

Bergische Universität Wuppertal

20 Juin 2009

Erasmus Mundus: „Deutsche und Französische Philosophie in Europa“

Semestre d'été 2009

Direction : Prof. Dr. Dr. Tengelyi

Le problème de l'intersubjectivité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty

CHAPERON Clémentine

Remerciements

Je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de ce mémoire. Je tiens premièrement à remercier chaleureusement Monsieur L. Tengelyi, qui, en tant que Directeur de mémoire, a fait preuve d'une extrême disponibilité et gentillesse tout au long de la réalisation de ce mémoire. Mes remerciements s'adressent également à Monsieur E. Bimbenet, pour ses précieux conseils et encouragements. Je remercie sincèrement Monsieur A. Schnell pour la correction des travaux préparatoires à ce mémoire. Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à tous mes proches et amis, et tout particulièrement à mes camarades étudiants du programme Erasmus Mundus Europhilosophie, qui m'ont toujours soutenue et encouragée au cours de la réalisation de ce mémoire.

Sommaire

0 Introduction	3
0.1 Le problème d'autrui comme découverte de la phénoménologie	3
0.2 Remarque sur la recherche actuelle	6
1 La position du problème d'autrui	8
1.1 La reprise merleau-pontienne du problème d'autrui	8
1.2 La pensée objective incapable de rendre compte d'autrui	12
1.2.a Le dualisme de l'En Soi et du Pour Soi	12
1.2.b Le raisonnement par analogie	15
2 La possibilité de la perception d'autrui à rebours de la pensée objective	19
2.1 La conscience incarnée	20
2.1.a Le cogito tacite	21
2.1.b La temporalité	23
2.2 Le corps propre	27
2.2.a Intersensorialité et style	27
2.2.b Le comportement	31
3 Vers l'en-deçà de l'intersubjectivité	33
3.1 La reprise de la transgression intentionnelle	33
3.2 Le langage comme terrain commun	37
3.3 La genèse concrète de l'intersubjectivité : le monde primordial de l'enfance	39
4 Vers l'au-delà de l'intersubjectivité	43
4.1 Le solipsisme vécu	43
4.2 L'impossibilité de dépasser la perspective égologique	44
4.3 Le monde social comme transcendantal	46
5 Conclusion	52
Bibliographie	54
Déclaration	56
Annexe	57

0 Introduction

0.1 Le problème d'autrui comme découverte de la phénoménologie

Le problème de l'intersubjectivité est un problème récent : « notre problème n'existe sous forme manifeste que depuis cent ans »¹. Il est né en même temps qu'une découverte essentielle de la phénoménologie : l'intentionnalité. L'intentionnalité constitue la réponse de Husserl au problème traditionnel de la connaissance. La connaissance pose effectivement problème en ce qu'elle semble résider dans l'acte de pensée d'un sujet qui saisit un objet. En ce sens, la connaissance appartient au sujet ; pourtant, elle doit correspondre à un objet extérieur au sujet. L'objet de la connaissance est donc nécessairement transcendant au sujet en tant qu'il n'est pas lui-même. Il s'agit donc, pour le sujet, d'effectuer un saut hors de lui-même pour connaître ce qui n'est pas lui : l'objet. On est alors en droit de se demander, comme le fait Husserl, comment le sujet peut atteindre l'objet : « ce qui devient problématique, c'est la possibilité, pour la connaissance, d'atteindre un objet qui pourtant est en soi-même ce qu'il est. »² Cette formulation du problème par Husserl montre bien que c'est la définition de l'acte de connaissance qui, en ses termes mêmes, est problématique puisqu'en posant un sujet et un objet, c'est par une relation de transcendance qu'elle définit l'acte de connaître. Comme le formule à nouveau Husserl c'est cette transcendance même qui pose problème : « le problème de la théorie traditionnelle de la connaissance est celui de la transcendance »³ ; « si nous regardons de plus près ce qui est si énigmatique et ce qui nous met dans l'embarras lorsque nous commençons à réfléchir sur la possibilité de la connaissance, alors c'est sa transcendance »⁴. Dans la tradition philosophique, deux grandes figures témoignent de ce problème de la connaissance : Descartes, qui laisse à la véracité divine le rôle de faire correspondre les représentations du sujet à l'objet extérieur, et Kant, pour qui le sujet ne peut atteindre que des apparences mais non pas l'objet en soi qui lui reste

¹ *Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, M. Merleau-Ponty, Verdier Philosophie, 2001, page 539 (noté Psy.)

² *L'idée de la phénoménologie*, Husserl, traduit par Alexandre Lowit, PUF, 1993, page 43

³ *Les Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Husserl, traduit par Marc de Launay, PUF, 1994, page 31 (noté MC)

⁴ *L'idée de la phénoménologie*, Husserl, page 58

inaccessible en droit⁵. Or, la découverte husserlienne de l'intentionnalité tente de dépasser cette dualité par la simple affirmation que la conscience est toujours conscience de quelque chose : la conscience porte en elle-même le rapport à l'objet au titre de contenu de sens⁶. C'est alors la fonction de la connaissance en tant qu'opération intentionnelle que la phénoménologie husserlienne se propose d'élucider : il s'agit d'explicitier le *sens* de tout ce qui se présente à moi.

C'est dans ce contexte que l'expérience d'autrui va devenir un problème : autrui est alors un contenu de sens particulier qu'il faut expliciter. Le sens d'autrui est en effet d'être une altérité, un autre moi-même, et la phénoménologie devra donc se demander comment le sujet peut-il constituer le sens d'une telle altérité. En tant que découvreur de l'intentionnalité, c'est Husserl qui le premier a tenté de répondre au problème phénoménologique de l'expérience d'autrui. Il est d'ailleurs revenu plusieurs fois sur ce problème en proposant différentes voies d'accès à l'intersubjectivité⁷.

Le sujet du présent travail est le problème de l'intersubjectivité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Ce dernier reconnaît à Husserl d'avoir en premier formulé le problème d'autrui : « Pour Husserl, au contraire [de l'analyse réflexive] on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'alter ego est un paradoxe. »⁸ Mais s'il rend hommage au phénoménologue allemand pour sa découverte, reste que la position de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* s'en distingue explicitement. C'est surtout sur la constitution husserlienne de l'expérience d'autrui telle qu'elle est présentée dans la 5^{ème} des *Méditations Cartésiennes* que Merleau-Ponty prend un appui critique. C'est pourquoi

⁵ Husserl lui-même nomme ces deux figures philosophiques de la théorie traditionnelle de la connaissance : selon Husserl la philosophie kantienne cherche, « d'une manière absurde, à conclure de l'immanence imaginaire à une transcendance –qui ne l'est pas moins- de je ne sais quelles « choses en soi » essentiellement inconnaissables ». *Méditations cartésiennes*, Husserl, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, VRIN, 1992, page 143. Concernant la critique husserlienne de la position de Descartes, on peut se référer à la citation suivante : « Mais comment tout ce jeu, se déroulant dans l'immanence de ma conscience, peut-il acquérir une signification objective ? Comment l'évidence (la *clara et distincta perceptio*) peut-elle prétendre à être plus qu'un caractère de ma conscience en moi ? C'est là [...] le problème cartésien que devait résoudre la vérité divine. » Ibid. page 139

⁶ On peut ici se référer à Levinas qui a très bien souligné l'importance de la découverte de l'intentionnalité : « La grande originalité de M. Husserl consiste à voir que le « rapport à l'objet » n'est pas quelque chose qui s'intercale entre la conscience et l'objet, mais que « le rapport à l'objet » c'est la conscience elle-même. C'est le rapport à l'objet qui est le phénomène primitif et non pas un sujet et un objet qui devraient arriver l'un vers l'autre. » *Sur les "Ideen" de M. E. Husserl* dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3-4, mars-avril, 1929, p. 230-265, page 243

⁷ Nathalie Depraz, dans son ouvrage *Transcendance et incarnation, Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, VRIN, 1995, distingue trois voies de l'intersubjectivité chez Husserl : la voie cartésienne et deux voies non-cartésiennes. Dans le cadre de ce travail c'est la voie cartésienne qui va nous intéresser.

⁸ *Phénoménologie de la perception*, M. Merleau-Ponty, Tel Gallimard, 2005 (1945), page 12 (noté Ph.)

nous mobiliserons ce texte husserlien tout au long de notre travail afin de souligner la façon dont Merleau-Ponty s'en inspire et s'en détache à la fois.

0.2 Remarque sur la recherche actuelle

Le problème de l'intersubjectivité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty a fait modestement l'objet des recherches des commentateurs. Il existe un livre prenant la problématique de l'intersubjectivité chez le phénoménologue français pour thème principal : *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*⁹, publié en 2001 par R. Bonan. De nombreux autres auteurs ont consacré quelques chapitres ou paragraphe à ce thème dans le cadre d'études plus générales sur Merleau-Ponty ou de comparaisons entre Merleau-Ponty et d'autres auteurs ; on peut ici citer entre autres Y. Mercury, qui, dans *L'expressivité chez Merleau-Ponty, Du corps à la peinture*¹⁰, dédie au problème d'autrui chez Merleau-Ponty un chapitre intitulé « intercorporéité et intersubjectivité » ; Agata Zielinski, qui consacre dans *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde, l'autre*¹¹, toute sa deuxième partie à comparer les théories de l'intersubjectivité chez Merleau-Ponty et Levinas ; et enfin Eran Dorfman, qui tente dans un chapitre de *Réapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, de réinterpréter le chapitre « Autrui et le monde humain » de la *Phénoménologie de la Perception* à l'aide d'une perspective lacanienne. Il faut reconnaître que l'ouvrage de référence concernant le problème d'autrui dans la phénoménologie de la perception semble être *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*¹², de Renaud Barbaras, auquel les autres commentateurs se réfèrent presque sans exception, et dont le chapitre consacré à autrui a surtout pour but de montrer les faiblesses de la théorie de l'intersubjectivité de la *Phénoménologie de la Perception* afin de justifier et de rendre compréhensible le tournant ontologique que prend la philosophie de Merleau-Ponty dans sa dernière période.

