia phenomenologica*, vol. III, no. 3-4, 2003, pp. 73-106.

²*Ibidem*, pp. 87-88.

³Merleau-Ponty, *Parcours*, pp. 38-39.

dispersion de la confusion que contre l'étroitesse de l'univocité, a savoir une nature intentionnelle¹.

Pour finir, le corps en tant que la chair du monde montre, croyons nous, l'accent sur l'ontologie dans la phénoménologie de Merleau-Ponty et soutient dans le même temps la continuité de ses préoccupations ontologiques de l'ouvrage *La phénoménologie de la perception* à l'ouvrage *Le visible et l'invisible*.

¹ E. Saint Aubert, *op. cit.*, p. 100.

Le rapport corps – âme chez Merleau-Ponty

IOAN N. ROȘCA

Resumé: Par l'idée de l'ambiguïté de la connaissance perceptive et intellectuelle, M. Merleau-Ponty suggère, pourtant, l'existence d'un isomorphisme entre le corps et l'âme, entre la matière et l'esprit. Je considère que cet isomorphisme caractérise tant le rapport entre l'existence phénoménale et le sujet perceptif, autant que la relation entre l'essence et l'intellect.

Mots-clé: *hypostases du corps humain, subjectivité, perception*

L'idée sur lequel est centrée la conception de M. Merleau-Ponty sur le corps humain affirme que chez l'homme il y a une unité entre l'aspect biopsychique, d'une part, et l'aspect psychique, d'autre part. Pour l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, la preuve de cette unité est offerte par excellence par la perception, plus exactement, par l'explication phénoménologique de la perception.

Dans l'histoire de la philosophie, l'idée de l'unité du corps et de l'âme a connu une évolution sinueuse. Dans l'antiquité grecque, les présocratiques ont soutenu l'union du corps et de l'âme par le point de vue hylozoïste, d'après lequel chaque corps physique est animé.

Dans la pensée du Moyen-Âge, les théologiens ou les philosophes théologiens ont affirmé l'opposition du corps et de l'âme, en disant que le premier terme, qui est mortel, est seulement la prison du deuxième, qui sera immortel.

Plus tard, dans la modernité, les philosophes ont soutenu, d'habitude, l'immortalité de l'âme et, donc, l'indépendance posthume de cette-ci. Mais, du point de vue épistémologique, ou

même ontologique, les philosophes modernes ont été soit empiristes, soit rationalistes. Les empiristes ont affirmé que, pendant la vie, le sujet cognitif dépend de ses sensations et, donc, de son corps et, plus largement, de l'extérieur. Au contraire, les rationalistes ont considéré que, quoiqu'il souffre l'influence des ses sensations, le sujet cognitif peut se libérer de cette influence même dans le cours de la vie humaine, en devenant autonome et créateur.

En conséquence, dans la modernité s'est imposé le point de vue objectiviste, d'après quel le corps sera, dans son essence, un objet physique, situé dans l'espace et dans le temps et indépendant par rapport à l'âme. Cette vision a été exprimée plus nettement dans le dualisme cartésien. Ma pensée, disait Descartes, n'influence pas mon étendue, et, réciproquement, mon étendue n'influence pas ma pensée. Il est vrai, dans ses livres *Meditationes de prima philosophia* et *Les passions de l'âme* il parlait aussi sur l'étroite liaison entre le corps et l'âme, mais sans renoncer à l'idée de leurs séparation principe, substantielle. Or, si nous considérons que chaque part du corps peut être changée artificiellement, y compris le cerveau, comme support de l'âme, nous contestons notre identité corporelle, le corps étant conçu comme objet qui peut se passer de la définition de l'homme, comme pensait encore Descartes. Dans ce cas, l'affirmation „Je suis mon corps” ne sera pas justifiée.

La conception physicaliste sur le corps humain était encore présente à la fin de l'étape moderne. Par exemple, dans son livre *Les manuscrits économique philosophiques de 1844*, Marx affirmait que la nature anorganique représente le prolongement du corps humain.

Dans la philosophie contemporaine a été réaffirmé le point de vue d'après quel le corps humain présente, aussi, une dimension subjective. D'avantage, ce point de vue gagne. Ainsi, une conception très fréquente est celle qui comprend le corps humain comme signifiant ou comme sens. L'orientation qui a contribué beaucoup à la configuration de cette vision a été la

phénoménologie en général et la phénoménologie de M. Merleau-Ponty spécialement.

En fait, la phénoménologie met en évidence le corps humain sous multiples aspects. Dans les termes phénoménologiques, les principales hypostases du corps humain sont les suivantes : le corps en soi, le corps pour soi et le corps pour l'autrui. Le corps en soi est le corps physico biologique, situé dans l'espace, dans le temps et, donc, qui subit les trois "torts ontiques": la maladie, la vieillissement, et la morte. En étroite liaison avec le temps, le corps est la plus temporelle réalité. Il est comme une clepsydre qui ne peut pas être utilisé après l'écoulement du sable, ou comme une horloge qui ne peut pas être met en marche après son arrêt. Chaque homme est mortel parce qu'il a un corps en soi.

Sous aspect ontologique, le corps en soi signifie le fait que, tant que puissante serait l'influence du psychique et d'esprit sur le corps biophysique, cette influence présente des limites, de l'autre côté d'elles le corps en soi se soumet à sa propre nature et aux ses propres lois.

Du point de vue gnoséologique, par rapport à la subjectivité, le corps en soi reste insaisissable et incogitable, car, tant qu'il reste en soi, il ne peut pas être vécu, ressenti, étant une limite pour la pensée. Je ne peut pas ressentir ou connaître en profondeur chaque organe ou chaque cellule du mon organisme, qui restent en dehors de ma subjectivité. En ce sens, dans son livre *Le Visible et l'Invisible*, M. Merleau-Ponty affirmait: "Je suis toujours de même part du mon corps, il s'offre sous une perspective invariable."¹ Le corps en soi ne peut pas être connu que par analogie.

Le corps pour soi est le corps qui perçoit, se perçoit et se perçoit qu'il perçoit. Or, la perception est autant objective que subjective, ou, plus exactement, dans les termes phénoménologiques, elle n'est pas ni objective, ni subjective. La perception présente un passage permanent entre l'intérieur et

¹Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 194.

l'extérieur. Donc, par sa perception, le corps humain, la chair, s'ouvre sur le monde et le monde se dévoile devant lui. Toutefois, le corps humain s'ouvre sur lui même et se laisse dévoilé à lui même.

Par sa nature ambivalente, *le corps pour soi*, comme percepteur-perçu, n'est pas réductible ni au *corps en soi*, objectif, ni à la dimension subjective, qu'il présente. Pour distinguer *le corps pour soi* du *corps en soi*, mais aussi pour souligner que *le corps pour soi* n'est pas d'une subjectivité pure, car il suppose un rapport immédiat du corps avec la totalité du monde sensible, M. Merleau-Ponty utilise le terme de *chair*. La chair, dite il, „n'est pas le corps objectif”, „n'est pas non plus le corps pensé par l'âme (Descartes) comme sien”; cette chair „est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent”. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = le corrélat de mon corps actif, ce qui lui «répond» – Ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible pivot auquel participent tous les autres, sensible-clé, sensible dimensionnel.”¹

Subjectivité enchaînée, le corps pour soi perçoit autres corps en les rapportant au sien comme sujet qui perçoit non comme sujet pur et, aussi, non comme objet pur (physique), mais comme „âme” enchaînée par le corps ou, autrement dit, comme „corps” animé. Toutefois, le corps pour soi s'autoperçoit non comme percepteur pur, qui se pose ou qui pose autres choses dans une modalité souveraine, mais comme corps percepteur-perçu, comme chair qui pose autres corps comme arrachés de sa chair.

Le fait que le corps pour soi se rapporte aux autres corps et à soi-même (aussi) par une dimension subjective ne justifie pas la thèse idéaliste qui soutient que l'âme ou l'esprit créeront le corps. M. Merleau-Ponty récuse tant l'idéalisme, autant que le matérialisme. D'ailleurs, il cherche la relation corps - âme non pas

¹ *Ibidem*, p. 313.

du point de vue ontologique, qui soutient le primat d'un des deux termes, mais sous aspect gnoséologique, qui montre que, dans la connaissance, le corps ne se dévoile pas que par l'intermède du son halo subjectif, par l'intermède de la dimension subjective de l'être humaine. D'après l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, la connaissance commence avec la perception, avance par l'intellect, qui dépasse la perception, mais qui conserve, à son tour, quelque chose d'ambiguïté de la perception, plus exactement la structure de ceci, qui n'est pas ni objective, ni subjective.

Du nôtre point de vue, par l'idée de l'ambiguïté de la connaissance perceptive et intellectuelle, M. Merleau-Ponty suggère, pourtant, l'existence d'un isomorphisme entre le corps et l'âme, entre la matière et l'esprit. Je considère que cet isomorphisme caractérise tant le rapport entre l'existence phénoménale et le sujet perceptif, autant que la relation entre l'essence et l'intellect.

Le corps pour autrui est le corps humain qui perçoit non seulement des choses, mais aussi autres corps humains, étant, à son tour, perçu. Le corps pour autrui a été analysé d'abord par le philosophe existentialiste français J.-P. Sartre.

Concernant le rapport entre le corps propre et le corps d'autrui, J.-P. Sartre affirmait :

„Je ne saisis jamais autrui comme corps sans saisir en même temps, de façon non explicite, mon corps comme le centre de référence indiqué par autrui. Mais, de même, on ne saurait percevoir le corps d'autrui comme chair à titre d'objet isolé ayant avec les autres ceci de pures relations d'extériorité.” Et l'auteur de *L'être et le néant* ajoute : „Mais autrui m'est originellement donné comme corps en situation.”¹

¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1945, p. 410.

En continuant les idées sartriennes, M. Merleau-Ponty précisait que la relation originaire avec l'autrui pressuppose non pas une perception purement subjective du corps d'autrui en situation ou du corps propre, mais une perception ambiguë, ni subjective, ni objective.

M. Merleau-Ponty considère que la relation immédiate la plus large et la plus naturelle entre l'homme et l'homme est celle entre l'homme et la femme. En ce sens, il soutient que les relations corporelles implicites entre l'homme et la femme, par exemple les relations de proximité, d'odeur, de respiration, ont, en dernière instance, un caractère érotique. Du point de vue subjective, le rapport perceptif-érotique présuppose non simplement la perception du sexe opposé, comme serait la perception du chaque corps inanimé, mais aussi une charge affective, qui est d'une nature intentionnelle-affective. Ainsi, M. Merleau-Ponty affirmait:

"Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception subjective est habitée par une perception plus secrète: le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective."¹

D'autre part, il souligne le fait que la perception érotique n'est pas purement subjective, ayant aussi une dimension objective:

"La perception érotique n'est pas une cogitatio qui vise un *cogitatum*; par travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience."²

En vérité, dans la relation érotique entre l'homme et la femme, une chair animée affectivement découvre une autre chair animée par l'affection. Toutefois, le corps humain qui perçoit un

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 182.

² *Ibidem*, p. 183.

corps humain d'autre sexe aperçoit en soi un quelconque manque, en fait un désir manqué de son objet. Quand ce désir est insatiable, il est orienté moins vers un être érotique précis, mais plutôt vers soi-même. L'amour se retourne vers soi-même et, éventuellement et secondement, il s'oriente aussi vers une personne déterminée. En tout cas, dans la relation d'amour authentique, le corps pour autrui ne se rapporte pas à l'autrui ni seulement comme simple corps physique, ni seulement comme perception pure, comme subjectivité manquée de présence d'objet perçu.

Mais, parce qu, sous l'influence de la culture, le sujet humain est plus que perceptif, je peux réceptionner l'autrui, à partir de mon corps, sois comme pure conscience, sois comme pure objet physique. Cela dénote non seulement le fait que mon rapport immédiat avec l'autrui subit l'influence de ma culture, mais aussi ma liberté à la face de perception. En ce sens, M. Merleau-Ponty argumentait :

„Tout ce que je «suis» par le fait de la nature ou de l'histoire, - bossu, beau ou Juif, - je ne suis jamais tout à fait pour moi-même...” Et il ajoutait : „Et sans doute je le suis pour autrui, mais je demeure libre de poser autrui comme une conscience dont les vues m'atteignent jusque dans mon être, ou au contraire comme un simple objet.”¹

Dans l'explication merleau-pontyenne, la liberté de la manière dont je perçois l'autrui n'est pas pourtant arbitraire, elle n'est pas absolue, parce qu'elle dépende de ma situation, par exemple de ma condition d'être malade, ou bossu etc. Si je suis malade, j'avais la tentation de considérer l'autrui comme sujet qui reste à ma surface, de le considérer comme corps perceptif qui voit en mien seulement un corps perceptif, bio-physique. Nous ajoutons que, sans doute, la liberté relative par lequel nous percevons les autres est influencée aussi par les conditions concrètes des ceux-ci.

¹ *Ibidem*, p. 497.

Dans une autre explication, en se référant à la manière dans lequel je suis perçu par l'autrui, J.-P. Sartre a absolutisé l'opposition gnoséologique et ontologique qui existe entre perceur et perçu. En ce sens, il affirmait : "Mais en tant que je suis pour autrui, autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis objet."¹ Plus exactement: "J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps."² En explicitant, Sartre ajoute:

"Je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais."³

Certainement, ainsi que remarque M. Merleau-Ponty, entre moi-même et l'autre (entre le voyeur et le vu, entre le touchant et le touché) n'existe pas une identité. Mais, ainsi que dit le même philosophe, entre les deux termes n'existe pas rien de conflit. Entre les deux termes il y a, originairement, une interférence ou un chiasme.

Par conséquent, dans l'esprit de la philosophie merleau-pontyenne, nous pouvons soutenir que, à l'exception des cas particuliers, par exemple une maladie, le corps pour autrui n'est pas réduit au corps bio-pysique que d'un regard non éduqué, c'est-à-dire d'un être non civilisé ou avec un horizon étroit. Cette réduction peut avoir des effets contraires, en fonction du mode dans lequel est regardé le corps réduit. Si le corps est déconsidéré même dans sa qualité d'objet, alors il sera soumis aux violences (coup, torture, viol). Si le corps est apprécié comme corps, alors il sera cultivé, mais seulement comme corps physique.