C'est en effet un des principaux intérêts d'une étude sur la théorie de l'intersubjectivité de la *Phénoménologie de la perception* : elle permet de comprendre le

⁹ *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty, La dimension commune Volume I*, Ronald Bonan, L'Harmattan, 2001 (noté *Le problème de l'intersubjectivité*)

¹⁰ *L'expressivité chez Merleau-Ponty, Du corps à la peinture*, Jean-Yves Mercury, L'Harmattan Ouverture Philosophique, 2000

¹¹ *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l'autre*, Agata Zielinski, Puf, 2002

¹² *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras, édition Jérôme Million, collection Krisis, 1991

développement dernier de la philosophie de Merleau-Ponty. C'est pourquoi nous indiquerons, dans quelques notes de bas de page, la direction ontologique que prend la pensée merleau-pontienne à partir de la théorie de l'intersubjectivité développée dans sa phénoménologie. Cependant, l'introduction à l'ontologie de Merleau-Ponty n'est pas l'unique intérêt d'une analyse du problème d'autrui dans la *Phénoménologie de la perception* : cette dernière présente en effet également une perspective originale par rapport à la 5^{ème} des *Méditations Cartésiennes* de Husserl. Enfin, une découverte récente a attisé de nouveau l'intérêt des chercheurs pour la théorie de la perception d'autrui chez le Merleau-Ponty de la période phénoménologique : la découverte dans les années 1990 par une équipe de chercheurs dirigée par Giacomo Rizzolatti des neurones miroirs, lesquelles ont pour caractéristique de s'activer aussi bien lorsqu'un individu exécute une action que lorsqu'il observe un autre individu exécuter la même action. Cette découverte semble en effet confirmer certains aspects de la théorie de l'intersubjectivité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, et à laquelle Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia consacrent un livre intitulé *Les neurones miroirs*¹³, dans lequel ils se réfèrent et citent plusieurs fois le phénoménologue français. Etant donné l'état d'actualité de ces recherches, nous ne pourrions y consacrer que quelques notes, et espérer que la continuation des recherches pourra éclairer plus avant la théorie de l'intersubjectivité de la *Phénoménologie de la perception*.

¹³ *Les neurones miroirs*, Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia, Editions Odile Jacob, traduit par Marilène Raiola, Paris 2007

1 La position du problème d'autrui

1.1 La reprise merleau-pontienne du problème d'autrui

Pour Merleau-Ponty comme pour Husserl, tout le problème est d'explicitier ce fait que je perçois autrui et un monde culturel. Ce fait pose problème puisque ce que je perçois en droit d'autrui c'est son corps, et non pas autrui lui-même, puisque ses pensées me sont inaccessibles ; et que ce que je perçois en droit d'un objet culturel est d'abord un objet, et non pas cette humanité dont il est pourtant la trace. Il s'agit alors d'une façon générale pour Merleau-Ponty, comme pour Husserl, de comprendre

« comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie dans le mode du Toi et par là dans le monde du « On » ? »¹⁴

Mais la reprise merleau-pontienne de la formulation du problème d'autrui n'est pas entièrement fidèle à celle de Husserl. En effet, Husserl décrit trois aspects de l'expérience de l'altérité d'autrui :

1) Autrui se présente à la fois comme un corps psychophysique dont je fais l'expérience, et comme un *sujet* percevant, au même titre que moi, le monde ainsi que moi-même :

« Les autres se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psychophysiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde, -ce même monde que je perçois- et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». »¹⁵

2) L'expérience d'autrui est aussi caractérisée par le fait que je fais l'expérience d'un monde intersubjectif, c'est-à-dire d'un monde perçu par tout un chacun, donc finalement d'un *monde objectif*. L'objectivité (ou l'intersubjectivité) du monde constitue un paradoxe, puisque d'un côté, chacun a ses propres expériences, son monde « pour soi », alors qu'en tant qu'objectif le monde apparaît comme un monde « en soi » :

« (...) j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendentale réduite, l'expérience du « monde » et « des autres » (...) non pas comme d'une œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets ». Et pourtant, chacun a ses expérience à

¹⁴ *Ph.* pages 405-406

¹⁵ *MC* pages 150-151

soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son « phénomène du monde » à soi, alors que le monde de l'expérience se présente comme existant « en soi » par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à leur mondes-phénomènes. »¹⁶

3) L'altérité est enfin présentée par les *objets culturels* (les objets de civilisation, créés par l'homme), qui, à la fois se présentent comme objectifs, c'est-à-dire comme accessibles à tout un chacun, comme existant en soi, mais aussi comme subjectifs car ils renvoient à leur(s) créateur(s) :

« de plus, le monde de l'expérience contient des objets déterminés par des prédicats « spirituels » qui, conformément à leur origine et à leur sens, renvoient à des sujets et, généralement, à des sujets étrangers à nous-mêmes et à leur intentionalité constituante ; tels sont tous les objets de civilisation (livres, instruments, toutes espèces d'œuvres, etc.) qui se présente également avec le sens d' « exister pour chacun » (pour quiconque appartient à une civilisation correspondante à la civilisation européenne, par exemple, plus étroitement, à la civilisation française, etc.) »¹⁷

Or, Merleau-Ponty insiste avant tout sur deux aspects du triple problème d'autrui que décrivait Husserl: celui de l'apparition d'autrui lui-même ainsi que des objets culturels. Ainsi le problème d'autrui chez Merleau-Ponty se résume-t-il à ces deux questions : « Comment les actes personnels se sédimentent-ils ? Comment autrui est-il possible ? »¹⁸. Merleau-Ponty rassemble ces deux questions sous un double paradoxe dont les deux versants sont comme deux mouvements contraire : notre perception d'autrui semble résulter d'une spiritualisation de la matière et celle de l'objet culturel d'une matérialisation de la pensée :

« Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il construit. »¹⁹

Ce que Merleau-Ponty cherche à savoir, c'est comment un objet matériel perçu en droit (un corps, un objet) peut recevoir une signification relevant de l'immatériel (le corps d'*autrui*, un objet *culturel*) en droit inaccessible à la perception. C'est donc le « paradoxe d'une conscience vue par le dehors, d'une pensée qui réside dans l'extérieur »²⁰ que l'analyse de la perception d'autrui devra résoudre.

Mais pourquoi le troisième aspect du problème d'autrui, qui concerne l'objectivité du monde, a-t-il moins d'importance pour Merleau-Ponty que pour Husserl ?

¹⁶ Ibid. Page 151

¹⁷ Ibid. Page 152-153

¹⁸ *Ph.*, voire Table des matières, page 535

¹⁹ *Ph.* page 406

²⁰ Ibid.

Pour comprendre cette différence entre les deux phénoménologues, il nous faut nous attarder quelques instants sur la conception husserlienne de la phénoménologie. La découverte de l'intentionnalité résulte chez Husserl de la réduction phénoménologique. La réduction phénoménologique correspond à une attitude de suspension de la thèse de l'existence du monde qui a pour double effet une *réduction de tout étant mondain à un contenu de sens* et une *reconduction du sens de l'étant mondain dans la conscience*. La conscience ainsi découverte peut alors être qualifiée d'ego transcendantal constituant. L'expérience de l'autre constitue alors une objection considérable à cette théorie transcendantale de la connaissance, car on voit mal d'emblée comment la conscience peut constituer un objet dont le sens est justement d'être une *altérité*, une *autre* conscience :

« comment se fait-il que mon ego, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer « l'autre » « justement comme lui étant étranger », c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-même » concret qui le constitue »²¹ ?

L'objection est grave puisque c'est seulement avec autrui qu'apparaît la possibilité d'un monde commun : autrui est ce qui atteste de l'*objectivité* du monde : « Par l'intermédiaire des monades étrangères, constituées dans mon propre moi, se forme pour nous [...] le monde commun à « nous tous » »²². Pour expliciter la constitution du sens d'autrui, Husserl va alors dans un premier temps effectuer une réduction de l'expérience à la sphère primordiale, c'est-à-dire faire abstraction, par une réduction démantelante, de tout ce qui renvoie à autrui dans le flux de la conscience. Il s'agira ensuite pour Husserl de montrer comment le sens d'autrui se constitue à partir de la sphère primordiale. La sphère primordiale ou sphère d'appartenance résulte ainsi de l'abstraction des trois couches de sens de l'altérité d'autrui, à savoir autrui lui-même, l'aspect culturel et enfin l'aspect objectif des objets. Dans cette sphère, à laquelle ne correspond bien sûr aucune expérience historique puisqu'il s'agit essentiellement d'un point de départ méthodologique, se trouvent alors les objets d'expérience mais sans leur couche de sens culturel et objectif, autrui réduit à son corps (Körper) et mon propre corps (Leib). Puisque c'est la constitution d'autrui à partir de cette sphère primordiale qui va permettre le sens objectif du monde, on comprend que le solipsisme menace alors l'idéalisme transcendantal tout entier. Le problème de la constitution d'autrui porte donc chez Husserl le poids du monde et en même temps celui de la validité de l'idéalisme transcendantal.

²¹ MC page 155

²² MC page 146

Chez Merleau-Ponty au contraire le problème d'autrui et des objets culturels est présenté comme un problème qui se surajoute à celui du monde²³ : dans la *Phénoménologie de la perception*, après avoir explicité la perception du monde naturel, Merleau-Ponty veut expliciter celle d'autrui et du monde culturel. Si l'explicitation de la perception du monde objectif ne repose chez Merleau-Ponty pas sur celle d'autrui, c'est parce que la perception du monde n'est pas chez le phénoménologue français le résultat de la constitution d'un ego transcendantal, mais est toujours déjà là avant toute connaissance que le sujet peut prendre sur lui²⁴. En effet, si la *Phénoménologie de la perception* est bien une phénoménologie, parce qu'elle cherche à redéfinir les rapports entre la conscience et le monde *tel qu'il nous apparaît*²⁵, elle diffère de la phénoménologie husserlienne en ce que la réduction phénoménologique ne conduit ni à réduire tout étant à un contenu de sens ni à retrouver une conscience transcendantale à l'origine de ces contenus de sens, mais à ce fait primordial de la situation de la conscience dans son monde. Pour Husserl il y a un monde car il y a une subjectivité transcendantale, pour Merleau-Ponty il y a un monde car la conscience est située. Si, selon le philosophe français, « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète »²⁶, c'est que ma situation est une condition de possibilité de l'apparition du sens. Ainsi la fameuse réduction phénoménologique ne doit-elle pas mener à une instance constituante de toutes mes pensées, mais à cette vérité première de mon existence comme être au monde. Nous reviendrons sur l'importance de la situation du sujet chez Merleau-Ponty. Pour l'instant, il importe seulement de remarquer que pour Merleau-Ponty, le monde étant irréductible à la constitution d'un sujet, il a déjà une certaine autonomie ou transcendance en lui-même qui ne repose alors plus comme chez le philosophe allemand sur la constitution d'autrui. C'est pourquoi la *Phénoménologie de la Perception* peut envisager le monde comme contenant

²³ Comme le montre par exemple la citation suivante, qui suggère que, après avoir explicité la perception du monde naturel, Merleau-Ponty en vient à un autre problème qui est celui du monde culturel: « Or, s'il n'est pas surprenant que les fonctions sensorielles et perceptives déposent devant elles un monde naturel, puisqu'elles sont prépersonnelles, on peut s'étonner que les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie, se sédimentent au-dehors et y mènent l'existence anonyme des choses. » *Ph.*, page 405. C'est aussi ce qu'affirme R. Barbaras : « dans la *Phénoménologie de la perception*, l'étude du perçu se clôt sur un chapitre qui est consacré au monde humain : celui-ci y est ressaisi comme une dimension qui se surajoute à celle de la chose, et dont la donation s'enracine dans celle du monde perçu. » *De l'être du phénomène*, page 37

²⁴ *Ph.* page 10 : « le monde est déjà là avant toute analyse que je puisse en faire. »

²⁵ La phénoménologie selon Merleau-Ponty «[...] étudie l'apparition de l'être à la conscience [...]» *Ph.* page 88

²⁶ *Ph.* page 14

d'emblée la possibilité de l'apparition d'autrui²⁷. Comme nombre de commentateurs l'ont remarqué, la description du monde est même comme guidée par la perception d'autrui²⁸. C'est pourquoi certains commentateurs ont pu écrire, comme par exemple R. Barbaras, que la démarche de Merleau-Ponty est « circulaire » car « l'analyse d'autrui se précède en quelque sorte elle-même »²⁹ ; mais en fait il faudrait plutôt dire, comme le fait R. Bonan, que « la transcendance du monde et celle d'autrui s'éclairent l'une l'autre, et ne peuvent s'éclairer que de la sorte »³⁰ puisque Merleau-Ponty ne thématise réellement le problème de la connaissance d'autrui et des objets culturels qu'après avoir traité celui du monde.

1.2 La pensée objective incapable de rendre compte d'autrui

1.2.a Le dualisme de l'En Soi et du Pour Soi

La réponse de Merleau-Ponty au problème de l'expérience d'autrui va se développer entre deux pôles opposés représentés par les deux doctrines philosophiques que sont l'empirisme et l'idéalisme. Merleau-Ponty critique en effet tout au long de son œuvre ces deux points de vue qui selon lui ne peuvent rendre compte de l'expérience en général et encore moins de celle d'autrui. Mais les deux doctrines exposées par Merleau-Ponty ont bien plutôt le rôle de guide pour le développement de sa propre philosophie qu'elle n'ont d'existence historique réelle : Merleau-Ponty caricature souvent ces deux directions philosophiques dans un but méthodique et les critique sous le même nom de « pensée objective ». Ainsi on peut qualifier cette méthode propre à Merleau-Ponty de « double réfutation »³¹, comme le fait R. Bonan.

Ainsi la pensée objective est dans l'impossibilité, selon Merleau-Ponty, d'explicitement la connaissance d'autrui : « l'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective »³², et « il n'y a donc pas de place pour autrui et pour une pluralité des consciences dans la pensée objective. »³³ En effet, la connaissance d'autrui excède les

²⁷ Voir *De l'être du phénomène*, R. Barbaras, page 38 : Le monde a « toujours déjà été compris comme un univers où d'autres humains peuvent apparaître ».

²⁸ Voir par exemple *Le problème de l'intersubjectivité*, page 99 : « Ce n'est donc pas sous l'impulsion d'une conception originale du sensible que Merleau-Ponty s'achemine vers une philosophie de l'intersubjectivité comme on le dit souvent, mais très exactement l'inverse. »

²⁹ *Le problème de l'intersubjectivité*, pages 37-38

³⁰ *Ibid.* page 100

³¹ *Le problème de l'intersubjectivité*, page 103

³² *Ph.* page 406

³³ *Ph.* page 407

moyens de connaissance que l'idéalisme d'une part et l'empirisme d'autre part attribuent au sujet.

L'empirisme premièrement part du fait que nous connaissons l'objet d'abord par nos sens. Les sens, facultés du sujet et producteurs de sensations, semblent ainsi être le moyen de la connaissance, le médiateur reliant sujet et objet. Les organes des sens recevraient des stimuli envoyés par l'objet, comme autant de messages qui seraient ensuite déchiffrés et synthétisés pour former en nous l'impression de l'objet : « le monde objectif étant donné, on admet qu'il confie aux organes des sens des messages qui doivent donc être portés, puis déchiffrés, de manière à reproduire en nous le texte original. »³⁴ Toute entière fondée sur la réception des sensations, la connaissance se construirait alors par association et comparaison à mes impressions antérieures. Mais parce qu'il réduit la connaissance à la réception de stimuli provoqués par un objet en soi, l'empirisme ne peut rendre compte de la connaissance d'autrui qui justement excède le schéma stimulus-réponse. On ne comprendra en effet jamais comment autrui peut m'apparaître s'il doit être ma réponse aux stimuli de nature physico-chimique qu'il m'envoie : car alors, au mieux je pourrais reconstituer un automate qui s'agite devant moi, mais non pas autrui. L'empirisme peut bien tenter d'expliquer, avec l'aide de la psychophysiologie et de la physique, comment mon cerveau assemble les données visuelles grâce aux ondes de nature physico-chimique que le corps d'autrui m'envoie, il ne parviendra jamais à expliquer pourquoi je perçois ce corps justement comme corps d'autrui, puisque son vécu n'est pas de nature à me transmettre des signaux physico-chimiques. De plus, autrui fait en effet directement sens devant moi en tant que totalité, et je ne pourrais jamais le percevoir comme tel s'il devait résulter de la somme infinie de mes sensations éparses que tente d'effectuer l'empirisme :

« La signification et la valeur des processus vitaux, dont la science, nous l'avons vu, est obligé de faire état, sont bien des attributs de l'organisme perçu, mais ce ne sont pas pour autant des dénominations extrinsèques à l'égard de l'organisme vrai, car l'organisme vrai, celui que la science considère, c'est la totalité concrète de l'organisme perçu, porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre et non décomposable en elles. »³⁵

Autrui n'existe donc pas *en soi* mais il est d'abord un sens *pour moi*, car je le saisis directement comme une unité, comme une forme, une totalité indécomposable. Le problème de l'empirisme réside en ce qu'il pose autrui comme un objet en soi déjà tout

³⁴ *Ph.* page 30

³⁵ *La structure du comportement*, M. Merleau-Ponty, Presses universitaires de France, 1942, page 210

constitué, et qu'il demande après coup comment je peux atteindre la connaissance de cet en-soi. Mais il faut comprendre qu'autrui n'apparaît qu'à une conscience, il n'y a pas d'autre sans moi. La connaissance d'autrui renvoie ainsi au sujet connaissant, elle impose une « réduction phénoménologique » et « appelle une critique radicale du réalisme »³⁶, comme l'affirme Barbaras, parce qu'on ne peut expliciter le sens d'autrui si on le considère comme une chose en soi. Si le sens d'autrui n'est pas contenu ni recomposable à partir d'autrui en soi, il faut donc que le sens d'autrui se trouve pour moi-même.

C'est ce qu'affirme l'idéalisme dans sa version exacerbée qu'en donne Merleau-Ponty : autre n'est pas une chose en soi mais une chose pour moi, son sens d'être est constitué par moi. Puisque le réalisme échoue dans sa tentative de rendre compte de l'expérience d'autrui à partir d'autrui comme un objet en soi, peut-être est-il possible, avec l'idéalisme, de partir du sujet connaissant pour rejoindre autre. L'idéalisme, au lieu de partir d'un objet en soi déjà constitué et de demander comment je peux le rejoindre, reconduit les conditions de possibilité de la connaissance dans le sujet. Je dois donc pouvoir trouver en moi le moyen de constituer le sens de cette altérité. La question n'est donc plus celle de savoir de quelle façon l'existence d'autrui m'affecte pour qu'il me soit permis de le connaître, comme le faisait l'empirisme, mais il faut demander, avec Husserl,

« comment se fait-il que mon ego, à l'intérieur de son être propre, puisse, en quelque sorte, constituer « l'autre » « justement comme lui étant étranger », c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du « moi-même » concret qui le constitue. »³⁷

Mais si le sens d'autrui est justement d'être autre, il ne peut donc résulter entièrement de moi, de ma constitution, car comme l'affirme Barbaras, « si le sens d'être de ce qui est consiste en sa présence à une conscience sous la forme d'une unité de sens, l'apparition d'un être dont le sens d'être est d'être autre s'avère incompréhensible »³⁸. Ainsi, l'idéalisme transcendantal husserlien échoue selon Merleau-Ponty par principe dans sa tentative d'expliquer le sens d'autrui à partir d'une perspective égologique constituante, car :

« Si je constitue le monde, je ne peux penser une autre conscience, car il faudrait qu'elle le constituât elle aussi, et, au moins à l'égard de cette autre vue sur le monde, je ne serais pas constituant. Même si je réussissais à la penser comme constituant le monde, c'est encore moi qui la constituerais comme telle, et de nouveau je serais seul constituant. »³⁹

³⁶ *De l'être du phénomène*, R. Barbaras, page 39, l'auteur souligne.

³⁷ *MC* page 155

³⁸ *De l'être du phénomène*, R. Barbaras, page 41

³⁹ *Ph.* page 407

Ainsi, pour Merleau-Ponty la conscience constituante ne pourra jamais construire que le sens d'une altérité relative, ce qui la condamne au solipsisme. C'est donc le point de départ de la problématique husserlienne dans l'ego transcendantal constituant que critique Merleau-Ponty, même s'il faut tout de même remarquer que cette critique n'invalide pas toute l'analyse husserlienne de l'expérience d'autrui.