Or, pour annihiler des pareilles conséquences, qui sont destructives ou un petit peu saintes, le corps pour autrui doit être affirmé, s'il a été aliéné, comme projet de récupération de l'être authentique humaine.

¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 418.

² *Ibidem*, p. 419.

³ *Ibidem*, p. 431.

Philosophy at the Beginning of the 21st Century

BRUCE A. LITTLE

Résumé: À la dernière moitié du 20^e siècle, la post-modernité a rejeté entièrement la notion de réalité objective et celui de vérité. On doit s'en souvenir que la vérité en dépend de ce qu'il montre et s'il n'y avait aucune réalité objective il n'y avait aucune vérité non plus. Mais aujourd'hui, au commencement du 21^e siècle, est survenue une nouvelle vue appelée la post post-modernité qui est un retour subtil à la modernité et qui tend à trouver des choses fermes dans la réalité et des certitudes dans la pensée. Ainsi, ce courant reconnaît que notre expérience nous enseigne qu'il y a un monde réel qui existe indépendamment de nous, indépendamment de nos expériences, de nos pensées et de notre langue. À ce moment il semble qu'il y a une opportunité de revenir à une position réaliste, qui a du sens tant dans la science que dans la théologie. Elle fournit une vision du monde qui se veut correspondante à la réalité, cohérente en lui-même et capable à répondre systématiquement aux questions de la vie.

Mots-clé: *vérité, post-modernité, objectivité, réalisme*

By the middle part of the 20th century, there was a growing discontent with modernity. The claim was that modernity had promised much more than it could deliver with its scientism or positivism. The idea that it was possible to have absolute certainty through the scientific method was seriously doubted. The conclusion by a number (such as Foucault, Derrida, Rorty) was that reality was not such that it could be known in some objective way as if one could read the truth of nature right off the page as there was no reality in an objective sense. Reality did not exist "out there" but was created by each community. The Enlightenment

had forwarded the idea of naïve reality, that we could look at reality and make truth statements about it that were 100% accurate. Of course, Thomas Kuhn in his influential ideas of paradigm shift encouraged thoughts away from this naïve realism but his view led to the idea that there were many realities. From this developed what has been known as perspectivalism where one's own perspective is what determines what is real so that, in the end, there are as many realities as there are perspectives. And when a different paradigm was discovered, it did not make the old paradigm wrong, just different.

One might have predicted this epistemological development based on Enlightenment thinking simply because it denied the universal— in a word, that which transcends experience. Concerning this, Richard Weaver wrote in 1948 warning that: “The denial of universals carries with it the denial of everything transcending experience. The denial of everything transcending experience means inevitably – though ways are found to hedge on this – the denial of truth.”¹ The denial of truth, argued Weaver, leads to relativism where man is the measure of all things. This growing confusion over reality and truth led a number of thinkers to challenge the basic premise of modernity, namely, that there is a reality out there to be known. In fact, the conclusion by many was that the search for epistemological certainty had failed because it was built on the assumption that there was a reality independent of the mind. What followed this critique of modernity (and its assumptions) has been called post modernity which claimed that the assumption of modernity was wrong. That is, that there could be a unified theory of knowledge --- that truth statements could be determined to be right or wrong by a correspondence theory of truth.

In the latter half of the 20th century, post modernity jettisoned the notion of truth (and objective reality) altogether, that

¹ Richard Weaver, *Ideas Have Consequences*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, p. 4.

is, truth as it related to some objective reality “out there” so to speak. It must be remembered that truth depends on that to which it points. If there were no objective reality to which a truth -claim pointed, then there was no truth either. This in some way contributed to the more nihilistic view of life (built on the denial of God’s existence) that is a life without meaning. This was the practical outworking of the loss of the universal ---meaninglessness---as particulars are never strong enough to ground meaning. The reason for this is that nature is always changing. If nature is the grounding of truth, then truth is relative as meaning is determined by the relationship of one particular has to another. In this case, when one particular changes, then so does meaning.

By the latter part of the 20th century, there was a growing chorus of voices challenging post modernity. It did not take long for those who labored in the physical sciences to strenuously object to the post modern view of reality. After all, if there were no reality independent of the mind, then how could anyone do anything meaningful in the name of science? If reality is in flux and ambiguous, then science was subverted as science requires stability to reality.

The postmodernist view saw the epistemological failure in modernity’s confidence in legitimizing truth-value claims by reason, but did not understand properly why it failed, which was the loss of the transcendent or the universal. While post modernity’s challenge to modernity at this point seemed right, unfortunately, it failed to understand the cure because it misdiagnosed the ailment of the Enlightenment. Consequently, it attempted a solution to modernity while maintaining the two crippling assumptions of modernity. One was the epistemological denial of universals (essentialism) and the other was the corollary assumption of naturalism. Both of these led to the epistemological impotence of modernity, but were still embraced by postmodernism.

The challenges to post modernity were soon sounded by those in the physical sciences. Edward O. Wilson (biologist at Harvard), a proponent of post post modernism writes of the postmodernists,

“Reality, they [postmodernists] propose, is a state constructed by the mind, not perceived by it. In the most extravagant version of this constructivism, there is no "real" reality, no objective truths external to mental activity, only rivaling versions disseminated by ruling social groups. Nor can ethics be firmly grounded, given that each society creates its own codes for the benefit of the same oppressive forces”¹

Here even a naturalist clearly understands, even if he cannot understand why, how the ideas of post modernism lead to the ethical relativism hence moral relativism.

By the close of the 20th century, a new view arose called post post modernity which is a subtle return to modernity. In Paul Kurtz’s critique of post modernism’s failure he makes a case for returning to the Enlightenment. He writes:

“Scientific naturalism holds a form of nonreductive materialism; natural processes and events are best accounted for by reference to material causes.”²

The affirmation is that

“Scientific naturalism enables human beings to construct a coherent worldview disentangled from metaphysics or theology and based on the sciences.”³

In one statement, post post modernism shows that it is following the thinking of the Enlightenment. That is, it remains hostile to the idea of anything transcending experience, but still

¹ Edward O. Wilson, *Free Inquiry Fall*, 1998.

² Paul Kurtz (drafter), *Humanist Manifesto 2000*, Amherst, Prometheus Books, 2000, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 24.

claims it is possible to construct a coherent worldview from the particulars alone.

Edward O. Wilson, speaking for post post modernism, writes,

“Science offers the boldest metaphysics of the age. It is a thoroughly human construct, driven by the faith that if we dream, press to discover, explain, and dream again, thereby plunging repeatedly into new terrain, the world will somehow come clearer and we will grasp the true strangeness of the universe.”¹

Still working from the two-circle theory of truth, both post modernism and post post modernism fail to see the fundamental flaw in Enlightenment epistemology. Post modernity simply gives up the notion of some totalizing metanarratives, while post post modernity believes it can still be done legitimately from science with some modifications of modernity. However, as long as the assumptions of the Enlightenment remain the starting point, there is little hope of moving beyond the present epistemological dilemma. Modernity has demonstrated that one cannot build a universal from a careful study of the particulars. Any such attempt is always defeated by skepticism and limited epistemic access to all the facts.

One could argue that the major point of the critique of post modernism (and post post modernism) is its *a priori* commitment to naturalism with its corollary dismissal of the possibility of an infinite personal God who could speak to man, a God who stands above nature, a God who created nature and who has spoken to man in a way that man can understand. That is to say, the transcendent One who provides a grounding for meaning in the study of particulars. Still, post post modernity boasts of a way out of the epistemological and moral relativism of post modernity and it is back to the Enlightenment. Of course they claim it will be

¹ Edward O. Wilson, *Conciliation: The Unity of Knowledge*, New York, Alfred A. Knoff, Inc., 1998, p. 12.

different this time around. Paul Kurtz explains (as he admits) that Enlightenment's role of "Reason as an absolute rather than as a tentative and fallible instrument of human purpose was overdrawn."¹ What he proposes to change is precisely this notion. He suggests that reason, while reliable, is still fallible. Of course, that is right and that is a good start. However, the failure to see the importance of the universal/transcendent, that which is above experience, will also subvert his attempts to avoid the same conclusion of modernity. If consistent to the end, he will have to choose either to accept skepticism or return to the scientism of modernity.

It is, in fact, this tenacious commitment to naturalism that will deliver post post modernity to the reductionistic notions of modernity—the clear failure of modernity. Edward O. Wilson actually hopes that

"We are approaching a new age of synthesis, when the testing of consilience [coherence] is the greatest of all intellectual challenges. Philosophy, the contemplation of the unknown, is a shrinking dominion. We have the common goal of turning as much philosophy as possible into science."²

There is a belief that recognition of the universal is unwanted and unnecessary on the one hand, and that scientific naturalism is sufficient to ground one's knowledge claims on the other hand. As Paul Kurtz explains:

"Scientific naturalism enables human beings to construct a coherent worldview disentangled from metaphysics or theology and based on the sciences."³

However, in the critique of postmodern, there is another possibility which has been noised about in the background and is

¹ Paul Kurtz, *Humanist Manifesto 2000*, Amherst, Prometheus Books, 2000, p. 23.

² Edward O. Wilson., *Consilience: The Unity of Knowledge*, p. 11-12

³ Paul Kurtz, *Humanist Manifesto 2000*, Amherst, Prometheus Books, 2000, p. 24.

now gaining a growing number of adherents. In an edited work titled *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*¹ there is a suggestion that there is a *middle way* between the naïve realism of modernity (foundationalism: the idea that there are foundational beliefs that rest on no other beliefs and, hence, are indubitable) and the relativism of post modernity. This *middle way* is called critical realism. In a naturalistic universe, or “time-bound” universe, there is no possibility of God or that God has spoken --- no possibility of universals and no possibility of the transcendent – no need of essences. That is, that there is no truth from “out there” because there is no reality “out there”. Critical realism on the other hand, agrees with modernity that there is a reality out there, but argues that it is not known with absolute certainty. That is to say:

“The external world is real. Our knowledge of it is partial but can be true. Science is a map or model. It is made up of successive paradigms that bring us to closer approximation of reality and absolute truth. Each field in science presents a different blueprint of reality. These are complimentary to one another. Integration is achieved, not by reducing them all to one model, but by seeing their relationship. Each gives us partial insights into reality.”²

There is only one reality and it is knowable by man, however, it cannot be known with absolute certainty, but it can be known with a high degree of confidence. It claims that while man’s cognitive faculties are fallible, they are reliable. The difference between critical realism and post post modernity is that critical realism allows for the universal, that which transcends experience. In addition, and importantly so, critical realism recognizes that one method is not sufficient for knowing all reality. That is, the nature of what is known determines what can be known about the object

¹ Jose Lopez and Gary Potter (eds.), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*, London, The Althone Press, 2001.

²Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, p. 37.

and how it can be known. The scientific method is capable of making knowledge claims about nature, but theology can make knowledge claims about that which transcends experience.

Critical realism is promoted by both scientists and theologians: scientists such as John Polkinghorne, Roy Bhasker, Author Peacock, and theologians such as Alister McGrath, Bernard Lonergan, Ben Meyer, Kevin Vanhoozer. It is interesting to note that Catholic theologian Bernard Lonergan was writing about critical realism in the mid part of the 20th century when a scientist, Michael Polanyi was coming to the same conclusion. Speaking about the nature of reality, Alister McGrath suggests that there are different aspects to reality and in this way ontology determines epistemology. He writes:

“These differing modes of interplay and representation are governed by the nature of the strata of reality under investigation, each of which demands its own distinctive mode of engagement. To set up a principle that is of decisive importance throughout this project: *ontology (the way things are) determines epistemology (the way things are known)*. The nature of reality is such that certain things can only be known to a certain extent, and in a certain way – and that is the reality of the situation. We are not in a position to determine whether and how things may be known; that is decided by the things themselves.”¹

What this means, according to J. Wentzel van Huysteen (Princeton University), is that:

“Critical realism, of course, is neither a theological nor a scientific thesis; it is a philosophical, an epistemological, thesis about the goals of scientific knowledge and the implications of theoretical models in science. Hence it should not be seen as a theory about truth, but rather a

¹ Alister McGrath, *The Science of God*, Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004, p. 107.

theory about the epistemic values that shape scientific rationality. In theology, critical realism should be seen as a response to the question: ‘What sort of philosophical account is possible of the aims and the structure of religious/theological reflection and of the epistemic attitudes presupposed by this kind of reflection.’”¹

Critical realism affirms we have a direct perceptual access to our world, that there is a reality that exists independent of the mind. That is the realism part. The critical part is that it believes our cognitive faculties are reliable, but not infallible. Furthermore, it is unwarranted to say that all reality can be grasped by the methods of science as that would fall into the mistake of reductionism in modernity. Because data is processed by the subject, there is a subjective element to the knowing process — subjective, not relative. As a knower, man realizes that he is a subject in the knowing process and his processing of information is influenced by his worldview, or what we might call a web of beliefs. Therefore, the intellectually virtuous person does all he can to assure that his epistemic claims have passed a critical review using both the coherent and correspondence tests for truth. Such tests for truth are possible, according to critical realism, because there is a reality independent of the mind (call it objective reality).

The fact that post post modernity failed on the practical level is that it is impossible to live and have meaning in the world give the post modern paradigm. The reason for modernity’s failure is lodged in the fact it eventually dismissed the notion of universals, or the transcendent. Critical realism logically recognizes at least the possibility of universals (in some places it is actually called transcendental realism) which in turn brings theology back into the discussion of knowledge claims. Because it is *critical* realism, it avoids the epistemological arrogance of modernity. Because it is *critical realism* it avoids the totalizing

¹ J. Wentzel van Huyssteen, *Essays in Postfoundationalist Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 40.

relativism of post modernity. As a form of realism it acknowledges there is a reality independent of the mind and of the community that can be known even if it is known imperfectly --yet truly. Within critical realism there is an acceptance of certain anthropological givens. Although I would not suggest that John Searle is a critical realist (he is an anti-dualist), he does list what seems undeniable on intuitive grounds at least that certain facts are obvious. He suggests there are four, what he calls default positions:

1. We have direct perceptual access to that world through our senses, especially touch and vision.

2. Words in our language, words like rabbit or tree, typically have reasonably clear meanings. Because of their meanings, they can be used to refer to and talk about real objects in the world.

3. Our statements are typically true or false depending on whether they correspond to how things are, that is, to the facts in the world.

4. Causation is a real relation among objects and events in the world, a relation whereby one phenomenon, the cause, causes another, the effect. ¹

In other words, our experience teaches us that there is a real world that exists independently of us, independently of our experiences, our thoughts, and our language. At this moment it appears there is a window of opportunity to return to a realist position, one that misses the mistakes of both modernity and post modernity and makes sense of both science and theology. In addition, it provides a worldview paradigm that makes sense of our world practically, which is to say, it corresponds to reality, is coherent within itself, has explanatory power and answers the questions of life consistently.

¹ John Searle, *Mind, Language, and Society*, New York, Basic Books, 1999 pbk, p. 10.

Contextualisme et Indexicalisme

FRANÇOIS RIVENC

Résumé: L'article expose quelques variantes de l'indexicalisme, dont les unes peut être considérées comme expression d'un contextualisme modéré et les autres – comme expression d'un contextualisme radical. En ce contexte il se concentre sur les conditions de vérité, en analysant la relevance des équivalences-T pour ce problème. Il considère que la trivialité de ces équivalences, capitale quand il s'agit de les utiliser comme critères d'adéquation de toute définition d'un prédicat de vérité, montre clairement qu'il n'y a aucune raison de penser qu'elles réalisent leur ambition proclamée, d'exhiber plus clairement les conditions de vérité objectives, mondaines, factuelles, des phrases.

Mots-clé : *contextualisme, indexicalisme, descriptions contrefactuelles, conditions de vérité, sémantique translationnelle, sémantique vériconditionnelle, équivalences-T*

Ceux d'en face

Il y a essentiellement deux manières de répondre à l'invasion de la pragmatique. La première est très nuancée (si nuancée qu'on peut aussi la présenter comme un contextualisme modéré; c'est affaire de goût): elle reconnaît les effets sémantiques (sémantique₁) des contextes, mais s'efforce de montrer que ces effets sont en réalité *constraints* par des éléments de la phrase, même si ces éléments ne sont pas grammaticalement réalisés dans la structure de surface. Ces éléments fonctionnent donc sur le modèle des indexicaux classiques, à la non réalisation près, d'où l'appellation d'« indexicalisme » pour ce genre de position. La seconde consiste à maintenir fermement l'idée d'un contenu sémantique (cette fois aux deux sens du terme) indépendant des intentions du locuteur, à limiter la sensibilité au contexte à la classe restreinte des indexicaux classiques, et à dissoudre les exemples proposés en

plaidant qu'ils reposent sur une mauvaise méthodologie; il s'agit en fait d'une ligne de défense des sémantiques vériconditionnelles. Je commencerai par exposer quelques variantes de l'indexicalisme.

La position générale de l'indexicalisme est liée à une maxime de prudence:

« Nous pensons, écrivent Jeffrey King et Jason Stanley, qu'une morale générale découle de ces recherches. Avant d'affirmer qu'un ensemble d'intuitions ne peut être lié à l'interprétation sémantique, les théoriciens doivent avoir épuisé toutes les options sémantiques. Car, comme Levinson l'a admirablement reconnu, des affirmations sur ce qui ne peut être que pragmatiquement dérivé peuvent tout à fait être mises en défaut par des recherches syntaxiques et sémantiques ultérieures. »¹

En un mot, le Contextualisme désespère trop vite de la sémantique; ou, moins charitablement, sa désinvolture théorique est impardonnable. Et sa réfutation passe par la tentative d'établir la thèse suivante, qui résume bien l'esprit de l'Indexicalisme:

« Tous les effets vériconditionnels du contexte extralinguistique peuvent être ramenés à un élément dans la forme logique. »²

La stratégie est de montrer que là où on conclut trop rapidement à un mécanisme pragmatique (comme le « libre enrichissement »), on peut en fait assigner le phénomène à des éléments syntaxiques non marqués grammaticalement dans la phrase, des éléments cachés mais présents dans quelque forme logique sous-jacente, et qui déclenchent un processus sémantique d'interprétation. En gros, ces éléments fonctionnent comme les

¹ « Semantics, Pragmatics, and the Role of Semantic Content », in Szabo 2005. La formule de Levinson à laquelle il est fait allusion est: « Il y aura toujours des doutes sur la question de savoir si une meilleure analyse sémantique d'une construction pertinente ne pourrait pas accommoder autrement les apparentes intrusions pragmatiques. » (*Presumptive Meaning*, Levinson 2000).

² Stanley 2000.

indexicaux explicites, et rendent obligatoire et contraignent la saturation (la complétion du sens): d'où le caractère en fait sémantique du processus. Par exemple, le phénomène des quantifications contextuellement restreintes peut être traité sémantiquement en supposant que dans la phrase:

*Tous les exemplaires sont partis*¹,

figure à un certain niveau de structure logique sous-jacente une variable libre de domaine, disons *D*, dont les différents contextes sont susceptibles de fixer la valeur. Conformément à l'idée de Kaplan selon laquelle les vrais indexicaux fonctionnent sur le modèle des variables libres (le contexte fournissant l'analogie d'une assignation), on a donc un élément quasi-indexical, bien que caché, et le remplissage est bien obligatoire, contraint par le caractère (ou le type: variable de domaine) de la variable.

Naturellement, l'hypothèse de la présence d'une telle variable cachée doit être corroborée. Un phénomène qui plaide en sa faveur est celui des contextes (linguistiques, cette fois) multiples quantifiés. Il s'agit des cas:

« ... où des phrases contiennent plusieurs expressions quantifiées [telles que] l'index représentant le domaine de quantification du second quantificateur est *lié* par la première expression de quantification. »²

Par exemple, dans la phrase:

Dans toutes les pièces, toutes les lampes sont sur la cheminée,

il semble que l'expression « toutes les lampes » doive être comprise comme associée à une variable (cachée) de domaine, qui est liée

¹ Je prends cet exemple à dessein, puisque les exemplaires ne sont pas partis au sens où des visiteurs sont partis; s'agit-il d'un usage non-littéral? d'une extension pragmatique? *Le Robert* donne cet usage à titre de troisième entrée au verbe « partir ».

² *Stanley & Szabo 2000*.

elle-même par le premier quantificateur « toutes les pièces ». ¹ Ainsi s'explique le fait que tout le monde comprenne qu'il s'agit chaque fois de toutes les lampes *de* chaque pièce. Le contextualisme a tendance à abuser de l'équivoque dont est potentiellement porteur le terme « déterminer », qui peut vouloir dire tantôt *spécifier*, tantôt *constituer*. Ici le contexte peut bien « déterminer » le contenu de la quantification, au sens de le spécifier. Il y a loin de cette sobre remarque à l'idée enthousiaste que le contexte détermine la signification, au sens de la constituer de part en part.

L'analyse suivante de la focalisation par Michael Glanzberg (que je résume à très grands traits, tant elle est subtile et nuancée) a pour but de montrer qu'un phénomène comme la *focalisation*, la mise en valeur d'un constituant, qu'on pourrait croire purement pragmatique, - par exemple lié aux intentions du locuteur soulignées par l'intonation, l'accentuation, etc. -, a aussi et essentiellement des aspects sémantiques:

« La focalisation (...) fournit des exemples où la syntaxe de surface n'est pas un bon guide pour la forme linguistique sous-jacente. Cette leçon est familière, mais la focalisation montre que ce qui est en surface et apparaît purement pragmatique peut se révéler indiquer une structure syntaxique sous-jacente. L'association avec la focalisation montre que cette structure est sémantiquement signifiante. La première morale à tirer de la focalisation est que l'apparence d'être seulement pragmatique peut être terriblement trompeuse. »²

Des exemples trop simples (la focalisation est indiquée par des majuscules) comme:

(1) PIERRE a accompagné Cécile,

¹ Je simplifie outrageusement l'analyse, qui par ailleurs s'applique aussi aux expressions relationnelles, comparatives, etc. Mon but n'est pas ici de plaider la cause de l'indexicalisme.

² Glanzberg, « Focus: A Case Study », in Szabo 2005.

(2) *Pierre a accompagné CECILE,*

peuvent en effet donner à penser: que la structure de ces phrases est la même; que leurs conditions de vérité sont identiques; enfin, que la différence tient simplement aux intentions d'insistance du locuteur, ou à des contextes où les présuppositions ne sont pas les mêmes: l'information d'arrière-plan est que quelqu'un a accompagné Cécile dans (1), et la question est de savoir qui; alors que dans (2), la présupposition est que Pierre a accompagné quelqu'un. On aurait là l'amorce d'une interprétation pragmatique de la focalisation.

Mais Glanzberg montre que cette analyse simpliste ne rend pas compte d'autres *data*. Un exemple directement adaptable au français est donné par la phrase anglaise:

(3) *She beats me more often than Sue,*

qui peut être « focalisée » de deux façons différentes, de manière à donner:

(4) *Elle ME frappe plus souvent que Sue* (= qu'elle ne frappe Sue);

(5) *ELLE me frappe plus souvent que Sue* (= que Sue ne me frappe).¹

Les deux interprétations sont commandées par la focalisation, qui a donc des effets directs sur la grammaire même de la phrase: (4) et (5) correspondent à des structures sous-jacentes distinctes, puisque l'accentuation sur le complément d'objet, dans (4), ou sur le sujet, dans (5), a des effets sur la fonction grammaticale de « Sue »; ce qui justifie l'inscription du trait de focalisation dans la structure logique, même s'il n'est pas réalisé grammaticalement.

Il me semble que le français, plus que l'anglais, a tendance à marquer grammaticalement la focalisation, soit, en liaison avec des mots comme « seulement », « toujours », par les positions de ces

¹ Glanzberg crédite *Rooth 1985* et *Rooth 1992* pour cet exemple, ainsi que les suivants.

mots, soit par l'alternance de l'article défini et de l'article indéfini (au pluriel):

(6) *Jean présenta Pierre seulement à CECILE;*

(7) *Jean présenta seulement PIERRE à Cécile.*

L'effet sur les conditions de vérité est net (ce que les spécialistes appellent « l'association avec la focalisation »): dans une circonstance où Jean a présenté Pierre à Cécile, Véronique, et Djamila, mais n'a présenté personne d'autre aux trois filles, (6) est faux, mais (7) est vrai. Une situation du même genre se présente avec:

(8) *A Saint Péterbourg, des OFFICIERS escortaient toujours les danseuses,*

(9) *A Saint Pétersbourg, les officiers escortaient toujours des DANSEUSES,*

où la différence peut se laisser représenter (plus ou moins bien) par une différence dans l'emboîtement des quantificateurs dans la structure sous-jacente.

Présence d'un trait dans la structure logico-grammaticale, effets véri-conditionnels *contrôlés*: la focalisation présente les aspects caractéristiques d'un phénomène sémantique qui contraint les remplissements pragmatiques (les saturations, plutôt que les libres enrichissements). Cependant, Glanzberg conteste que ces processus soient vraiment comparables à ceux que l'indexicalisme associe aux variables ou indexicaux cachés, au point que j'ai quelque scrupule à ranger ses analyses sous le chef de l'indexicalisme.¹ Je me défausserai en plaçant que j'ai seulement annoncé des « variantes » de cette position. Mais la moralité générale est essentiellement la même: attention à trop de désinvolture à l'égard des possibilités et des richesses de l'analyse sémantique!

¹ Voir par exemple p. 100-101 in Szabo 2005.

Un ouvrage récent de Herman Cappelen et Ernie Lepore, *Insensitive Semantics* (2005), est représentatif de la seconde stratégie, qui consiste en gros à accommoder les mille exemples de sensibilité au contexte autrement qu'en réduisant à zéro la dimension sémantique. Le nom, également donné à cette ligne de défense aussi bien par ses partisans que par ses détracteurs, « Minimalisme sémantique », est de ce point de vue assez trompeur, puisqu'il ne s'agit nullement de minimiser la dimension proprement sémantique de la détermination des conditions de vérité, au contraire.¹

Les deux auteurs ont hérité de Davidson (et plus lointainement de Carnap, *Introduction to Semantics*) l'idée qu'une théorie de la signification est une « théorie de la vérité », c'est-à-dire une théorie qui déploie les conditions de vérité des phrases sous forme d'équivalences à la Tarski, comme on dit sans trop se soucier d'exactitude historique², selon le modèle-type:

« *la neige est blanche* » est vrai si, et seulement si (ssi), *la neige est blanche*.

On parle de conditions de vérité *homophoniques*, ou d'équivalences homophoniques, lorsque, comme ici, la phrase citée à gauche et la phrase utilisée à droite appartiennent au même langage. Cappelen et Lepore affirment donc que pour les phrases contenant des indexicaux répertoriés comme tels (une fois leur valeur fixée) comme pour les autres phrases, leur contenu sémantique (la proposition exprimée) est donné une fois pour toutes par ces équivalences, comme dans:

¹ Recanati justifie cette appellation en notant qu'il s'agit de réduire *au minimum* l'écart entre le sens linguistique des phrases et le contenu propositionnel qu'elles ont en contexte (Recanati 2004, Chap. 1).

² La sémantique au sens de Davidson est une théorie de l'interprétation (du « meaning »), ce que n'était pas du tout la sémantique qu'avait en vue Tarski. Je la baptiserais volontiers « sémantique interprétationnelle », si Etchemendy n'avait pas préempté ce terme, pour d'autres raisons, précisément à propos de Tarski (Etchemendy 1990). A ma connaissance, l'idée que spécifier des conditions de vérité, c'est donner la signification, se trouve pour la première fois exprimée clairement au § 7 de Carnap 1942.

« *Jean a déjeuné* » est vrai ssi *Jean a déjeuné*,

point! (l'indication du temps étant supposée fixée). Toute indétermination ou défaut de spécificité dans la phrase citée est donc renvoyé à droite, sans que ce point affecte l'idée que les conditions de vérité sont ainsi explicitées.