Si à l'inverse l'idéalisme tente de rendre compte de l'expérience d'autrui à partir d'autrui lui-même défini en termes de conscience constituante, il doit alors définir le Je en tant que constitué, et cette fois il ne peut rendre compte de l'Ego et nie son propre principe de départ dans l'Ego constituant :

« Le cogito d'autrui destitue de toute valeur mon propre cogito et me fait perdre l'assurance que j'avais dans la solitude d'accéder au seul être pour moi concevable, à l'être tel qu'il est visé et constitué par moi. »⁴⁰

Dans cette double critique Merleau-Ponty souligne la solidarité des deux thèses empiristes et idéalistes. En effet, toutes deux – que Merleau-Ponty désigne sous le nom de « pensée objective »- considèrent le corps comme régi par un ensemble de lois déterminables, et instaurent ainsi une séparation indépassable entre la conscience et le corps, entre l'en-soi et le pour-soi. Dans la pensée objective, « il y a deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience », c'est pourquoi elle échoue à rendre compte du sens d'autrui qui justement échappe à ce dualisme :

« Le naturalisme de la science et le spiritualisme du sujet constituant universel, auquel aboutissait la réflexion sur la science, avaient ceci de commun qu'ils nivelait l'expérience : devant le Je constituant, les Moi empiriques sont des objets. Le Moi empirique est une notion bâtarde, un mixte de l'en soi et du pour soi, auquel la philosophie réflexive ne pouvait pas donner de statut. En tant qu'il a un contenu concret, il est inséré dans le système de l'expérience, il n'est donc pas sujet, -en tant qu'il est sujet, il est vide et se ramène au sujet transcendantal. »⁴¹

1.2.b Le raisonnement par analogie

La pensée objective menant au dualisme de l'en-soi et du pour-soi tente malgré tout de rendre compte de la connaissance d'autrui à travers le raisonnement par analogie. Celui-ci relève d'une inférence dans laquelle je déduis de la ressemblance du corps d'autrui avec le mien qu'autrui a aussi une conscience. La prémisse du raisonnement est

⁴⁰ *Ph.* page 410

⁴¹ *Ph.* pages 82-83

que je suis une conscience et j'ai un corps ; or je vois un corps semblable au mien ; donc derrière ce corps se trouve aussi une conscience. J. Y. Mercury l'a très bien formulé :

« je sais que j'existe en tant que conscience réfléchie ; je sais que j'ai un corps doué de certaines capacités et perçois des corps semblables au mien tant dans leur aspect général que dans leurs comportements. Je suis donc amené à supposer, par analogie, que « derrière » ces corps il y a un sujet, une conscience ou une intériorité à cette extériorité. Ainsi j'affirme qu'au fond de ces yeux que je croise il y a un regard qui n'est pas le mien : celui d'autrui. »⁴²

Dans son cours sur les relations avec autrui chez l'enfant, Merleau-Ponty schématise le raisonnement par analogie comme tel :

« Le problème de l'expérience d'autrui apparaît comme un système à quatre termes :

- mon corps en tant qu'objet,
- moi qui sens mon propre corps (image intéroceptive de mon propre corps),
- le corps d'autrui que je vois (image visuelle),
- le sentiment qu'autrui a de sa propre existence.

La perception d'autrui consisterait à déduire le 4^{ème} terme du 3^{ème} par analogie avec le rapport, supposé, du 1^{er} terme et du 2^{ème}. »⁴³

Or, Merleau-ponty va montrer que ce raisonnement par analogie, sur lequel repose l'explication par la pensée objective de l'expérience d'autrui, est doublement faux : il est faux sur le plan du principe et sur celui du fait⁴⁴.

Sur le plan du principe, Merleau-Ponty critique d'abord le raisonnement par analogie, constitutif de la théorie de la projection, car il présuppose déjà une certaine connaissance d'autrui :

« Scheler l'a bien dit, le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer. L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes « faits psychiques ». Or, ma perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives. »⁴⁵

En ce sens, le raisonnement par analogie n'a aucune valeur explicative et se réduit à un raisonnement circulaire ou encore à une tautologie :

« Toute théorie de la « projection », qu'elle soit empiriste ou intellectualiste, suppose ce qu'elle voudrait expliquer, puisque nous ne pourrions projeter nos sentiments dans le comportement visible d'un animal, si quelque chose dans ce comportement même ne nous suggérait l'inférence. »⁴⁶

⁴² *L'expressivité chez Merleau-Ponty*, page 174

⁴³ *Psy.* page 310

⁴⁴ *Voire De l'être du phénomène*, page 40

⁴⁵ *Ph.* page 409

⁴⁶ *Str.* page 211

De plus, même si une telle inférence était possible, elle ne me donnerait pas la connaissance d'autrui, mais celle de ma propre conscience ou d'une conscience en général, puisque c'est ma propre conscience que je projette dans le corps d'autrui :

« Ce n'était plus qu'une machine et la perception d'autrui ne pouvait être vraiment perception d'autrui, puisqu'elle résultait d'une inférence et ne mettait donc derrière l'automate qu'une conscience en général, cause transcendante et non pas habitant de mes mouvements. »⁴⁷

Merleau-Ponty reprend ici l'argument de Scheler selon lequel dans le raisonnement par analogie, le corrélat de l'acte intentionnel n'est pas autrui en tant qu'*autre* mais mes propres émotions :

« Würden wir in dem Augenblick, da wir mitfreuend und mitleidend reagieren, dies nur unter der momentanen sog. "Annahme" oder gar "Illusion" vermögen, "dass es *uns* so ergehe", so ware ja phenomenal auch nur ein auf unser Leid und unsere Freude gerichtetes Verhalten gegeben, d.h. ein *egoistisches* Verhalten. Die phänomenale Richtung auf den anderen als den anderen läge als unmittelbare Gefühlsrichtung nicht vor.»⁴⁸

Or, selon Merleau-Ponty il existe bien une visée intentionnelle directe d'autrui. C'est d'ailleurs ce qu'atteste la psychologie de l'enfant, qui livre l'argument de fait contre la théorie de la projection : l'enfant comprend les gestes et mimiques d'autrui avant même d'avoir pleine conscience des siens : « l'enfant comprend le sens joyeux du sourire longtemps avant d'avoir vu son propre sourire, celui de mimiques menaçante ou mélancolique qu'il n'a jamais exécutées et auxquelles son expérience propre ne peut donc fournir aucun contenu »⁴⁹. Comme le remarque R. Barbaras, trois éléments interdisent à l'enfant le raisonnement par analogie : d'une part, le corps de l'adulte ne ressemble que faiblement au corps de l'enfant ; d'autre part, l'enfant n'a pas encore d'image objective de son propre corps :

« Un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre. Et pourtant, il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes. »⁵⁰

« [...]l'enfant a une expérience infime de son corps visuel, et l'image intéroceptive de son propre corps est très différente de l'image visuelle d'autrui. »⁵¹

Enfin, l'enfant ne possède pas encore les capacités cognitives pour effectuer une telle inférence⁵².

⁴⁷ *Ph.* page 82. C'est l'auteur qui souligne.

⁴⁸ *Wesen und Formen der Sympathie*, M. Scheler, Schulte-Bulmke, 1948, page 51

⁴⁹ *Str.* page 211

⁵⁰ *Ph.* page 409

⁵¹ *Psy.* page 310

⁵² Voir *De l'être du phénomène*, page 40

Ainsi, l'idéalisme comme l'empirisme échouent à penser l'expérience d'autrui. Il se pourrait donc que ce soit la pensée objective elle-même qui institue la connaissance d'autrui en paradoxe. Si le paradoxe d'autrui est inhérent à la pensée objective, peut-être se verra-t-il résolu si nous redécouvrons, en deçà de la pensée objective, le champ phénoménal de l'expérience originaire d'autrui, dont la science et la pensée objective ne sont que l'expression dérivée et seconde. Ainsi, pour expliquer le paradoxe d'autrui, essayons de « réveiller d'abord cette expérience du monde dont [la science] est l'expression seconde »⁵³.

⁵³ *Ph.* page 9

2 La possibilité de la perception d'autrui à rebours de la pensée objective

Le dualisme de l'en-soi et du pour-soi, qui interdit de rendre compte de l'expérience d'autrui, est lié à la conception qu'a la pensée objective du corps et de la conscience. Ainsi, il nous faut « révoquer en doute la pensée objective » et reprendre « contact, en deçà des représentations scientifiques du monde et du corps, avec une expérience du corps et du monde qu'elles ne réussissent pas à résorber »⁵⁴. C'est pourquoi la solution de Merleau-Ponty au problème de la connaissance d'autrui consiste en premier lieu en une redéfinition des concepts de conscience et de corps : l'explicitation de l'expérience d'autrui « suppose que la notion du corps et la notion de la conscience soient profondément transformées. »⁵⁵.

Or, le point de départ commun aux deux thèses est le présupposé atomiste de la sensation, que Merleau-Ponty dénonce avec l'aide de la Gestaltpsychologie. Celle-ci affirme en effet que ce qui est originairement perçu de l'objet, c'est d'abord une figure sur un fond. L'exemple du vase de Rubin⁵⁶ le montre assez : nous pouvons y voir alternativement ou bien une figure blanche sur fond noir : un vase ; ou bien deux figures noires sur fond blanc : deux visages. Si la perception se réduisait à une somme de sensations, nous ne pourrions pas obtenir une image double ; c'est donc que nous percevons en premier la forme de l'objet :

« Quand la Gestalttheorie nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libre, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. »⁵⁷

A partir de la reprise des résultats de la psychologie de la forme, Merleau-Ponty va introduire la notion d'horizon perceptif. Affirmer que la perception n'est pas d'abord la réception de *sense data* que l'esprit associerait ensuite pour former l'objet, mais que la perception est d'abord celle d'une figure sur un fond, c'est en effet affirmer en même temps que l'objet ne se donne jamais séparément de son contexte. Lorsque je perçois un objet, j'aperçois en même temps le fond sur lequel il m'est donné, et les objets

⁵⁴ *Ph.* page 407

⁵⁵ *Ph.* page 408

⁵⁶ Cf. annexe figure a

⁵⁷ *Ph.* page 26

aperçus de ce fond peuvent devenir eux-mêmes objets de la perception si mon attention se tourne vers eux : « L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir. »⁵⁸ L'horizon, en tant qu'il est la condition de fixation du regard, est donc une structure nécessaire de la perception. L'horizon a chez Merleau-Ponty un sens à la fois spatial et temporel. A la suite de Husserl, Merleau-Ponty affirme que l'objet ne se donne que par esquisses. Je ne perçois en effet à chaque moment présent qu'une seule face de l'objet, ainsi l'objet ne m'est jamais entièrement donné. Or l'horizon au sens temporel est justement ce qui permet le lien entre l'esquisse présente, l'esquisse passée et celle encore à venir mais que je devine déjà. Seul ce lien temporel me permet de percevoir un objet. L'horizon est donc à la fois ce qui me dissimule et me montre l'objet : « la structure objet-horizon, c'est-à-dire la perspective, ne me gêne donc pas quand je veux voir l'objet : si elle est le moyen qu'on les objets de se dissimuler, elle est aussi le moyen qu'ils ont de se dévoiler. »⁵⁹

La tâche que Merleau-Ponty se donne dans la *Phénoménologie de la perception* c'est alors de comprendre ce rapport de la conscience et de la nature qu'est la perception, en se basant sur cette redéfinition du phénomène perceptif comme nous donnant originairement une figure sur un fond, c'est-à-dire enfin un horizon⁶⁰. C'est ainsi à partir de l'étude de la perception que Merleau-Ponty va pouvoir redéfinir les notions de corps et de conscience et rendre ainsi compréhensible l'expérience d'autrui.