« Au delà de la fixation de la valeur sémantique des expressions manifestement sensibles au contexte, le contexte d'une énonciation n'a pas d'effet sur la proposition sémantiquement exprimée. En ce sens, la contenu sémantique d'une phrase S est la proposition que toutes les énonciations de S expriment (quand nous ajustons ou gardons stables les valeurs sémantiques des expressions manifestement sensibles au contexte de S). »¹

Voilà pour la thèse. Elle s'appuie sur une réfutation du point de vue contextualiste, où les cibles principales des deux aute urs sont:

1) - L'argument de la sous-détermination du contenu littéral :

L'argument de la sous-détermination consiste à faire remarquer, on l'a vu, que même s'il y a quelque chose comme un contenu sémantique minimal (Bach, par exemple), il est bien trop schématique pour déterminer à lui seul des conditions de vérité déterminées. Expansion et « libre enrichissement » pragmatiques sont requis pour compléter ces conditions de vérité. L'objection de Cappelen et Lepore, qui me paraît absolument correcte, est que la demande de complétion peut être itérée *ad infinitum*, de sorte que si l'on exige de la notion de conditions de vérité que *tous* les aspects d'une situation soient explicités, on n'aboutira jamais à une détermination suffisante. En un sens, l'argument de la sous-détermination est auto-réfutant, parce que les conditions requises pour l'évaluation d'une phrase ne seront jamais réunies.

¹ Cappelen & Lepore 2005, Chap. 1.

On nous dit par exemple que « les murs ne sont pas assez solides » est incomplet: assez solides pour quoi ? Complété par un certain contexte, le contenu devient celui qu'exprime: « les murs ne sont pas assez solides *pour supporter la toiture* ». Mais cette dernière phrase est-elle vraiment complète au point de délivrer des conditions de vérité déterminées? Pourquoi ne pas exiger que soit spécifiée la durée au bout de laquelle les murs ne supporteront plus la toiture, en précisant par exemple « plus de six mois »?

« On peut soutenir que [cette dernière phrase; j'ai adapté l'exemple] échoue à spécifier des conditions de vérité pour "les murs ne sont pas assez solides", parce qu'elle ne précise pas pendant combien de temps les murs doivent soutenir la toiture. Quelques secondes suffisent-elles? Plus de trois jours? Plusieurs années? Pourquoi cette phrase ne doit-elle pas préciser aussi si "les murs ne sont pas assez solides" est faux au cas où les murs ne supporteraient pas la toiture à une température de 390°? ... »¹

Carnap s'est demandé un jour à quelles conditions une proposition (vraie) pouvait être appelée un *fait*, et a tout naturellement évoqué un certain degré de précision ou de complétude. Mais faut-il spécifier toutes les propriétés de la chose dont on parle, les qualifier exactement, mentionner toutes les relations qu'entretient cette chose avec les autres, et quelles autres? Et il conclut, fort raisonnablement, à la Carnap:

« Que l'on fasse passer la frontière ici ou là, cela semble quelque peu arbitraire. Si, faute de nous arrêter quelque part, nous allons jusqu'au bout, alors nous parvenons à la proposition F-vraie la plus forte, qui est la conjonction de toutes les propositions vraies (...). si nous exigeons d'un fait

¹ *Ibid.*, Chap. 5; voir aussi Chap. 11 les remarques analogues à propos de l'adjectif « prêt ».

ce degré maximum de complétude, il n’y a plus alors qu’un seul fait, la totalité du monde réel, passé, présent, et futur. »¹

Il est peu probable qu’un contextualiste réclame d’un contenu sémantique ce degré maximum de complétude. Mais en l’absence de frontières nettes, son exigence de détermination ressemble aux exigences d’un enfant qui en voudrait toujours plus !

Outre qu’il révèle l’arbitraire qui règne dans les diagnostics de complétude ou d’incomplétude, cet argument a une force considérable, car il montre que ce n’est pas seulement les phrases (comme types) qui tombent sous le coup de cette accusation de tâche jamais achevée. Ce sont tous les actes de langage, leur force comme leur contenu propositionnel, qui peuvent être réputés sous-déterminés relativement à une exigence de complétion illimitée. Il y a peu de chance que « le contexte » (ce *Deus ex Machina*, comme l’évoque joliment Bach), aussi largement compris soit-il, et en y incluant les intentions des locuteurs, suffise jamais à répondre à toutes les demandes de précision auxquelles on peut songer afin de rendre les conditions de satisfaction ou de vérités *totale*ment déterminées. Était-ce une menace imminente ou lointaine, à prendre à la lettre ou non, un moyen de se faire obéir en terrorisant, une simple expression de mauvaise humeur, une formule toute faite, etc.? Le client voulait-il une omelette au jambon, ou jambon-champignon, avant que le garçon ne l’oblige à préciser ? (l’exemple est de Dennett).²

¹ Carnap 1947, p. 83 de la trad. fr. Ces remarques sont indépendantes de toute décision sur la nature exacte des propositions; une proposition F-vraie est une proposition vraie factuelle, ou contingente.

² Dans la même veine, Sperber et Wilson font remarquer (à juste titre, mais sans voir que ce point condamne tout effort théorique) que, contrairement à ce que suggère l’analyse habituelle des implicatures, « nous savons tous, en tant que locuteurs et en tant qu’auditeurs, que ce qui est implicitement véhiculé par un énoncé est en général plus flou que ce qui est exprimé explicitement, et que, lorsqu’on essaye d’expliciter la portée implicite d’un énoncé, elle tend à être déformée par l’élimination de ce flou qui est souvent délibéré. » (Sperber & Wilson 1986, p. 90 de la version française)

2) - Les expériences de pensée concernant les changements de contexte:

« La France est hexagonale » peut être tenu pour vraie dans un cours de géographie, mais ne le sera pas dans un cours de mathématiques pures consacré à la géométrie plane (exemple de Lewis dans « Index, Context, and Content »)¹. « Il n’y a pas de jeune fille anglaise » peut vouloir dire qu’il n’y en a pas dans telle chambre d’hôtel, qu’il n’y a en a pas actuellement à Paris (quantification restreinte), etc.² Là encore, on ne voit pas bien quelles limites on pourrait imposer à l’imagination.

L’une des objections opposées par les deux auteurs, non bien sûr aux *data*, mais aux conclusions qu’on en tire hâtivement, est la suivante: il y a un sens naturel de *ce qui est dit*, indépendant des éventuels compléments contextuels, et attesté par nos rapports au style indirect des propos d’autrui.³ Qu’il s’agisse du professeur de géographie ou du professeur de maths, on dira également qu’il a dit que la France est hexagonale. Si le même individu a répété deux fois « il n’y a pas de jeune fille anglaise » dans des contextes différents, on dira aussi qu’il a dit deux fois (qu’il a répété) qu’il n’y a pas de jeune fille anglaise (ce qui ne veut pas dire qu’il a voulu dire chaque fois la même chose).

Plus précisément, Cappelen et Lepore proposent le test de « décitation » par mise au discours indirect, pour départager les expressions réellement sensibles au contexte (les indexicaux classiques) de celles qui ne le sont pas sémantiquement. Il est en général admis (conformément à la thèse de Kaplan, bien qu’elle soit contestable) que la référence des indexicaux ne peut être soumise à un changement de contexte, le cas du discours indirect

¹ in Lewis 1998.

² Exemple adapté de Cappelen & Lepore 2005.

³ Il y en a d’autres, exposées en particulier au Chapitre 7 de leur ouvrage, mais celle -ci est la plus frappante, et la plus simple à résumer.

libre mis à part.¹ Et donc, dans un rapport au style indirect, où le contexte devient le contexte d'énonciation du rapporteur, ce sont les indexicaux qui doivent être modifiés pour préserver les référents. La décitation simple n'est pas possible:

Jean a dit: « Je suis fatigué »,

Jean a dit qu'il est fatigué (et non: Jean a dit que je suis fatigué).

Mais les expressions dont le contextualisme proclame qu'elles sont elles-aussi sensibles au contexte (à vrai dire, quasiment toutes), autorisent, elles, le transfert au discours indirect par simple décitation. Si Véronique a dit « Antoine est prêt », qu'il s'agisse de promenade, d'examen, ou de cérémonie de mariage, elle a dit qu'Antoine est prêt. Bien plus, si dans ces différentes situations Antoine est en effet prêt, ce qu'elle a dit est *vrai*. Telles sont nos pratiques les plus usuelles pour rapporter le contenu des propos d'autrui, et les auteurs proposent de reconnaître dans ce contenu la proposition sémantiquement exprimée, avec ses conditions de vérité.²

Plus subtilement, les auteurs pointent un problème sous-jacent à la description des contextes que le contextualisme imagine, dans ses expériences de pensée, afin de nous convaincre qu'il n'y a pas de signification, disons, trans-contextuelle. Quand un contextualiste nous dit, par exemple, « imaginons un contexte C où quelqu'un demande de l'encre bleue dans une papetterie », pour insister sur l'idée que dans ce contexte C, il s'agit de « bleu au sens du contexte C », il fait tacitement usage de « bleu » tel qu'utilisé dans son contexte à lui (qui est aussi le nôtre, celui du lecteur), pour décrire les événements qui ont lieu en C.³ Mais c'est précisément ce qu'il répute impossible, puisque dans C le mot

¹ La thèse de Kaplan est qu'aucun opérateur « ne peut contrôler le caractère d'un indexical dans sa portée » (« Demonstratives »); par exemple dans « Jean a dit que je suis fatigué », le pronom fait référence au locuteur de la phrase, non à Jean, bien qu'il soit dans la portée de l'opérateur « Jean a dit que ». Mais il y a des contre-exemples, semble-t-il : « elle pensait qu'*ici* elle serait tranquille ».

² Cappelen & Lepore 2005, Chap. 7.

³ *ibid.*, Chap. 9; l'exemple analysé et critiqué est emprunté à *Bezuidenhout 2002*.

« bleu » n'a pas selon lui, le sens qu'il a pour nous: d'où l'accusation d'inconsistance interne à l'égard du contextualisme. En fait, bien sûr, le contextualiste a raison de décrire le contexte C en disant que quelqu'un y a demandé de l'encre bleue, car *notre* langage est un invariant dans les descriptions contrefactuelles, ou simplement fictives. Mais la mise en scène de ses arguments contredit sa théorie. (*ibid.*, p. 136-140). En bref, inadéquation empirique et incohérence interne condamnent le contextualisme.

La défense du minimalisme sémantique par Cappelen et Lepore a quelque chose qui la marque au coin du bon sens. Elle a néanmoins, pour autant qu'elle s'appuie sur les équivalences censées déployer les conditions de vérité (les fameuses équivalences-T), quelque chose de circulaire, du moins en apparence, et qui mérite d'être discuté. Finalement, elle ne me convainc pas, et je tenterai de dire pourquoi.

Rappelons-nous les termes du débat. Un contextualiste (modéré ou pas, peu importe ici) est quelqu'un qui a le sentiment qu'une phrase-type comme « A est prêt » possède une signification linguistique si minimale, qu'aucune proposition véritable n'est par elle exprimée; et pour la même raison, qu'aucune condition de vérité n'est véritablement spécifiée tant qu'un contexte ne l'a pas enrichie. Cappelen et Lepore protestent que cette inquiétude n'est pas fondée, puisqu'on peut, sans faire violence ni à la langue ni à l'intuition, écrire que « A est prêt » est vrai ssi A est prêt, ce qui est bien assigner ses conditions de vérité à la phrase.

Le problème évident est que la même phrase, celle qui est justement en discussion, est présente et active, parce qu'*utilisée* (et non mentionnée) dans son rôle normal de phrase, du côté droit de l'équivalence. Et que celui qui ne reconnaît pas de conditions de vérités déterminées ou complètes à cette phrase, peut protester: il ne sert à rien de la répéter de manière hypnotique! Elle transmet son caractère d'indétermination à l'équivalence entière, dont elle est une composante; et de ce fait, l'incomplétude vériditionnelle, loin d'être résolue, est maintenue. Cappelen et Lepore ont anticipé ce genre d'objection (voir leur Chapitre 11), et

leur réponse est simple et brutale: avec cette plainte, il ne s'agit plus de linguistique, mais de métaphysique. Nous formulons naturellement la sémantique *de* notre langage *dans* notre langage, où figure l'adjectif « prêt »; maintenant, savoir si cet adjectif signifie une même propriété que tous les gens qui sont prêts à partir, prêts pour leur examen, tous les animaux qui sont prêts à bondir, etc., ont en commun, ou si au contraire il n'y a là qu'« air de famille » est une question qui concerne la structure du monde, mais qui est au-delà des prises de la sémantique:

« Contextualistes modérés et radicaux qui font usage de ces arguments sont dans une grande confusion au sujet des relations entre sémantique et métaphysique. Ces arguments ne sont pas au sujet du langage; ils concernent différents aspects non-linguistiques du monde. »¹

La réponse a un certain panache, et ne manque pas de courage. Mais je pense qu'elle ne résoud pas le problème. Admettons, pour les besoins de la discussion, l'idée que les équivalences-T utilisent le concept de vérité pour spécifier les conditions de vérité des phrases.² On peut comprendre diversement cette idée. On peut par exemple, comme Stalnaker, affirmer que nous avons besoin d'un concept de conditions de vérité *indépendant* des formes linguistiques dans lesquelles ces conditions sont exprimées:

« Que sont les conditions de vérité? Si nous cherchons une réponse à cette question, qui identifie un objet non linguistique que la sémantique puisse associer aux affirmations, il semble naturel de dire que les conditions de vérité d'une affirmation sont les possibilités qui rendraient l'affirmation vraie si elles étaient réalisées. Nous voulons une distinction conceptuelle entre les conditions de vérité, et

¹ Cappelen & Lepore 2005, Chap. 1.

² En théorie des modèles, comme c'était déjà le cas chez Tarski, elles servent à autre chose: à définir le concept de « vrai dans une structure ». On ne peut pas faire les deux choses en même temps, et une grande confusion règne sur ce point dans la littérature.

les formes particulières d'expression dans lesquelles ces conditions peuvent être exprimées ... ».¹

De toute façon, ces conditions de vérités doivent être décrites dans quelque langage, et donc articulées selon « l'ontologie immanente » à ce langage, s'il y a rien de tel (du moins, selon un appareil verbal qui suggère une ontologie). Quelles peuvent être les conditions de vérité de « Socrate est un sage »? Voici au moins quatre réponses possibles (il y en a bien sûr d'autres):

(1) « Socrate est un sage » est vrai ssi l'individu Socrate appartient à la classe des sages;

(2) « Socrate est un sage » est vrai ssi l'individu Socrate instancie la propriété d'être sage;

(3) « Socrate est un sage » est vrai ssi la propriété Sagesse s'applique à Socrate (une suggestion de Ramsey).

(4) « Socrate est un sage » est vrai ssi le référent de « Socrate » en w_0 appartient à l'extension du prédicat « est sage » en w_0 (l'index qui joue le rôle du monde réel dans un ensemble de mondes possibles).

Je pense en effet que le choix de l'une ou de l'autre formulation est affaire d'ontologie formelle, non de sémantique (bien que l'identification des deux ait ses lettres de noblesse). La prudence, ou la simple distinction des disciplines, recommande donc qu'on évite autant que faire se peut ces formulations, qui ont toutes en commun le caractère d'être sinon hétérophoniques, du moins *hétéromorphiques*: elles bouleversent la structure des phrases en mentionnant de nouvelles entités et relations. Ce qui justifierait le repli sur des équivalences-T strictement homophoniques, qui se contentent donc de répéter à droite la phrase mentionnée à gauche: Cappelen et Lepore lavés de toute tâche?

Non! La trivialité de ces équivalences, capitale quand il s'agit de les utiliser comme critères d'adéquation de toute définition d'un prédicat de vérité (en raison de leur caractère

¹ Stalnaker, « Reference and Necessity », in *Hale & Wright 1997*).

analytique; voir le Tarski historique), montre clairement qu'il n'y a aucune raison de penser qu'elles réalisent leur ambition proclamée, d'exhiber plus clairement les conditions de vérité objectives, mondaines, factuelles, ou ce qu'on voudra (les « *truthmakers* », par exemple), des phrases mentionnées à gauche. Pourquoi la *même* phrase, à droite, en dirait-elle plus sur les situations qui doivent être réalisées dans le monde pour que la phrase de gauche soit vraie, que cette phrase elle-même? Parler de *conditions* de vérité à leur sujet, n'est que donner un nom pompeux à une simple répétition.¹ Certains auteurs l'on reconnu plus qu'à demi-mots, qui préfèrent parler de *traduction* d'une phrase d'un idiolecte par la même phrase, certes, mais dans un autre idiolecte: passage d'un langage à un autre langage, plus ou moins proche, plutôt que descente du langage vers le monde. D'autres ont préféré invoquer « une manière purement décitationnelle de parler de conditions de vérité ».² Ma conclusion sera que ces équivalences-T, comprises comme les articles de foi d'une sémantique « vériconditionnelle », sont à la fois naïves et illusoire; et que comprises comme des vérités d'une sémantique translationnelle (ou déflationniste), elles sont tautologiques et inintéressantes.³ Je ne sais pas exactement selon quelle acception les auteurs prennent l'expression « condition de vérité »: ils ne s'expliquent guère sur ce point. Mais s'ils la prennent en un sens minimal, comme leur prudence justifiée semble le montrer, alors on peut douter que ces équivalences-T soient le format adéquat des explications sémantiques.

¹ J'ai parfois l'impression d'être dans la position de l'enfant du conte, qui s'écrie que le roi est tout nu.

² *Field 2001*.

³ Je reprends le terme « sémantique translationnelle » à Joseph Almog, dans « The Proper Form of Semantics » (in *Reiner & Bezuidenhout 2004*); je ne suis cependant pas sûr de reprendre sa conception de ce que doivent être de vraies formulations sémantiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Almog 1989* - Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, *Themes from Kaplan*, Oxford University Press.
- Anscombe 1975* - G.E.M. Anscombe, « The First Person », in *Mind and Language*, Guttenplan ed., Clarendon Press, 1975.
- Bach 1994* - Kent Bach, « Conversational Implicature », *Mind and Language* 9.
- Bach 2001* - Bach, « You don't say? », *Synthese* 128.
- Bar-Hillel 1970* Yehoshua Bar Hillel, *Aspects of Language*, The Hebrew University.
- Barwise & Perry 1981* - Jon Barwise and John Perry, « Semantic Innocence and Uncompromising Situations », *Midwest Studies in Philosophy* 6.
- Bealer 1993* - George Bealer, « A solution to Frege's Puzzle », *Philosophical Perspectives* 7.
- Bezuidenhout 1996* - Anne Bezuidenhout, « Pragmatics and Singular Reference », *Mind and Language* 11.
- Bezuidenhout 1997* - Bezuidenhout, « Pragmatics, Semantic Undetermination, and the Referential/Attributive Distinction », *Mind* 106.
- Bezuidenhout 2002* - Bezuidenhout, « Truth-Conditional Pragmatics », *Philosophical Perspectives* 16.
- Boër & Lycan 1980* - Steven Boër and William Lycan, « Who, me? », *Philosophical Review* 89.
- Cappelen & Lepore 1997* - Herman Cappelen & Ernie Lepore, « Varieties of Quotation », *Mind* 106.
- Cappelen & Lepore 1997a* - H. Cappelen and E. Lepore, « On an Alleged Connection between Indirect Speech and the Theory of Meaning », *Mind and Language* 12.
- Cappelen & Lepore 2005* - H. Cappelen and E. Lepore, *Insensitive Semantics*, Blackwell.
- Carnap 1934* - Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Julius Springer.
- Carnap 1942* - Carnap, *Introduction to Semantics*, Harvad U. P..
- Carnap 1947* - Carnap, *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press.
- Carston 2002* - Robyn Carston, « Linguistic Meaning, Communicated Meaning, and Cognitive Pragmatics », *Mind and Language*, 17.
- Castaneda 1967* Hector Castaneda, « Indicators and Quasi-indicators », *American Philosophical Quarterly* 4.

- Chomsky 1962 Noam Chomsky, « Current Issues in Linguistic Theory », in Fodor & Katz 1964.
- Chomsky 1975 - Chomsky, « Reflections on Language », in *On Language*, The New Press, New York, 1998.
- Chomsky 1980 - Chomsky, *Rules and Representations*, Oxford, Blackwell.
- Chomsky 1981 - Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris.
- Chomsky 1986 - Chomsky, *Knowledge of Language*, New York, Praeger Publishers.
- Chomsky 1995 - Chomsky, *The Minimalist Program*, MIT Press.
- Chomsky 1995a - Chomsky, « Language and Nature », *Mind* 104.
- Chomsky 2000 - Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge U. P..
- Chomsky 2003 - Chomsky, « Replies », in L. Anthony & N. Hornstein eds., *Chomsky and his Critics*, Blackwell.
- Corazza 1995 - Eros Corazza, *Reférence, contexte et attitudes*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal.
- Crimmins 1998 - Mark Crimmins, « Hesperus and Phosphorus: Sense, Pretense, and Reference », *Philosophical Review* 107.
- Davidson 1986 - Donald Davidson, « A nice derangement of epitaphs », in *Truth and Interpretation*, Lepore ed., Oxford, Blackwell.
- Davidson & Harman 1972 - D. Davidson and Gilbert Harman eds, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel.
- Dennett 1987 - Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press.
- DeRose 1992 - Keith DeRose, « Contextualism and Knowledge Attributions », *Philosophy and Phenomenological Research*, LII.
- Donnellan 1966 Keith Donnellan, « Reference and Definite Description », *Philosophical Review* 75, repr. in *Garfield* 1991.
- Evans 1981 - Evans, « Understanding Demonstratives », in *Meaning und Understanding*, H. Parret and J. Bouveresse eds., de Gruyter, Berlin; repr. in *Ludlow* 1997.
- Evans 1982 - Evans, *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Fauconnier 1997 - Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge U. P..
- Field 2001 - Hartry Field, « Deflationism about Meaning and Content », in *Truth and the Absence of Facts*, Clarendon Press, Oxford, 2001.
- Fodor 1987 - Jerry Fodor, *Psycho-Semantics*, MIT Press.
- Fodor 1998 - Fodor, *Concepts*,

- Fodor & Katz 1963 - Fodor and Jerrold Katz, « The Availability of What we Say », *Philosophical Review* 72.
- Fodor & Katz 1964 - Fodor and J. Katz eds., *The Structure of Language*, Prentice Hall.
- Frege 1884 - Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, repr. Felix Meiner Verlag.
- Gamut 1991 - L.T.F. Gamut, *Intensional Logic and Logical Grammar*, The University of Chicago Press.
- Garcia-Carpintero 2001 - Manuel Garcia-Carpintero, « Gricean Rational Reconstructions and the Semantics/Pragmatics Distinction », *Synthese* 128.
- Garfield 1991 - Jay Garfield & Murray Kiteley, *Meaning and Truth*, Paragon House, New York.
- Grice 1989 - Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard U. P..
- Gutierrez-Rexach 2003 Javier Gutierrez-Rexach (ed.), *Semantics*, Vol. I, Routledge.
- Hale & Wright 1997 - Robert Hale and Crispin Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell.
- Higginbotham 1989 - James Higginbotham, « Elucidations of Meaning », *Linguistic and Philosophy* 12.
- Husserl 1901 - Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Halle, Niemeyer.
- Kaplan 1969 - David Kaplan, « Quantifying in », in *Words and Objections*, Davidson & Hintikka eds, Reidel.
- Kaplan 1978 - Kaplan, « Dthat », in *Syntax and Semantics*, Vol. 9, P. Cole ed., Academic Press, New York; repr. in *Garfield 1991*.
- Kaplan 1978a - Kaplan, « On the Logic of Demonstratives », *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 8; repr. in *Garfield 1991*.
- Kaplan 1986 - Kaplan, « Opacity », in *Schilpp 1986*.
- Kaplan 1989 - Kaplan, « Demonstratives », in *Almog 1989*.
- Katz & Fodor 1962 - Jerrold Katz et Jerry Fodor, « What's wrong with the Philosophy of Language? », *Inquiry*, 5, 1962.
- Kripke 1977 - Kripke, « Speaker's Reference and Semantics Reference », in *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, P. French and alii eds., University of Minnesota Press, repr. in *Garfield 1991*.
- LePore 1987 - Ernet LePore (ed.), *New Directions in Semantics*, Academic Press.

- Levinson 2000 - Stephen Levinson, *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicatures*, MIT Press.
- Lewis 1969 - David Lewis, *Convention*, Harvard U. P..
- Lewis 1972 - Lewis, « General Semantics », in *Davidson & Harman 1972*.
- Lewis 1979 - Lewis, « Attitudes de dicto and de se », *Philosophical Review* 89.
- Lewis 1998 - Lewis, « Index, Context, and Content », in *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge U.P..
- Loar 1972 - Brian Loar, « Reference and Propositional Attitudes », *Philosophical Review*, 1972.
- Ludlow 1997 - Peter Ludlow, *Readings in the Philosophy of Language*, MIT Press.
- Lycan 2000 - William Lycan, *Philosophy of Language*, Routledge.
- McDowell 1990 - John McDowell, « Evans and Peacocke on the Demonstrative Content », *Mind* 99.
- McGinn 1983 - Colin McGinn, *The Subjective View*, Clarendon Press, Oxford.
- Millikan 1984 - Ruth G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, MIT Press.
- Millikan 2005 - Ruth G. Millikan, *Language, A Biological Model*, Clarendon Press, Oxford.
- Moltmann 2003 - Friederike Moltmann, « Propositional Attitudes without Propositions », *Synthese* 135.
- Montague 1974 - Richard Montague, *Formal Philosophy*, R. Thomason ed., Yale U. P..
- Moore 1993 - A. W. Moore (ed), *Meaning and Reference*, Oxford U. P..
- Neale 2001 - Stephen Neale, *Facing Facts*, Clarendon Press, Oxford.
- Nunberg 1993 - Geoffrey Nunberg, « Indexicality and Deixis », *Linguistic and Philosophy* 16.
- Peacocke 1983 - C. Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press.
- Perry 1993 - John Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, Oxford U. P..
- Perry 1997 - John Perry, « Indexicals and Demonstratives », in *Hale & Wright 1997*.
- Perry 1997a - Perry, « Reflexivity, Indexicality and Names », in *Direct Reference, Indexicality and Proposition Attitudes*, Kunne and alii eds., Cambridge U.P.
- Peacocke 1983 - Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press, Oxford.

- Predelli 2005* - Stephano Predelli, « Painted Leaves, Content, and Semantic Analysis », *Linguistic and Philosophy* 28.
- Prior 1971* - Arthur Prior, *Objects of Thought*, P. Geach and A. Kenny eds., Oxford University Press.
- Putnam 1975* - Hilary Putnam, « The meaning of "Meaning" », in *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II*, Cambridge U. P..
- Quine 1953* - W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard U. P..
- Quine 1981* - Quine, *Theories and Things*, Harvard U. P..
- Recanati 1993* - François Recanati, *Direct Reference*, Oxford, Blackwell.
- Recanati 2000* - Recanati, *Oratio Obliqua, Oratio Recta*, MIT Press.
- Recanati 2004* - Recanati, *Litteral Meaning*, Cambridge U. P..
- Reiner & Bezuidenhout 2004* - Marga Reiner and A. Bezuidenhout, *Descriptions and Beyond*, Clarendon Press, Oxford.
- Richard 1983* - Mark Richard, « Direct Reference and Ascription of Belief », *Journal of Philosophical Logic* 12.
- Richard 1993* - Richard, « Attitudes in Context », *Linguistic and Philosophy* 16.
- Rooth 1985* - M. Rooth, « Association with Focus », Ph.D diss., University of Massachusetts at Amherst.
- Rooth 1992* - M. Rooth, « A Theory of Focus Interpretation », *Natural Language Semantics* 1.
- Salmon 1991* - Nathan Salmon, « The Pragmatic Fallacy », *Philosophical Studies* 63.
- Salmon 1988* - N. Salmon & Scott Soames, *Propositions and Attitudes*, Oxford U.P..
- Schiffer 1987* - Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, MIT Press, 1987.
- Schiffer 1995* - Schiffer, « Descriptions, Indexicals, and Belief Reports: Some Dilemmas », *Mind* 104.
- Schilpp 1963* - Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* ,, Northwestern University.
- Schilpp 1986* - Schilpp (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine*, LaSalle: Open Court.
- Schwartz 1977* - Stephen Schwartz (ed), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press.
- Searle 1969* - John Searle, *Speech Acts*, Cambridge U. P..
- Soames 2002* - Scott Soames, *Beyond Rigidity*, Oxford U. P..
- Soames 2005* - Soames, *Reference and Description*, Princeton U. P..