2.1 La conscience incarnée

L'horizon, structure essentielle de la perception, ne peut être que celui d'un sujet situé dans le monde. La perspective suppose en effet toujours un certain point de vue

⁵⁸ *Ph.* page 96

⁵⁹ *Ph.* page 491 : « Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. »

⁶⁰ Voir *Le problème de l'intersubjectivité*, page 102 : « Tel est le sens de la reprise des données de la Psychologie de la Forme : une description des rapports du monde et du sujet incarné en termes d'intellection ou de simples sense data n'aurait pas permis de développer une réflexion au niveau même de ce qui doit être réfléchi. Le rapport de cette conscience et du monde ne se révèle que dans la perception et doit être décrit dans les termes d'une philosophie de la perception qui résiste aux tentations intellectualistes comme à celles de l'empirisme en empruntant le vocabulaire de la structuration spontanée du champ perceptif dans l'activité percevante. »

à partir duquel elle s'impose, puisque voir, c'est toujours voir de quelque part. Ainsi l'étude des structures essentielles de la perception mène Merleau-Ponty à définir le sujet percevant comme un sujet essentiellement situé : « je comprends le monde parce qu'il y a en moi du proche et du lointain, des premiers plans et des horizons et qu'ainsi il fait tableau et prend un sens devant moi, c'est-à-dire enfin parce que j'y suis situé et qu'il me comprend. »⁶¹ La subjectivité merleau-pontienne est ainsi essentiellement incarnée, elle n'est autre qu'une « possibilité de situations »⁶². Reprenant le mot de Heidegger, Merleau-Ponty nomme cette conscience incarnée l'« être au monde ». Et c'est par son corps que le sujet est situé dans le monde : si le sujet est en situation, « c'est qu'il ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et entrant par ce corps dans le monde »⁶³.

Or, redéfinir la conscience comme essentiellement incarnée, située dans le monde, c'est déjà introduire de la passivité dans la conscience. La prise en compte de la passivité au sein de la conscience, en limitant son activité constituante, est l'un des éléments phare de la théorie de l'intersubjectivité de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, comme le souligne aussi Bonan : « Merleau-Ponty va renouveler le problème de l'intersubjectivité en proposant une solution fondée sur l'idée de passivité. »⁶⁴ En effet, définir la conscience comme ayant des aspects passifs c'est rompre avec la définition cartésienne de la conscience comme connaissance adéquate de soi par soi, qui rend l'expérience d'autrui impossible en enfermant les consciences dans leur insularité. Ainsi, la reconsidération des aspects passifs de la conscience va d'abord montrer que l'intersubjectivité n'est pas impossible.

2.1.a *Le cogito tacite*

C'est tout d'abord la redécouverte de l'incarnation de la conscience dans le monde qui atteste l'aspect passif de la conscience : la revalorisation du corps par lequel la subjectivité est au monde a pour corrélat l'opacification de la conscience : « en même

⁶¹ *Ph.* page 469

⁶² *Ph.* page 470

⁶³ *Ph.* page 470

⁶⁴ *Le problème de l'intersubjectivité*, page 171, c'est l'auteur qui souligne. L'auteur montre comment Merleau-Ponty s'inspire des écrits husserliens notamment concernant la synthèse passive pour introduire la notion de passivité dans la conscience. Cependant, Merleau-Ponty va plus loin que Husserl puisque ce dernier n'abandonne pas la perspective égologique constituante. Le contraste que Bonan présente entre la position de Sartre et de Merleau-Ponty sur la notion de passivité se révèle assez éclairant : tandis que Sartre reproche à Husserl d'avoir introduit de la passivité dans la conscience car cela met en danger le statut de la subjectivité et de sa liberté, Merleau-Ponty accentue l'aspect passif de la conscience pour rendre compréhensible l'apparition d'autrui. Voir ouvrage cité pages 171-173

temps que le corps se retire du monde objectif [...] le sujet perd sa pureté et sa transparence »⁶⁵. Le corps introduit de la passivité dans la conscience car le sujet percevant traîne « après lui cette chose corporelle »⁶⁶, la conscience est « l'être à la chose par l'intermédiaire du corps »⁶⁷. Ainsi notre naissance, c'est-à-dire notre incarnation dans le monde, est « cette faiblesse interne qui nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu absolu »⁶⁸. Le corps et le monde comme déjà-là permettent ainsi de redéfinir la conscience comme mélange d'activité et de passivité, puisqu'elle n'est pas toute constituante. Mais l'on peut se demander alors ce qu'il reste du fameux cogito cartésien, qui semble tout de même attester la possibilité pour la conscience de coïncider avec soi-même. Pour atteindre cette vérité du cogito cartésien, il faut que je fasse abstraction de ma situation dans le monde pour me retourner vers moi-même. Or selon Merleau-Ponty, je ne peux atteindre ainsi qu'une connaissance limite de moi-même en tant que possibilité de situation dans un monde possible :

« Quand nous voulons aller plus loin dans la subjectivité, si nous mettons en doute toutes choses et en suspendons toutes nos croyances, nous ne réussissons à entrevoir le fond inhumain, par où, selon le mot de Rimbaud, « nous ne sommes pas au monde », que comme l'horizon de nos engagements particuliers et comme puissance de quelque chose en général qui est le fantôme du monde »⁶⁹.

Autrement dit, si nous cherchons à atteindre une connaissance parfaite de nous-même en révoquant en doute toute croyance soupçonnée douteuse comme l'exige le doute hyperbolique de Descartes, c'est-à-dire en nous pensant comme non situés, nous ne pouvons nous saisir qu'en tant que justement nous sommes la possibilité de toutes nos propres situations. Le « fantôme du monde » que nous entrevoyons quand nous nous pensons comme non situés est qualifié par l'auteur de « fond inhumain », puisqu'il ne s'agit plus d'un monde investi par l'homme, l'homme ne peut pas se retrouver dans ce « quelque chose en général » qui désigne la pensée abstraite d'un monde qui serait vu de nulle part et de toute part. Le sujet ne peut se saisir qu'en tant qu'il est situé, c'est-à-dire, de façon paradoxale, qu'en se fuyant dans le monde. C'est pourquoi la connaissance ou conscience du sujet par lui-même et celle du monde sont inséparables et contemporaines ; c'est aussi ce que veut dire Merleau-Ponty lorsqu'il écrit que « l'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au-dedans et je suis tout hors de moi. »⁷⁰ C'est donc

⁶⁵ *Ph.* page 407

⁶⁶ *Ph.* page 408

⁶⁷ *Ph.* page 173

⁶⁸ *Ph.* page 491

⁶⁹ *Ph.* page 469

⁷⁰ *Ph.* page 310

en percevant le monde que je me perçois moi-même ; comme l'affirme à nouveau Merleau-Ponty :

« j'ai dit dans ma thèse, reprenant un mot de Rimbaud, qu'il y a un centre de la conscience par où nous ne sommes pas au monde. Mais ce vide n'est constatable qu'au moment où l'expérience vient le remplir. Nous ne le voyons jamais, pour ainsi dire, qu'en vision marginale. Il n'est perceptible que sur fond de monde. »⁷¹

C'est-à-dire que c'est en m'échappant dans le monde que je me connais en tant que sujet, c'est pourquoi je ne me connais jamais de façon claire et distincte. Comme l'affirme Theodore F. Geraets, « le sujet que je suis ne se comprend qu'en tant que pôle, élément de l'expérience »⁷². Merleau-Ponty nomme cette conscience implicite de soi qui n'est effective qu'à travers l'expérience du monde le « cogito tacite ». Le vrai cogito n'est donc pas adéquation de soi avec soi, mais

« penser le vrai cogito, c'est [...] rendre au cogito une épaisseur, une opacité, que Descartes aurait en quelque sorte effacée dans son projet de trouver dans le cogito une pure lumière, une pure coïncidence de la pensée avec elle-même, l'expérience sans faille de la vérité ».⁷³

2.1.b La temporalité

L'aspect passif de la conscience que Merleau-Ponty redécouvre est également intrinsèquement lié à la temporalité. L'analyse de la temporalité, à laquelle Merleau-Ponty consacre un chapitre, a en effet d'emblée pour but de redéfinir la conscience : « Il nous faut donc considérer le temps en lui-même, et c'est en suivant sa dialectique interne que nous serons conduits à refondre notre idée du sujet. »⁷⁴

L'analyse de la temporalité commence par une critique de la conception objective du temps, selon la méthode de double réfutation chère à Merleau-Ponty. L'empirisme qui considère le temps comme inhérent aux choses en soi, l'idéalisme qui pense le temps comme constitué par le sujet manquent le phénomène original de la temporalité. En effet, tous les deux définissent le temps comme une succession de moments présents. Merleau-Ponty reprend la métaphore d'Héraclite du ruisseau pour illustrer la conception empiriste du temps : selon l'empirisme le temps serait une

⁷¹ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Merleau-Ponty, édition Verdier, page 101

⁷² *Vers une nouvelle philosophie transcendantale, la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Théodore F. Geraets, édition Martinus Nijhoff / la Haye, 1971, page 163