Sperber & Wilson 1986 - Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.

Sperber & Wilson 2002 - D. Sperber and D. Wilson, « Pragmatics, Modularity, and Mind-Reading », *Mind and Language* 17.

Stalnaker 1976 - Robert Stalnaker, « Propositions », in *Issues in the Philosophy of Language*, Mackey and Merrill eds., Yale U. P.; repr. in *Garfield 1991*.

Stalnaker 1981 - Stalnaker, « Indexical Belief », *Synthese* 49.

Stalnaker 1986 - Stalnaker, « Possible Worlds and Situations », *Journal of Philosophical Logic* 15.

Stalnaker 1997 - Stalnaker, « Reference and Necessity », in *Hale & Wright 1997*.

Stalnaker 1999 - Stalnaker, *Context and Content*, Oxford U. P..

Stanley 2000 - Jason Stanley, « Context and Logical Form », *Linguistic and Philosophy* 23.

Stanley & Szabo 2000 - Jason Stanley and Zoltan Szabo, « On Quantifiers Domains Restrictions », *Mind and Language* 15.

Szabo 2005 - Zoltan Szabo (ed), *Semantics versus Pragmatics*, Clarendon Press, Oxford.

Talmy 2001 - Leonard Talmy, *Toward a Cognitive Semantics*, MIT Press.

Travis 1997 - Charles Travis, « Pragmatics », in *Hale & Wright 1997*.

Wettstein 1986 -Howard Wettstein, « Has Semantics Rested on a Mistake? », *Journal of Philosophy* 83.

Yourgrau 1990 - Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives*, Oxford University Press.

Ziff 1972 - Paul Ziff, « What is Said », in *Davidson & Harman 1972*.

Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie

RALUCA BĂDOI

Resumé: L'auteur fait une analyse de la philosophie d'Emmanuel Levinas pour mettre en évidence sa conception sur le visage en tant que *contre-phénomène*. Selon Levinas, le Tu innétable est incarné dans le visage, le seul qui rend compte de la relation directe à autrui. Le visage levinasien n'est pas le visage charnel, n'est pas une image, il ne peut pas être représenté, il est non plus un concept philosophique ou une catégorie. Le visage *signifie*. Il est l'ultime signification. Présent au monde, mais n'étant pas dans le monde ou du monde, le visage est une présence étrangère qui s'oppose au phénomène parce qu'elle est la trace de la transcendance, donc du Dieu.

Mots-clé: *visage, phénomène, contre-phénomène, présence-absence, trace, l'Autre, transcendance.*

L'œuvre pensée radicalement est en effet un Mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ .

Emmanuel Levinas

Derrière le Levinas de la mode il y a, en effet, un Levinas plus difficile, un Levinas problématique, un Levinas qui se cache derrière son propre visage justement puisqu'il ne peut être trouvé qu'au delà du visage. Je propose à faire un dévoilement sans

conclusions à travers une lecture loyale de la philosophie levinassienne jusqu'à tenter de trouver le visage.

Si la phénoménologie est considérée la méthode essentielle pour voir et décrire les phénomènes qui se montrent, pour Levinas c'est dans l'extériorité pure de *l'absolument l'autre* qui réside tout sens. À la fin de *L'Être et le néant* Sartre annonce une future métaphysique de la nature. C'est pour cette raison qu'il a été nommé le dernier philosophe. Levinas reprend ce terme de la métaphysique en un sens totalement non critique. Le désir métaphysique devient ouverture vers l'Absolu qui est l'Autre. Il a intensifié sa critique à l'égard d'une pensée qui donne priorité au problème de l'être sur la question de l'homme. Levinas s'est démarqué de l'existentialisme et de ses contemporains Merleau-Ponty et Sartre. Il s'est détaché de la vision de l'homme promue par le structuralisme et la psychanalyse aussi. Témoin de la révolution russe, Levinas n'a pas voulu s'enfermer en aucun parti à l'idéologie politique. Il a affirmé le caractère fondamental de l'éthique en la déclarant philosophie première.

Alors, penser l'altérité signifie se plonger sur la responsabilité humaine. Et penser la responsabilité c'est méditer sur notre pensée historique, faire un voyage dans le temps et se souvenir les désastres des vies détruites au nom de causes barbares. La guerre, le jeu des forces en lutte les uns contre les autres, la fuite vers et pour le pouvoir, le désir de domination et la servitude nous obligent souvent à un retour à la morale. Ainsi comme affirme Catherine Chalier, Levinas rompt avec

„la tradition philosophique réflexive qui suppose qu'on va vers autrui sur la base d'un soi préalable, fût-il pour soi responsable du monde et sans cesse à conquérir. Or, selon Levinas, il s'agit de penser au contraire, comment le soi unique, à la mesure même de sa responsabilité tient tout

entier, hors essence, dans sa réponse faite à l'appel de l'autre homme. "¹

Quand la trace de l'Infini rencontre l'intentionnalité

Héritée de Brentano mais aussi de Thomas d'Aquin, l'intentionnalité est l'opération grâce à laquelle Husserl rompt avec la dualité du sujet et de l'objet, cette relation de type cartésien qui fait de l'objet ma propre représentation mentale. La compréhension de la connaissance en termes de représentations des choses en moi est mise hors champ. Les nouveautés de l'acte intentionnel husserlien sont les suivantes :

- Lorsque je vise une chose, je peux l'atteindre elle même. Alors, connaître c'est pouvoir arriver à la chose en -soi, non à la chose représentée dans l'esprit.
- Toute intentionnalité est objectivante si l'acte intentionnel constitue la chose visée en objet. Mettant l'accent sur la relation de l'objet à la conscience et non sur les termes substantialistes de cette relation, l'intentionnalité fait preuve du dynamisme de la conscience qui est toujours portée vers les choses et qui n'est plus entendue comme une clôture représentative.

L'intentionnalité husserlienne est doublée d'un processus plus complexe : la réduction ou l'épochè. Par cette fameuse mise entre parenthèses Husserl refait le mouvement cartésien à partir du monde perçu au monde phénoménal. La réduction est une conversion qui nous rend le vrai sens du monde. L'attitude naturelle est suspendue et le monde n'est plus simplement existant, mais *phénomène d'existence*. Mais, l'authentique signification de l'épochè consiste dans le fait qu'elle apporte le regard de la conscience sur elle même, qu'elle converti ce regard en me saisissant comme moi pur, comme un ego transcendantal. La

¹ Catherine Chalier, *Préface* du livre de Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmatan, Paris, 1998, p. 12

phénoménologie rend possible la transcendance dans l'immanence, sans la dégrader.

Pour Levinas aussi la découverte principale de Husserl a été l'intentionnalité. La manière dont Levinas reprend cette théorie insiste sur le fait que la conscience n'est une substance statique qui s'oppose au monde lui aussi substantiel. Manifester la conscience comme intentionnalité c'est briser les cadres classiques dont se posent les problèmes de la connaissance - sujet, objet, représentation. François David Sebbach affirme en ce sens que, si Levinas s'était montré de plus en plus critique par rapport à Husserl c'est que l'intentionnalité husserlienne ne fut pas assez radicale. Ce qui compte pour Levinas ce n'est pas que l'intentionnalité, soit *éclatement vers le monde*, comme dit Sartre. Levinas brise la cellule de cet éclatement solitaire, soumit au monde. Pour Levinas ce qui est important c'est l'éclatement comme tel et pas le surgissement subordonné aux choses.

Même si Levinas reste fidèle à l'intentionnalité entendue comme éclatement, il garde la transcendance mais pas dans l'immanence comme chez Husserl et Sartre.

L'Autre et l'Infini ne sont pas des phénomènes. Ces constructions spéculatives de Levinas écrites avec majuscule signifient l'Absolu de l'au-delà. François Sebbach entend cette trahison radicale, la percée au-delà de l'apparaître, comme la plus grande fidélité. L'autre, qui excède la phénoménalité désigne ce qui fait apparaître tout ce qui apparaît. L'autre est visage. Et le visage n'est ni phénomène, ni anti-phénomène. Il est, selon l'expression de Jacques Rolland, *contre-phénomène*. Levinas réalise une véritable réduction phénoménologique dont le principe qui en résulte va au-delà du champ phénoménal. Si autrui précède le moi, si le je est un autre et si la figure de l'altérité radicale entendue comme assumption d'autrui est antérieure à tout acte réflexive et intentionnel, alors il faut mieux dire qu'on ne se trouve pas dans le monde, mais dans l'éthique.

On doit se rappeler que l'entrée de Levinas dans la phénoménologie s'est faite à travers la traduction des *Méditations*

cartésiennes. C'est le livre dans lequel Husserl se confrontait avec la menace du solipsisme transcendantal dans l'intersubjectivité et où il élaborait son concept d'appréhension. C'est Édith Stein, l'assistante de Husserl, qui a beaucoup travaillé sur les questions de l'intersubjectivité et de l'empathie qui deviendront le fil conducteur de la pensée de Husserl. Elle a marqué la réduction impossible des vécus d'autrui à mes propres vécus en désignant une notion de l'altérité d'autrui qui n'est pas appesantie dans une donation directe. Stein trouve une solution à cette contradiction en insistant sur le fait que l'empathie ne signifie pas vivre le vécu de l'autre. Autrui ne peut pas être donné dans une présence originaire. Elle sera rejointe par la doctrine husserlienne de l'appréhension d'autrui comme mode de donner *suis generis* de son être, comme un mode de *présence nonprésente*. C'est sur le concept de présence nonprésente que Levinas construira sa théorie sur la trace.

II. *L'asymétrie de l'Autre*

Levinas cherchera une éthique radicalement au-delà, ailleurs que dans le phénomène, dans un autre champ antérieur au monde qui se phénoménalise. Pour comprendre ce principe de Levinas qui brise l'ordre phénoménologique par la notion de la rencontre, il faut dire que le philosophe a été influencé dans sa pensée par Martin Buber. Pour Buber, la relation est première, elle commande le tout. Chez Buber la relation du Je et du Tu est le spécifique de la rencontre entre deux personnes, elle précède toute connaissance et expérience.

„Je m'accomplis au contact du Tu ; c'est en devenant Je que dis Tu. Toute vie véritable est rencontre. Au commencement est la relation.“¹

¹ Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier Montaigne, Paris, 1959, pp. 13 et 18

Le Je s'éveille grâce au Tu qui parle puisque dans chaque Tu on invoque le Tu éternel. Pourtant, Levinas a critiqué la démarche buberienne du moins sur deux points. D'abord, Buber traite la relation Je - Tu comme un mode d'être. Or, l'effort de la pensée levinassienne cherche précisément à déshabiller la rencontre humaine de toute soumission à l'être. La rencontre est un autrement qu'être, une interruption de l'être par la bonté. Or, il semble que la relation à autrui se fonde, chez Buber, sur une symétrie entre un Je et un Tu responsables l'un de l'autre. Au contraire, Levinas plaide pour une asymétrie, la seule capable à préserver les chances de l'humain. L'asymétrie éthique se fonde sur l'idée que mon inquiétude pour autrui ne dépend de son souci pour moi. Selon Levinas, l'autre me concerne même s'il m'ignore ou me regarde avec indifférence. L'éthique m'oblige à quitter le terrain de la rivalité et de la revanche. Le dénuement inscrit sur le visage de l'autre me fait responsable, m'obsède et me met en question même s'il refuse à me reconnaître. „Dans la relation demeure la différence entre moi et autre. Mais la relation se maintient comme niant dans la proximité. La négation et non indifférence de l'un pour autre“.¹ Catherine Chalier remarque le fait que cette dissymétrie entre le moi et l'autre s'exprime par la certitude que j'ai toujours une responsabilité à son égard même lorsqu'il se détourne de moi. Levinas ne fonde pas son éthique sur l'ontologie. Il cherche une éthique qui soit soumise à la loi d'un Bien non contaminé par le souci de l'être. Le Bien se trouve au delà de l'être, ce Bien qui est nommé par Levinas l'Infini ou Dieu. Le Bien engage l'homme dans la responsabilité pour autrui.

L'*a priori* de la relation est le Tu inné qui précède la parole. Raphaël Lellouche affirme que l'*a priori* buberien de la relation remplacera pour Levinas l'*a priori* de la corrélation noético-noématique de Husserl, qui est la structure de l'intentionnalité de la conscience. L'autre n'est pas un phénomène ; il est hors catégorie et il remplace l'ego transcendantal husserlien

¹ Emmanuel Levinas, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995

Lellcouche dit aussi qu'on peut trouver chez Levinas un processus de *double individuation*. Ce procès implique un rapport entre l'altérité et la mort. Si pour Buber l'individuation s'effectue par la relation car le Tu n'est jamais un objet de connaissance, pour Rosenzweig, c'est dans la mort que l'individuation se produit et il semble que Levinas prend l'ipséité par se sens premier. Devant la mort, comme irréductibilité individuelle, tous les systèmes conceptuels s'anéantissent donnant lieu à l'individualité radicale. La singularité de la mort est que chacun mort par son propre compte, personne ne peut mourir à ma place. Devant la mort je me trouve toujours seul, dans un rapport face-à-face avec moi-même. L'homme meurt pour soi, el ne meurt jamais comme exemplaire d'un concept général. Levinas appliquera ce procès qu'il nome *déformalisation*. La déformalisation est l'opération inverse de la formalisation que Husserl considérait une des plus importantes conséquences de la raison théorique. On n'accède jamais à l'ipséité par la pensée conceptuelle. La déformalisation sera le modèle pour la responsabilité aussi, irrévocable, parce que, comme ma mort, personne ne peut l'a chargée à ma place. Levinas introduira la notion plus radicale de la substitution qui permet de penser l'unicité au-delà de la singularité. Par la substitution une métamorphose se produit à l'intérieur, car l'altérité précède le moi, car la responsabilité pour autrui est antérieure à tout acte réflexif. Je suis dans une éthique qui s'impose comme philosophie première et l'éthique se trouve en moi comme unicité de la singularité. L'essence véritable de l'homme ne se révèle que dans la relation fondamentale au Tu.