⁷³ *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Pascal Dupond, Ellipses, 2008 page 26

⁷⁴ *Ph.* page 472

succession d'évènements qui s'entraîneraient les uns les autres dans un rapport de causalité : « Si le temps est semblable à une rivière, il coule du passé vers le présent et l'avenir. Le présent est la conséquence du passé et l'avenir la conséquence du présent. »⁷⁵ Mais Merleau-Ponty remarque que cette conception empiriste du temps suppose implicitement un spectateur, une vue sur le temps : « le changement suppose un certain poste où je me place et d'où je vois défiler les choses : il n'y a pas d'évènements sans quelqu'un à qui ils adviennent et dont la perspective finie fonde leur individualité. »⁷⁶ Or l'auteur soutient que dès que l'on thématise le spectateur du temps que l'empirisme sous-entendait, le cours du temps s'inverse :

« Or, dès que j'introduis l'observateur, qu'il suive le cours du ruisseau, ou que, du bord de la rivière, il en constate le passage, les rapports du temps se renversent. Dans le second cas, les masses d'eau déjà écoulées ne vont pas vers l'avenir, elles sombrent dans le passé ; l'à-venir est du côté de la source et le temps ne vient pas du passé. Ce n'est pas le passé qui pousse le futur dans l'être ; l'avenir n'est pas préparé derrière l'observateur, il se prémédite au-devant de lui, comme l'orage à l'horizon. »⁷⁷

Cette métaphore de l'inversion du ruisseau après la réintroduction de l'observateur illustre parfaitement la critique merleau-pontienne de la conception empiriste du temps : l'empirisme se trompe sur le temps en le considérant comme inhérent aux choses en soi, c'est-à-dire comme une succession de moments présents, car il oublie qu'il n'y a de temps que pour une subjectivité. Or, réintroduire l'observateur, c'est retirer le temps du monde objectif, puisque le spectateur ne peut être qu'une certaine vue sur le temps : il ne peut voir la rivière entière. Retrouver la perspective temporelle, c'est alors introduire du non-être dans la conception empiriste trop pleine du temps : le temps n'est plus une succession de présents, mais le passé et le futur fuient à la limite de mon horizon temporel :

« Le passé et l'avenir n'existe que trop dans le monde [objectif], ils existent au présent, et ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps. Le passé et l'avenir, d'eux-mêmes, se retirent de l'être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s'accorde avec leur nature. »⁷⁸

C'est l'erreur commune de l'idéalisme et de l'empirisme de définir le temps comme une succession de moments présents : « c'est pourtant ce que font les psychologues quand ils cherchent à « expliquer » la conscience du passé par les souvenirs, la conscience de

⁷⁵ *Ph.* Page 472

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ph.* Page 473

⁷⁸ *Ibid.*

l'avenir par la projection de ces souvenirs devant nous. »⁷⁹ La temporalité est en effet définie par l'idéalisme comme une succession d'états de conscience. Or, le temps ne m'est pas tout présent mais donné dans un horizon :

« C'est dans mon « champ de présence » au sens large,- ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la journée écoulée et, devant lui, l'horizon de la soirée et de la nuit,- que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître le cours du temps. »⁸⁰

Merleau-Ponty reprend ici les analyses husserliennes du temps à travers les notions de protention et de rétention : le passé est retenu et l'avenir anticipé dans mon présent, bien qu'il ne me soit jamais entièrement donné ni jamais vraiment thématiques :

« Ces trois dimensions ne nous sont pas données par des actes discrets : je ne me représente pas ma journée, elle pèse sur moi de tout son poids, elle est encore là, je n'en évoque aucun détail, mais j'ai le pouvoir prochain de le faire, je la tiens « encore en main ». De même, je ne pense pas à la soirée qui va venir et à la suite, et cependant elle « est là », comme le dos d'une maison dont je vois la façade, ou comme le fond sous la figure. »⁸¹

Mais comme à son habitude, si Merleau-Ponty reprend les concepts husserliens de protention et de rétention, ce n'est pas pour les subordonner à une conscience constituante, mais pour les replacer dans le champ perceptif dans lequel je suis toujours déjà situé :

« Husserl appelle protensions et rétentions les intentionnalités qui m'ancrent dans un entourage. Elles ne partent pas d'un Je central, mais en quelque sorte de mon champ perceptif lui-même qui traîne après lui son horizon de rétentions et mord par ses protensions sur l'avenir. »⁸²

Reprenant un concept heideggérien, Merleau-Ponty peut alors définir le temps comme « ek-stase » : « Il n'est pas autre chose qu'un fuite général hors du Soi, la loi unique de ces mouvements centrifuges, ou encore, comme dit Heidegger, une « ek-stase ». »⁸³ Cependant, chez Heidegger la définition du temps comme ekstase, si elle s'oppose bien à une conception du temps comme succession de moments présents, est surtout mobilisée pour caractériser le temps comme souci tout orienté vers l'avenir. L'ekstase désigne chez Heidegger un primat de l'avenir, la temporalité authentique est celle dans laquelle le sujet devance la mort par son projet dans l'avenir. Or, chez Merleau-Ponty il n'y a de primat du futur, mais c'est sur le présent que nous sommes centrés. L'auteur français reprend la notion heideggérienne d'ekstase bien plutôt pour désigner

⁷⁹ *Ph.* page 474

⁸⁰ *Ph.* page 477

⁸¹ *Ph.* page 478

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ph.* page 481

l'irréductibilité de l'insertion du sujet dans un champ de présence temporel dans lequel il se projette⁸⁴.

Merleau-Ponty peut alors décrire cette « relation intime » de la conscience et du temps comme quasi-identité :

« Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but, *je suis moi-même le temps* [...] »⁸⁵ ; « Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même »⁸⁶.

La redécouverte de la temporalité originarie permet ainsi de retrouver les aspects passifs de la conscience, puisqu'elle ne constitue pas le temps : « [...] nous sommes tout actifs et tout passifs, parce que nous sommes le surgissement du temps. »⁸⁷ Merleau-Ponty peut alors redéfinir la subjectivité comme étant elle-même ekstase, c'est-à-dire toujours au-delà, en décalage avec elle-même, et non pas coïncidence avec elle-même : « cette ekstase, cette projection d'une puissance indivise dans un terme qui lui est présent, c'est la subjectivité. »⁸⁸ C'est ce décalage qui va rendre possible la rencontre avec d'autres subjectivité : « la subjectivité n'est pas l'identité immobile avec soi : il lui est, comme au temps, essentiel, pour être subjectivité, de s'ouvrir à un Autre et de sortir de soi. »⁸⁹ C'est pourquoi nous pouvons considérer, avec Ronald Bonan, la temporalité comme un des « piliers de l'apport spécifique de la *Phénoménologie de la Perception* au problème de l'intersubjectivité »⁹⁰. Le temps apparaît dans une structure d'horizon, c'est pourquoi il

⁸⁴ Pour une comparaison entre la position heideggérienne et merleau-pontienne du temps, voire R. Bonan, pages 148-154. C'est bien aussi en ce sens que R. Bonan interprète la différence des conceptions heideggérienne et merleau-pontienne du temps : « En effet si Heidegger décrivait l'ekstase comme seul chemin possible pour l'élucidation du sens temporel de l'Être, Merleau-Ponty cherche à décrire l'ekstase comme alternative à la synthèse au sens où l'ekstase a lieu sous la conduite de « la prégnance de la signification dans les signes », c'est-à-dire de la référence irréductible au monde que le sujet ne constitue pas mais qu'il rencontre à l'aide de ses champs sensoriels. Il y a dans ces conditions un déplacement d'accent de l'Être vers le Monde qui permet de comprendre que toute la problématique heideggérienne de l'authenticité ne trouve qu'un faible écho chez Merleau-Ponty qui préfère insister sur le lien indéfectible du sujet et du monde tel qu'il se manifeste dans la temporalité ekstatique et sur le caractère primordial de la structure de présence. »

⁸⁵ *Ph.* page 483

⁸⁶ *Ph.* page 484

⁸⁷ *Ph.* page 491

⁸⁸ *Ph.* page 488

⁸⁹ *Ph.* page 489

⁹⁰ *Le problème de l'intersubjectivité*, page 119. Selon Ronald Bonan, les trois piliers de l'apport spécifique de la *Phénoménologie de la Perception* au problème de l'intersubjectivité sont l'expression, l'intersensorialité et la temporalité.

introduit du non-être⁹¹ c'est-à-dire de l'impersonnel au sein de la conscience : « ma possession du lointain et du passé comme celle de l'avenir n'est donc que de principe, ma vie s'échappe de tous côtés, elle est circonscrite par des zones impersonnelles. »⁹² La temporalité de la conscience atteste ainsi du caractère anonyme et prépersonnel du sujet : par la temporalité « ma vie volontaire et rationnelle se sait donc mêlée à une autre puissance qui l'empêche de s'accomplir et lui donne toujours l'air d'une ébauche. »⁹³ En d'autres termes, je ne pourrai jamais vivre mon passé comme je l'ai vécu, il est « une masse opaque », une « présence ambiguë » puisqu'il n'est présent qu'à l'horizon, c'est-à-dire à la fois présent et absent. Ainsi, « la conscience découvre en elle-même avec les champs sensoriels et avec le monde comme champ de tous les champs, *l'opacité d'un passé originnaire.* »⁹⁴. C'est pourquoi le chapitre *autrui et le monde humain* s'ouvre et se termine par une réflexion sur la temporalité⁹⁵ : l'opacité que la conscience doit à la temporalité rend possible l'apparition d'autrui, car en étant définit comme ekstase, la conscience temporelle est déjà une forme d'empiètement : « deux temporalités ne s'excluent pas comme deux consciences »⁹⁶.

En réintégrant la passivité dans la conscience, en soulignant l'aspect prépersonnel et anonyme du sujet qui cesse alors d'être tout constituant, Merleau-Ponty rend possible la perception d'autrui en sortant la conscience de son insularité. Mais si le sujet s'opacifie peu à peu, c'est maintenant le corps comme lieu de son incarnation qu'il faut redéfinir dans l'espoir de retrouver, sous le monde conçu de la science, ce monde originnaire dans lequel la perception d'autrui est possible.