„Toute pensée est subordonnée à la relation éthique, à l'infiniment autre en autrui et à l'infiniment autre dont j'ai nostalgie. Derrière la venue de l'humain il y a déjà la vigilance à autrui. Le moi transcendantal dans sa nudité vient du réveil par et pour autrui.“¹

¹ Emmanuel Levinas, *AT*, Fata Morgana, Paris, 1995, pp. 108-109

III. *Subjectivité et séparation*

Pour Levinas il ne faut pas dire que le Je est un Autre, mais que l'Autre est avant moi. Chez Levinas l'Autre est le vrai sujet, le soi absolu.

Le même et l'autre se tiennent en rapport et s'absolvent de ce rapport, demeurant absolument séparés.

La séparation se révèle dans l'expérience primordiale, irréductible à la logique de l'identité. L'éthique levinasienn e exprime la sujétion radicale et originaire à l'autre, celle de la passivité.

Cette éthique passive de l'autre homme est la révélation de l'obligation comme responsabilité, en tant que le sujet se veut otage de l'autre. L'épiphanie du visage serait le fondement de cette pensée. Robert Misrahi remarque le fait que, si la morale levinasienne se noue autour des notions de visage, sainteté, obéissance sans être justifiée par un critère universel, c'est qu'elle repose en fait sur un pseudo-fondement qui est un *a priori*. L'altérité de l'autre saisie dans son visage peut être aussi bien source de violence dans le monde empirique. Alors, le premier *a priori* c'est le sujet même qui rend possible cette morale. Le sujet entendu comme moi est définit par Levinas comme *conatus*. Le philosophe emprunte ici le terme de Spinoza. Mais, pour Levinas le *conatus* est le lien des passions et des pulsions captatives dirigées contre l'autre et contre le monde. Bref, le *conatus* c'est la vitalité, source de toute violence. L'affirmation du moi par lui même constitue ce que Levinas appelle *hypostase*. L'hypostase c'est le retour du même au même, à soi même en identifiant le monde à l'ipséité du moi. Ce circuit de l'ipséité manifeste l'antériorité du moi, hypostase antérieure à toute conscience. Levinas identifie le moi avec le sujet. Dans *L'au delà du verset* la subjectivité est employé pour désigner *la spontanéité aveuglante des désirs*.

On peut tirer deux conclusions :

1. La morale levinasienne se fonde sur l'identification du moi avec le sujet.
2. Le moi et le sujet sont définis simultanément comme étant vitales, comme expressions irresponsable de l'ipséité, de l'hypostase originelle qu'est le moi.

Pour Misrahi c'est justement cette identification qui exprime un *a priori*. La description du sujet-moi comme activité égoïste repose sur un autre principe, celui de la critique de la philosophie occidentale. Dans le livre de *L'au delà du verset* la subjectivité est confrontée avec la subjectivité rationnelle. Une telle subjectivité ne comporte pas la passivité identifiée par Levinas à la responsabilité pour autrui.

La pensée de Levinas se fonde sur la critique de la rationalité car, pour lui le sujet traditionnel de la philosophie est le sujet de la rationalité, identique au sujet de l'activité. La philosophie occidentale fut pour Levinas une ontologie qui réduisait l'Autre au Même en ramenant tout le rapport au monde à un processus théorique de la connaissance de l'être. Un tel moi sujet n'est pas capable de fonder une éthique de la responsabilité. Dans ce contexte, Levinas procède à un retournement par la référence du visage de l'autre.

Levinas développe une nouvelle théorie qui n'implique plus la possession du soi, du monde et de l'autre. Levinas plaide pour le renoncement: *elle est obligée avant tout engagement à la responsabilité dans l'oubli de soi*¹. Mais, cette responsabilité passive est une responsabilité d'otage. L'éthique de Levinas repose sur la passivité. Dans *Totalité et infini* Levinas identifie le moi avec la subjectivité qui, cette fois, est entendue comme bonté et oubli de soi. Même si Levinas désire soumettre l'ontologie à l'éthique, il y a pourtant une relation ontologique qu'on peut trouver dans l'idée de la séparation. C'est la séparation qui définit la relation du Même et de l'Autre et non pas l'unité antérieure comme nostalgie de l'être, ni l'unité ultérieure comme unification. La séparation

¹ Emmanuel Levinas, *Au delà du verset*, p. 154

s'accomplit comme désir de l'Infini et non pas comme angoisse et souci de soi. La catégorie de la séparation est totalement opposée à celle de manque et de chute. La séparation permet d'inscrire dans la subjectivité finie le mouvement de bonté et de renoncement qui est la porte vers l'autre. L'Être de la philosophie occidentale est remplacé par l'Infini est celui-ci, comme transcendance, désigne l'au-delà de l'être où se situe Dieu. De la passivité à la séparation, la subjectivité se dévoile comme désir de l'Infini. Ce désir doit être entendu comme obéissance aux commandements, à l'injonction du visage et à la sanctification de la séparation et de la finitude comme manifestation de la transcendance et de l'Infini.

La signification de la séparation est métaphysique, car elle indique la distance qui sépare le Même de l'Autre dans la recherche de l'infini et de la vérité.

„L'idée de l'infini, la relation entre le même et l'autre n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance“.¹

Le moi renonce à soi par le désir qui lui vient de la présence de l'autre. C'est ce désir métaphysique qui permet au moi de sortir de soi même et de réaliser une conversion sacrifiant son bonheur à son désir pour autrui. L'autre homme est alors, par son visage, l'étranger, l'être séparé de moi qui est plus important que le moi.

IV. *Le Me voici*

Il ne faut pas chercher, selon Levinas, l'humain dans un mouvement réflexif de soi sur soi, mais seulement dans le mouvement de la réponse à autrui. L'humanité du moi ne réside pas dans l'unité du *Je pense*, mais dans l'appel que l'autre exerce sur moi.

¹ Emmanuel Levinas, *TI*, Livre de Poche, Paris, 2004, p. 31

„Un tel appel dérange nécessairement la quiétude du moi, il lui interdit tout repos dans une essence bien définie comme tout enracinement dans une terre, il lui signifie que sa patrie n'est pas l'être mais l'autre côté de l'être”¹

Cette habitation justifiée par le mouvement vers l'autre est d'essence juive. La pensée levinassienne évoque la réalité des hommes persécutés dans l'histoire, dans le quotidien, dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens. L'homme levinasien est un étranger qui ne sera jamais défini par aucune racine car, se qui compte c'est le mouvement vers l'autre, mouvement qui lui interdit de s'installer chez lui. Cet étranger ne peut abandonner le monde à sa détresse. La proximité est pré-phénoménale, elle précède tout pour une conscience. La proximité est contact direct avec l'autre, elle est la caresse, le dire qui s'impose à moi avant tout acte de la conscience qui peut les thématiser. Dans un autre point de vue, la proximité levinasienne dérange originairement le sujet car il doit subir l'exposition totale à l'altérité. L'approchement est donc un traumatisme originaire. S'approcher de l'autre se serait obligé à répondre de lui avant toute réflexion par la seule mise en présence de son visage d'où émane un commandement qui vient *d'un passé immémorial*.

La perception directe de l'autre suppose la responsabilité. Levinas rattache la responsabilité à la passivité radicale, à la sensibilité même. La responsabilité s'éprouve être antérieure à tout choix. Le premier mouvement vers autre est pensé comme une douleur, comme une blessure qui jette la jouissance. Comment comprendre cette contradiction ? Il faut dire que, pour Levinas, on n'est vraiment responsables des autres que dépossédés de nous mêmes. Une substitution s'opère à l'intérieur, le soi étant remplacé par l'autre. Selon Michel Haar la proximité et l'obsession de l'autre renvoient au caractère non naturel, non libre de la relation à l'autre. Levinas dit:

¹ Catherine Chaliel, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 85

„La responsabilité pour les autres ne peut jamais signifier volontaire altruiste, instinct de bienveillance naturelle ou amour.”¹

Obligé à être responsable, persécuté par les autres, le sujet levinasien, de même que le sujet sartrien, dont il semble l'inversion, revendique totalement sa liberté et sa persécution.

„Le sujet est assigné constamment à répondre d'une culpabilité sans être coupable. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité ... est otage. Le mot je signifie me voici répondant de tout et de tous”²

Cette définition de la subjectivité n'est-elle pas proche de celle sartrienne qui parle d'une hémorragie qui provoquerait dans le pour-soi le regard de l'autre ? Que signifie être responsable des autres, de tout, comme chez Sartre?

L'autre échappe à la relation, parce qu'il est à la fois hors de moi et mon moi le plus profond. L'emprise de l'Autre sur le Même est-elle vraiment une responsabilité ou elle est plutôt une possession ?

La dictature de l'Autre sur le Même est si violente que le moi se nie dans la présence- absence de l'autre. Le don repose sur la perte du propre. Pourtant, le propre du moi n'est pas une perte. Pour Levinas le je est un véritable je lorsqu'il s'abandonne à l'autre, lorsqu'il répond à son appel. Le Je s'éveille quand l'appel de la misère le persécute, lorsqu'il se sent sommé de répondre *Me voici* ou, comme le dit Isaïe, *Me voici, envoie moi*. Le Moi est une réponse à un appel qui le précède. La réponse est son unicité. Le Moi ne choisit pas cette responsabilité, elle en est l'otage. Le Moi, selon Levinas,

„se donne donc comme un point de désintéressement dans l'être, ou encore comme un point de responsabilité, c'est à dire d'humanité, susceptible d'aller jusqu'à l'expiation pour

¹ Emmanuel Levinas, *AE*, Livre de Poche, Paris, 2005, p. 142

² *Ibidem*, p. 145

l'autre. Il s'éveille lorsque la relation à autrui met en question la fermeté du Je et la voue à répondre sans prendre prétexte de son bon droit à être pour tergiverser encore et, en dépit de sa fatigue éventuelle, sans se prévaloir d'avoir mérité de se reposer".¹

Ce moi sans être qui se tient en proximité d'autrui donne sens à la bonté. Ainsi, comme le dit Levinas, *le moi est appelé à s'arracher le pain de la bouche et à faire don de sa peau*².

V. *Le visage*

L'altérité éthique levinasienne devient *différence comme nonindifférence*, c'est à dire un engagement à l'autre qui ne peut se ramener à une différence formelle. Selon Levinas, le Tu innéfable est incarné dans le visage, le seul qui rend compte de la relation directe à autrui. En tout cas, il faut dire que le visage levinasien n'est pas le visage charnel, n'est pas une image, il ne peut pas être représenté, il est non plus un concept philosophique ou une catégorie. Par l'épochè éthique le visage charnel qu'on peut regarder, toucher ou caresser tombe hors champ en laissant lieu ou visage éthique. Levinas s'éloigne de la paradigme husserlienne qui nommait la donation directe charnelle, vivante, en chair et en os. Le visage *signifie*. Il est l'ultime signification. Présent au monde, mais n'étant pas dans le monde ou du monde, le visage est une présence étrangère ; il se retire ; il est trace. La trace s'oppose ou phénomène, justement car il ne se phénoménalise pas étant une présence-absence. La trace levinasienne vient de la Bible : Dieu ne laisse pas Moïse le voir passer mais lui met la main sur les yeux. Moïse ne verra que sa trace, le retrait même de Dieu. C'est par ce retrait hors de la phénoménalité que le visage excède le phénomène sauve l'altérité de l'autre niée par sa réduction à l'alter

¹ Catherine Chalier, *Op. cit.*, p. 90

² Emmanuel Levinas, *AE*, p. 176

ego. Devant le visage la violence cesse. La nudité du visage c'est la parole originelle, le Verbe de Dieu qui m'interpelle.

Le visage qui manifeste l'altérité de l'autre n'est pas un objet intentionnel. Son altérité est ce qui échappe à l'intentionnalité. Pour Levinas il n'y a pas de reconnaissance dans laquelle la conscience en récupérant ces objets irait à son achèvement. L'idée de l'Infini nous en conteste la corrélation de la noèse et du noème. L'Infini qu'on trouve en nous est ouverture qui est plutôt liée à l'éveil qu'à la conscience, mot qui renvoie au savoir.

Comment entendre le visage, *ce mot trop beau, trop pieux ou trop vulgaire* comme le nome Jean-Luc Marion ? Comment peut-on comprendre le fait que la relation à autrui c'est l'absence de l'autre ?

Si le visage se trouve toujours dans un au-delà peut-on jamais rencontrer l'autre comme individu, comme personne ? Avec cette réduction éthique perd-on autrui comme personne ?

En ce sens, Marion parle de l'anonymat du visage. Il semble que le visage levinassien souffre un anonymat par l'universalité. S'il cache la trace de Dieu qui est ce qu'on peut trouver derrière cette expression ? Derrière la trace je rencontre toujours l'orphelin, la veuve, le pauvre, mais jamais tel ou tel homme concret. Le visage souffre un anonymat par la duplicité aussi, car il peut se retirer dans son ouverture et mentir. Le mal trouve son lieu dans l'anonymat du visage lui même. Le visage se révèle comme altérité radicale mais il ne dit jamais quel autrui est-il. La question passe de l'autrui à l'ego, puisque je deviens un moi lorsque je suis individualisé par l'appel du visage.

Comment le visage se révèle-t-il et que révèle-t-il exactement s'il ne se donne pas comme à voir ?

La réponse levinassienne est la suivante : autrui ne se donne pas à voir, mais à entendre.

„Entendre la misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable.“¹

Levinas ajoute :

„je ne sais pas si l’on parler de phénoménologie du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qu’il apparaît...le visage n’est pas vu...le visage parle. Il parle en ceci que c’est lui qui rend possible et commence tout discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique.“²

Le visage est une sorte de point d’arrêt et d’absolu, l’ultime signification. Raphaël Lellouche le nome *expression*.

„Le visage levinassien est la présence qui se présente à moi charnellement dans la rencontre ; mais le visage ne représente rien, il signifie à partir de soi et sans renvoi. Il est le signifiant coïncidant avec son signifié à telle enseigne qu’il ne veut rien dire hors sa pure, simple et imprédictible présence“.³

Il est la tautologie absolue du sens. Le visage s’offre dans sa nudité, il est la seule catégorie qui ne soit pas catégorielle, présence - absence, présence d’une absence, il est la trace divine.

Exposé à mon regard, le visage est désarmé. Ce visage qui cache l’altérité, sans sécurité, exposé à mon pouvoir est celui qui m’impose de ne tuer pas. La suprême autorité du visage qui commande est la parole de Dieu. Le visage est le lieu de la parole divine, la parole nonthématisé. Le visage est épiphanique précisément car il est contradictoire ; il est faiblesse et autorité en même temps. On peut dire que le visage suppose :

- Une rectitude de l’exposition et de sous défense.

¹ Emmanuel Levinas, *TI*, Livre de Poche, Paris, p. 190

² Emmanuel Levinas, *Tel*, Labor et Fides, Genève, 1984, pp. 79, 81, 82

³ Raphael Lellouche, *Difficile Levinas*, l’Éclat, Paris, 2006, p. 39

- Dans le visage, l'homme est le plus nu mais en même temps il fait face, il est tout seul dans son faire face qu'on mesure la violence qui se perpétue dans la mort.

- Il me demande. Le visage me regarde et m'appelle. Il me demande de ne pas le laisser seul.

Le visage n'appartient pas à l'histoire, il n'est pas un phénomène. Le visage d'autrui est une signification de sens qui n'est pas thème, n'est pas objet d'un savoir, ni représentation, ni être d'un étant. Levinas insiste sur le caractère vulnérable du visage, la partie du corps humain la plus exposée aux violences. L'absence de protection s'impose à celui qui le regarde comme une invitation au meurtre et comme interdiction absolue de céder à cette tentation.

VI. *L'étrangeté du Visage*

Comment entendre le Visage contradictoire, vulnérabilité et autorité en même temps ? Le visage proposé par Levinas ne peut être envisagé qu'à la limite du croisement des deux traditions reconnues comme telles dans sa pensée : le judaïsme et l'hellénisme. Chez Levinas, la philosophie ne peut pas être séparée de l'inspiration hébraïque. La pensée philosophique et la pensée juive créent un espace, un nulle part qui cache le visage et qui représente son origine. Seulement cet espace qui naît de l'inséparabilité de la tradition philosophique et de celle hébraïque permet de comprendre le sens du visage qui se dessine comme non appartenance au monde, comme un quelconque qui peut être trouvé dans un lieu non-lieu. On rencontre le visage levinassien dans un étrange espace où le Dire rencontre le Dit, où la transcendance appelle l'immanence. Le visage surgit lorsqu'on prend ensemble judaïsme et hellénisme, quand on écoute ses paroles. Le visage du discours levinassien n'est pas tel ou visage, il est le visage par excellence qui se soustrait à toute tentative d'être

figé dans un schéma dualiste¹. Pourtant, Levinas reconnaît le fait que l'épiphanie du visage comporte deux niveaux. D'une part, le visage se manifeste dans un contexte culturel, historique, concret. La présence du visage dans l'histoire coïncide avec la production de la signification.

Dans ce plan horizontal le visage se manifeste comme présence et il reçoit une signification en fonction de tel ou tel contexte historique. L'horizontalité correspond avec la phénoménalité du visage, avec son apparition. D'autre part, *L'épiphanie du visage est visitation*². Il ouvre une nouvelle dimension, une dimension verticale à travers son débordement, son surplus de sens qui brise toute signification et qui échappe à la manifestation.

Le visage de Levinas est un visage vif et vide. Il dévoile la nudité du monde et sa propre nudité qui n'est plus lieu de manifestation mais un lieu sans lieu, hors toute image, temps et espace. La présence du visage dans le discours suppose la demande de *par où, de quel côté* comme étant révélatrice pour l'humanité. Comme bien remarque Anne Dufoumantelle, elle ressemble avec la demande du Sfyinx, car elle s'adresse à l'homme qui se trouve en marche, l'homme qui n'a pas un autre endroit en dehors de son propre chemin. Pour l'homme cette question ne fait que dévoiler la présence d'un rapport difficile, ambivalent qu'il a avec son propre chez soi. Le secret humain devient ainsi indéchiffrable, l'homme se situant dans un *topos de nulle part*, entendu, peut-être comme un *dehors-de-lieu*. Ce topos atopyque provoque l'angoisse et la preuve du secret, la présence comme absence intérieure et extérieure.

¹ "La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel- une absoluteion –un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un absolu qui est, d'ailleurs, le nom de l'étrangeté foncière. La signification du visage, dans son abstraction, est au sens littéral du terme extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde." (E. Levinas, *HAH, Fata Morgana*, 1972, p. 48)

² *Ibidem*, p. 47

Levinas, lui même le dit: Sa vidité comme nudité sans s'y réduire fait possible toute nudité déterminée dans le monde car le visage n'est pas du monde (TI). Le visage est étranger puisqu'il est un quelconque. Le quelconque est un singulier qui échappe à tout genre et à toute individualité déterminée, il est un exemplaire qui représente une classe, qui inclut cette classe dans soi-même sans que l'inclusion signifie l'abolition des individus dont la classe est formée.¹ Horizontalement le visage se déploie dans un contexte historique et culturel mais qui, verticalement, surgit comme épiphanie, dans la parole prophétique adressée par Autrui. L'entrée du Visage dans le sens se produit à partir de cette étrangeté qui annule le sens antérieur, horizontal pour le briser dans la nécessité de se faire écouter par celui auquel le visage parle. Le visage comme altérité se passe toujours au delà de la totalisation précisément parce qu'il s'inaugure à partir du passé immémorial qui défait la temporalité diachronique. Cependant, reste le problème du surgissement du visage dans la présence pour faire l'appel qui provient de l'immémorial. Le passé de l'appel se produit dans le maintenant et on répond au prochain dans l'immédiateté. La parole du visage survient entre l'appel et la réponse. L'épiphanie du visage comme altérité se trouve justement dans cet écart, dans cet *entre*. C'est le *non-lieu* qui approche le Moi et le Visage d'autrui, l'appel et la réponse sans les approprier.

Pourtant, les mêmes demandes restent : si le visage vient du Haut d'un temps immémorial qui ne peut pas devenir l'objet d'un souvenir, comment y a-t-il une phénoménalisation du visage charnel, culturel ? De plus, si c'est la responsabilité qui nous choisit, si le commandement de Dieu est antérieur au Moi et si nos actes subjectives d'entendement n'y ont pas l'accès comment parler du visage sans savoir ce qu'il est vraiment ? Le discours levinassien se joue dans cette ambivalence qui conduit vers une

¹ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, format électronique, mis en ligne en mai 1990

aporie qu'on ne peut pas résoudre en acceptant son étrangeté originaire.

„Le visage n'est pas identifiable à celui qui de l'Infini profère l'appel, il ne le signifie pas, mais il le fait surgir à travers le trou, à travers son insignifiance même comme nudité et étrangeté.“¹

Il est un trou puisqu'il fait surgir l'Autre. Le visage laisse l'Autre se manifester et le surgissement de l'Autre dans le monde se produit comme épiphanie qui interrompt l'ordre brutalement. L'insignifiance du visage est signifiée car elle brise l'ordre de l'être par un au-delà de l'être. La trace du visage signifie pour le monde, pour le moi une signifiance qui vient d'un au-delà de l'être².

„La trace est celle qui donne au sujet prisonnier dans l'immanence de la totalité la possibilité de découvrir le prochain dans le visage, ce prochain qui s'impose à moi comme Infini. Le point final et la source de la trace est l'éternité comme irréversibilité du temps dans un passé toujours déjà passé.“³

Le mystère demeure encore puisque, en suivant Levinas, on peut dire que la trace rend impossible une corrélation entre le signe et le signifié, entre la transcendance et l'immanence parce que le philosophe, comme on l'a déjà vu, garde la séparation. L'insignifiance signifiance du visage représente une coupure de cette adéquation, il reste dans une étrangeté foncière à l'abri de tout essayage immanent de signification ou appropriation. En outre, si aller vers l'Infini suppose rester dans ses traces qu'on les

¹ Emmanuel Levinas, *HAH*, p. 58

² "Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du transcendant n'annule pas la transcendance pour le faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la transcendance se refuse à l'immanence précisément en tant que transcendance toujours révolue du transcendant. La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais l'irrectitude même." (*HAH*, pp.58-59).

³ *Ibidem*, p. 59

trouve dans le visage appellation, on pourrait dire que l'impersonnalité de l'au delà du non-lieu devient le regard d'autrui qui signifie la vie mais qui garde ses origines dans le passé immémorial. Le sujet avancé par Levinas est un sujet sans ipséité, dont la seule permanence est la permanence d'une perte de soi.¹

Le sujet levinassien n'est plus conçu à la ligne de la modernité : la conscience est une perte de soi comme renoncement constitutif du pouvoir, renoncement qui seul peut rendre au sujet son unicité en la constituant comme sujet lui même. L'étrangeté du visage comme insignifiance destitue le sujet de sa position première en le faisant se perdre pour se retrouver à la marge de l'altérité, c'est à dire comme ouverture vers autrui. Seulement dans ce pur mouvement vers autrui le sujet se constitue comme personne. Le sujet est à la fois une personne et un vide. La subjectivité du sujet est une subjectivité désappropriée².

Au-delà de l'être, est une Troisième Personne qui ne se définit pas par le Soi-même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du <II>. L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom <II> en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est -à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation - et dans ce sens -absolument inenglobable ou absolue, transcendance

¹ AE, p. 55

² Cette idée d'un sujet désapproprié on la trouve chez Sartre aussi. Sartre nous propose un sujet vide qui s'accomplit seulement comme néantisation, qui trouve son authenticité dans la présence-à-soi comme distance à soi. Le sujet sartrien se constitue comme un sujet lui même à travers son projet existentiel qui peut être entendu comme une ouverture vers l'altérité, vers ce qu'il n'est pas. Mais, si la désappropriation levinassienne débouche dans l'au-delà de l'Infini sans retournement au Même, au Moi, la présence-à-soi du pour-soi sartrien cherche toujours la possession du Même comme en-soi-pour-soi. L'homme sartrien se veut Dieu, tandis que l'homme levinassien est la trace que Dieu a laissée sur le visage, il est l'idée à laquelle Dieu ou l'Infini advient.

dans un passé absolu. L'iléite de la troisième personne - est la condition de l'irréversibilité.' (HAH 59)

L'au-delà est une troisième personne qui reste dans l'étrangeté et qui refuse de se donner ou qu'on lui donne une signification par le signe. Si l'au-delà est une personne, il l'est justement car il est absolument vide, justement car il est vidé de personne.

Chercher le visage levinassien, chercher le visage de Levinas ou le visage derrière lequel le philosophe se cache, c'est mener une méditation entre le sensible et l'intelligible. On ne peut trouver le visage de Levinas que dans l'étrangeté du non-lieu, ou le Dire s'articule avec le Dit laissant lieu à un entre dit, ou la trace de l'Infini en nous fait découvrir un autre radicalement autre, un autre qui vient de la transcendance.

Sigles utilisés

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978
- AT *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988
- EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972
- HS *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987
- TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nihoff, La Haye, 1971
- Tel *Transcendance et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984

BIBLIOGRAPHIE

- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, Paris, 1971/2005
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris, 2005
- Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995
- Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Livre de Poche, Paris, 2004
- Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1995
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972
- Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Paris, 1979
- Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Athème Fayard, Paris, 1982
- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, , Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993
- Bailache, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994
- Chalier, Catherine, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993
- Derrida, Jacques, *Adieu à E. Levinas*, Galilée, Paris, 1997
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967
- Fink, Eugène, *Sixième méditation cartésienne*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994
- Habib, Stéphane, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1949
- Husserl, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994
- Lellouche, Raphaël, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?*, L'Éclat, Paris, 2006

- Misrahi, Robert, *La problématique du sujet aujourdhui*, Encre Marine, Paris, 1994
- Sebbach, François David, *Levinas. Ambiguités de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 2000
- Marion, Jean-Luc, *Etant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2007
- Marion, Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris, 1986
- Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990
- Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *La religion et la cité*, PUF, Paris, 2001

BRUCE A. LITTLE profesor universitar doctor
Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, NC
blittle@sebts.edu

FRANÇOIS RIVENC profesor universitar doctor
Universitatea Paris I
francois.rivenc@orange.fr

ALEXANDRE CLERET profesor universitar
Université de Paris
mrlexa2@hotmail.com

ANA BAZAC profesor universitar doctor
Universitatea Politehnică București
ana_bazac@hotmail.com

IOAN ROȘCA profesor universitar doctor
Universitatea „Spiru Haret”
inrosca@yahoo.com

CLAUDIU BACIU cercetător științific
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
cbaciuro@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova
aneacsu1961@yahoo.com

ADRIAN NIȚĂ conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova
nitaadrianus@yahoo.com

RALUCA BĂDOI - masterand
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca - Université de Poitiers
raluca_badoi@yahoo.com

Au apărut

Arhivele Olteniei, nr. 22/2008



- **"Arhivele Olteniei"** fondată în 1922 de un comitet condus de dr. Charles Laugier și C. D. Fortunescu. Prima serie a revistei a apărut în perioada 1922–1943. Seria actuală (Arhivele Olteniei, Serie Nouă) și-a început apariția din anul 1981. A fost publicată încă de la început ca o revistă anuală în format 24 cm x 16 cm, păstrată până în prezent. Revista este multidisciplinară și publică materiale originale din domeniile arheologie, istorie, etnografie, filosofie, sociologie, economie și drept, fiind adresată în egală măsură specialiștilor interesați de cercetare, profesorilor și studenților. În prezent

revista *Arhivele Olteniei* are colaborări cu alte 36 de reputeate publicații din întreaga lume.

Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu Ploșor” nr. IX/2008

- Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane "C.S. Nicolăescu-Ploșor" fondat în 1999 cu ocazia centenarului C.S. Nicolăescu-Ploșor, de un comitet condus de prof. univ. dr. Vladimir Osiac. Revista este multidisciplinară, structurată pe domeniile de activitate ale institutului și are ca scop promovarea activității de cercetare din cadrul acestuia.