2.2 Le corps propre

2.2.a Intersensorialité et style

⁹¹ *Ph.* page 473 : « le passé et l'avenir, d'eux-mêmes, se retirent de l'être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de *non-être* qui s'accorde avec leur nature. » Nous soulignons.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ph.* page 404

⁹⁴ *Ph.* page 408, nous soulignons.

⁹⁵ Le premier paragraphe du chapitre « *autrui et le monde humain* » est en effet consacré à une réflexion sur la temporalité, et la dernière phrase du chapitre mentionne le paradoxe du temps : « Mais si nous retrouvons le temps sous le sujet et si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d'autrui, nous comprendrons qu'il n'y a rien à comprendre au-delà. », page 424.

⁹⁶ *Ph.* page 496

Le corps par lequel la subjectivité est au monde n'est pas le corps objectif décrit par la science. Au corps objectif Merleau-Ponty oppose en effet la notion de corps propre ou corps phénoménal. Le corps objectif décrit par la science, qui fait l'objet d'une connaissance en troisième personne et qui possède les organes des sens, est un fragment d'étendue régi par des lois spécifiques : c'est le corps que j'ai. Le corps propre, à l'inverse, est le corps que je vis, et pour ainsi dire, que je suis : « je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps. »⁹⁷ Le corps échappe aux tentatives d'objectivations de la science, comme le montre notamment l'exemple du phénomène du membre fantôme que Merleau-Ponty analyse. Lorsqu'une personne est amputée d'un membre, une jambe par exemple, il arrive qu'il sente une jambe fantôme. On pourrait penser tout d'abord que quelque stimulation se substitue à celle de la jambe sur le trajet qui va du moignon au cerveau ; cette explication causale et scientifique est physiologique. Cependant, une situation rappelant celle de l'accident ayant causé l'amputation peut aussi faire apparaître un membre fantôme chez le sujet qui n'en avait pas. Il semble donc qu'on doive substituer à l'explication physiologique une explication psychologique. Toutefois, la section des conducteurs sensitifs qui vont vers le cerveau supprime le membre fantôme ; l'explication physiologique ne peut donc pas être écartée. On pourrait croire que les deux explications sont valables et se complètent, cependant c'est impossible car la psychologie concerne le domaine de la conscience, et la physiologie le domaine du corps⁹⁸. Il faut donc que le corps soit autre chose que ce que la physiologie nous en dit, et que la conscience soit autre que ce que nous en apprend la psychologie.

Le concept de corps propre vient tout d'abord attester, corrélativement à l'aspect passif de la conscience, que l'intersubjectivité n'est pas impossible. Le corps propre permet en effet de penser un au-delà du dualisme de l'en soi et du pour-soi : c'est pourquoi au problème d'autrui, « ce que nous avons dit sur le corps apporte un commencement de solution »⁹⁹. Le corps objectif, cet amas d'organe que la science étudie

⁹⁷ *Ph.* page 186

⁹⁸ *Ph.* page 105 « On ne conçoit pas comment le membre fantôme, s'il dépend de conditions physiologiques et s'il est à ce titre l'effet d'une causalité en troisième personne, peut pour une part relever de l'histoire personnelle du malade, de ses souvenirs, de ses émotions ou de ses volontés. Car pour que les deux séries de conditions puissent déterminer ensemble le phénomène, comme deux composantes d'une même résultante, il leur faudrait un même point d'application ou un terrain commun, et l'on ne voit pas quel pourrait être le point commun à des « faits physiologiques » qui sont dans l'espace et à des « faits psychologiques » qui ne sont nulle part »

⁹⁹ *Ph.* Page 406

et qui est formé par appauvrissement du corps phénoménal conduit à une opposition indépassable entre lui et la conscience : « cette conscience qui se cacherait dans un morceau de chair saignante est la plus absurde des qualités occultes »¹⁰⁰. Or, le corps est pour Merleau-Ponty ce qui me relie au monde, il m'insert dans le monde dans une implication réelle et non pas logique ; ainsi comme l'affirme R. Barbaras, « la découverte du corps propre comme ouverture au monde irréductible à la position d'un noème permet de dépasser les apories de la pensée objective. »¹⁰¹ Le corps est habité par une conscience, la conscience est dans le corps ou plutôt je suis mon corps : « le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception. »¹⁰² Merleau-ponty opère contre la pensée objective une décompression de l'opposition entre âme et corps¹⁰³, le corps n'est plus saisi comme pure matière et la conscience comme pur esprit, mais conscience et corps sont mêlés dans une intrication réelle, ce qui rend alors possible le fait qu' « un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence » et inversement « qu'une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il construit. »¹⁰⁴ Si donc la conscience transparaît en quelque sorte à travers ou sur le corps d'autrui, je peux alors le percevoir : « L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. »¹⁰⁵

Le corps propre est tout d'abord ressaisi comme puissance d'unification de la perception, et ce à travers l'intersensorialité. L'intersensorialité désigne chez Merleau-Ponty la communication des sens, l'interpénétration des domaines sensoriels. L'objet n'est en effet pas la somme de mes sensations visuelles, sonores, ou tactiles, car, comme nous le disions plus haut, la somme infinie des sensations ne parviendra jamais à reconstituer l'unité d'une chose. C'est au contraire grâce à l'intersensorialité que la perception peut ouvrir sur l'unité d'un objet : « les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose. »¹⁰⁶ Même si chaque sens n'est pas réductible à l'autre, car chacun ouvre sur une structure d'être qui n'est jamais entièrement transposable, les sens collaborent à la formation d'une structure unique du monde. Selon Merleau-Ponty

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ *De l'être du phénomène*, page 51

¹⁰² *Ph.* page 145

¹⁰³ C'est aussi ce qu'affirme R. Barbaras, dans *De l'être du phénomène*, page 52 : « Il s'agit seulement de « décompresser » l'opposition immédiate de la conscience et du corps : puisque je ne suis pas un pur sujet, le corps de l'autre ne sera plus un pur objet, et une conscience pourra alors l'habiter. »

¹⁰⁴ *Ph.* page 406

¹⁰⁵ *Ph.* page 410

¹⁰⁶ *Ph.* page 275

l'exemple de l'aveugle qui retrouve la vue, s'il est bien interprété, confirme l'interpénétration des domaines sensoriels : l'étonnement de l'aveugle opéré devant le monde qui se présente à lui témoigne du fait que la vue n'ajoute pas de nouvelles informations sensorielles au monde que l'aveugle percevait avant l'opération, mais que c'est la structure entière de son monde qui se trouve reconfigurée¹⁰⁷. Le corps vivant comme lieu de la synthèse perceptive et intersensorielle est donc puissance d'unification, par lui « la perception réunit nos expérience sensorielles en un monde unique ». Le corps fait alors apparaître une « « couche originaire » du sentir qui est antérieure à la division des sens »¹⁰⁸. La séparation des sens n'est donc que le résultat de la pensée objective, elle est dérivée par rapport à « la perception synesthésique [qui] est la règle »¹⁰⁹. Ronald Bonan voit lui aussi dans le thème de l'intersensorialité un des « piliers de l'apport spécifique de la *Phénoménologie de la perception* au problème de l'intersubjectivité »¹¹⁰

Or, la puissance perceptive unifiante du corps propre a pour envers sa puissance expressive, l'unité prélogique du corps sur laquelle s'adosse la synthèse perceptive transparait sur le comportement même du corps. Intersensorialité et expressivité du corps sont comme les deux faces d'une même pièce, l'unité du corps est donc à la fois perceptive et expressive. C'est par la notion de style que Merleau-Ponty cherche à rendre compte de l'expressivité inhérente au corps et à son pouvoir unifiant. Le style du corps propre, visible dans les gestes, attitudes et conduites, témoigne de la façon unique dont chacun habite le monde. Le style est, selon la définition qu'en donne Y. Mercury, « dimension charnelle et spirituelle qui sourd, en tant qu'expressivité et expression, du corps vécu, des gestes, de la parole, de l'esthétique [...] »¹¹¹. Le style « émane de tout un chacun, comme témoin dynamique et symbolique de sa prise sur le monde », il est une « trame expressive »¹¹². C'est pourquoi Merleau-Ponty peut comparer le corps vivant à l'œuvre d'art, puisque de tous deux émane un certain style : « Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art. »¹¹³ Or

¹⁰⁷ *Ph.* page 270 : « Le monde de l'aveugle et celui du normal diffèrent non seulement par la quantité des matériaux dont ils disposent, mais encore par la *structure* de l'ensemble. Un aveugle sait très exactement par le toucher ce que sont des branches et des feuilles, un bras et les doigts de la main. Après l'opération il s'étonne de trouver « tant de différence » entre un arbre et un corps humain. Il est évident que la vue n'a pas seulement ajouté de nouveaux détails à la connaissance de l'arbre. Il d'agit d'un mode de présentation et d'un type de synthèse nouveaux qui transfigurent l'objet. »

¹⁰⁸ *Ph.* page 273

¹⁰⁹ *Ph.* page 275

¹¹⁰ *Le problème de l'intersubjectivité*, page 119

¹¹¹ *Approches de Merleau-Ponty*, Jean-Yves Mercury, L'Harmattan Ouverture Philosophique, 2001, page 71

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ph.* page 187

le style désigne non seulement l'unité expressive du corps mais aussi son unité sensoriel, ainsi le style signifie à la fois l'expressivité et l'intersensorialité, il est à la fois vu et voyant. En effet, «ce qui réunit les « sensations tactiles » de ma main et les relie aux perceptions visuelles de la même main comme aux perceptions des autres segments du corps, c'est un certain style des mouvements de mes doigts et contribue d'autre part à une certaine allure de mon corps.»¹¹⁴. Le style est une compréhension et une expression singulière du monde, il témoigne à la fois de la puissance expressive du corps et de son aptitude à fédérer la multiplicité de nos perceptions en un monde unique.¹¹⁵

2.2.b Le comportement

Nous pouvons maintenant saisir l'importance de la notion de comportement développée dans *La structure du comportement* et reprise dans la *Phénoménologie de la*

¹¹⁴ Ph. page 187

¹¹⁵ Il peut être ici pertinent de montrer le lien entre les notions de style et d'intersensorialité développées dans la *Phénoménologie* et la perspective ontologie qui suivra. En effet, l'intersensorialité, en tant qu'elle ouvre sur l'unité du monde, conduit à redéfinir le monde comme ce lieu unique qui permet la rencontre de moi et d'autrui. C'est bien pour cette raison que R. Bonan considère l'intersensorialité comme un des piliers de l'apport spécifique de la *Phénoménologie de la Perception* au problème de l'intersubjectivité : selon ce commentateur l'intersensorialité témoigne d'une « couche origininaire du sensible qui est aussi bien antérieur à la division des sens qu'à la *séparation des consciences percevantes* », *Le problème de l'intersubjectivité*, page 133. En effet, la généralité du sentir comme base de l'intersubjectivité deviendra un thème central à partir de *la Prose du monde*, même si cette tendance est bien en germe dans l'ouvrage de 1945. *La Prose du monde*, reprenant et approfondissant les résultats de la *Phénoménologie de la perception*, opère ainsi un décentrement de l'apparition d'autrui puisque ce n'est plus tant à partir de moi qu'autrui apparaît mais plutôt à partir du sensible compris comme universalité de l'être : « Il n'y a de place pour lui que dans mon champ » *la Prose du monde* page 190. Alors que la phénoménologie de la perception affirmait que je peux percevoir autrui parce que « ma subjectivité traîne après elle son corps » page 410, dans *la Prose du monde* c'est à l'inverse parce que « le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité »¹¹⁵ (page 191) qu'autrui m'apparaît. Comme le pense aussi Ronald Bonan, la « perspective phénoménologique bascule en ce point précis », Merleau-Ponty « décale le centre de gravité de tout questionnement philosophique en l'invitant à prendre pour terme de son étonnement « l'universalité du sentir » [...] », op. cité pages 52-53. Autrui apparaît alors dans le sensible par derrière ou à mes côtés, et non plus en face de moi. Ce décentrement est sensible dans le changement de vocabulaire : au terme de « perception », qui connote encore l'idée d'une perspective égologique ou du moins phénoménologique, Merleau-Ponty préfère dans *la Prose du monde* celui de « sentir », qui rend mieux compte de l'universalité du champ. C'est donc une perspective ontologique, bien qu'encore hésitante, qui s'esquisse dans *la Prose du monde* ; en ce sens la reprise des notions de la *Phénoménologie de la perception* n'est pas seulement un approfondissement mais conduit à un changement de perspective. Le même mouvement de reprise est à l'œuvre dans la notion de style puisqu'il est le corrélat de l'intersensorialité. Comme le souligne notamment J.Y. Mercury, avec le concept de style la « description phénoménologique s'engage, et ce peut-être malgré elle dans la *Phénoménologie de la perception*, vers une perspective ontologique. » *Approches de Merleau-Ponty*, page 30. Mercury voit dans le concept de style germer l'impensé de la phénoménologie de la perception qui conduira à l'ontologie indirecte car le style est ce qui permet notre inhérence à l'être : « Tout style est donc bien tissu relationnel, cheminement et emblème d'un même monde, accessible à des mondes privés qui nous conduisent à son Être. Tout style est en cela un prisme qui disperse et diffracte des « rayons » de monde, créations solitaires, uniques et pourtant indivises d'un même Être. » op. cité page 42.

perception pour la théorie de l'intersubjectivité. Merleau-Ponty a choisi la notion de comportement comme thème principal de l'ouvrage *La structure du comportement* précisément car elle est neutre à l'égard des théories physiologique et psychologique. En effet, le comportement n'est « ni une chose ni une idée, ni un montage de réflexes aveugles ni l'enveloppe d'une pure conscience »¹¹⁶, mais une manière particulière de traiter le monde. C'est la notion de style qui rend compte de l'unité expressive du comportement : un comportement c'est déjà un certain style, des intentions et gestes lisibles dans une conduite. Le corps propre est ainsi le porteur d'un comportement qui n'est pas réductible à son noyau réflexe (la relation stimulus-réponse) mais atteste de la visibilité d'intentions dans le rapport entre un corps et son milieu. C'est pourquoi l'on perçoit à même le corps des intentions : « je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me *fait pas penser* à la colère, il est la colère elle-même. »¹¹⁷ Ainsi, seules la science et la pensée objective considèrent le corps d'autrui comme un objet ; le sujet percevant quant à lui saisit le corps d'autrui comme porteur d'intentions : « mais si le corps d'autrui n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne le réduit pas à la condition d'objet dans mon champ. »¹¹⁸ Ainsi, pour percevoir autrui, il faut d'abord « ressaisir sur les corps visibles les comportements qui s'y dessinent, qui y font leur apparition, mais qui n'y sont pas réellement contenus. »¹¹⁹

Avec la perception d'un comportement se modifie déjà la perception de mon champ. En effet, le comportement n'est pas plus saisi sur le corps d'autrui que sur la relation entre ce corps et les objets qui l'entourent, la façon dont il se sert des objets qui jusque là étaient miens, la manière dont ce corps projette autour de lui des intentions. C'est pourquoi lorsque je perçois un comportement, « aussitôt les objets qui l'entourent reçoivent une nouvelle couche de signification : ils ne sont plus seulement ce que je pourrais en faire moi-même, ils sont ce que ce comportement va en faire »¹²⁰. Percevoir un comportement c'est donc déjà entrevoir une autre perspective, « le lieu d'une certaine élaboration et comme d'une certaine « vue » du monde »¹²¹.

¹¹⁶ *La structure du comportement*, chap. III, 3 – « L'ordre humain », Merleau-Ponty, Etienne Bimbenet, collection Philo-textes, Ellipses 2000 page 52

¹¹⁷ *Ph.* page 225

¹¹⁸ *Ph.* page 410

¹¹⁹ *Ph.* page 408

¹²⁰ *Ph.* page 411

¹²¹ *Ibid.*

3 Vers l'en deçà de l'intersubjectivité

3.1 La reprise de la transgression intentionnelle

Merleau-Ponty va relier les résultats de l'analyse du corps propre aux concepts husserliens d'accouplement (Paarung) et de transgression intentionnelle pour décrire la perception d'un comportement et la saisie d'une existence étrangère. Il faut donc revenir encore une fois à la constitution d'autrui telle qu'elle est exposée dans la 5^{ème} des *Méditations Cartésiennes* afin de comprendre la position de Merleau-Ponty. Nous avons déjà dit que la théorie husserlienne de la constitution de l'expérience d'autrui prenait son point de départ méthodologique dans la réduction de l'expérience à la sphère primordiale. Dans cette sphère primordiale les objets sont réduits à des choses qui n'ont un sens ni culturel ni objectif, autrui est réduit à son corps (Körper), et je trouve encore mon corps (Leib). Or, c'est à partir de ces éléments de la sphère primordiale qu'Husserl va tenter d'explicitier la constitution du sens d'autrui. Cela semble au premier abord impossible : nous avons montré que dans la sphère d'appartenance autrui est réduit à un corps (Körper) pour moi. Donc, sa vie intentionnelle ne m'est pas accessible. Cependant, Husserl signale qu' « il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale »¹²². Cette intentionnalité médiate, Husserl l'appelle « aperception par analogie » ou encore « appréhension ». Elle m'est suggérée par la ressemblance du contenu de sens de mon corps propre (Leib) et de celui du corps d'autrui réduit à une transcendance immanente (Körper). Il s'effectue en effet une « transposition aperceptive à partir de mon propre corps »¹²³, c'est-à-dire que, dans une aperception assimilante, le sens « corps propre » (Leib) se transfère au corps (Körper) d'autrui. Cette aperception n'est pas à confondre avec un raisonnement par analogie : elle n'est en effet pas médiatisée par la pensée, il s'agit au contraire d'une transposition de sens qui s'effectue en quelque sorte de corps à corps, sans médiation. Cette appréhension est donc immédiate dans le sens où elle n'est pas un raisonnement, mais médiate si l'on considère le fait qu'autrui ne se donne pas directement, mais en référence à mon corps propre -c'est pourquoi Husserl la nomme « appréhension » et non « présentation », ainsi qu' « aperception » et non pas

¹²² MC page 178

¹²³ Ibid.

« perception ». D'ailleurs, l'aperception analogisante n'est pas spécifique à la constitution du sens d'autrui, mais se retrouve aussi dans la constitution du monde objectif, pour autant qu'on la considère du point de vue de la phénoménologie génétique. Husserl distingue en effet l'analyse statique, qui traite des questions de la constitution à un moment donné, de l'analyse génétique, qui, quant à elle, resitue la constitution dans la courant de la temporalité. En effet, le fait que je puisse reconnaître un objet dont j'ai, dans mon passé, déjà constitué le sens justifie cette analyse génétique. Elle nous dit en effet que c'est grâce à un certain accouplement entre le noème primitif déjà constitué et l'objet, non pas déjà constitué, mais dont le sens s'esquissant peu à peu présente une ressemblance avec le noème primitif que je peux, sans raisonnement aucun, transférer le sens du noème primitif au nouvel objet : « chaque élément de notre expérience quotidienne recèle une transposition par analogie du sens objectif, originellement créé, sur le cas nouveau, et contient une anticipation du sens de ce dernier comme celui d'un objet analogue. »¹²⁴ Husserl éclaire le rôle de cet accouplement dans la constitution du monde objectif par un exemple : l'enfant qui voit pour la première fois des ciseaux en constitue le sens par la synthèse des différentes perceptions qui s'offrent à lui. C'est par exemple, la perception de la forme spécifique des ciseaux, sa couleur rouge et sa matière, son aspect coupant, la façon dont on s'en sert. Or, quelques temps plus tard, ce même enfant perçoit un objet s'esquissant dans des perceptions semblables- bien que non identiques- au premier : la couleur et la matière ne sont plus les mêmes, mais l'objet a une forme semblable à celle du noème primitif et on s'en sert de la même manière. C'est là qu'intervient l'accouplement : grâce à la ressemblance du sens « ciseaux » à ce deuxième objet qui s'esquisse, s'effectue, dans une synthèse passive associative, un transfert du sens primitif « ciseaux » au nouvel objet qui revêt ainsi à son tour le sens « ciseaux ».

Mais selon Husserl il manque encore un certain caractère d'altérité à cette appréhension d'autrui résultant de la transgression intentionnelle, de plus cette appréhension doit être confirmée de quelque manière, sans quoi elle se verrait annulée. C'est là qu'intervient le deuxième moment constitutif du sens d'autrui : ma perception des mouvements et gestes du corps d'autrui, de son comportement, va confirmer l'appréhension de sa nature psychophysique, car il est l'indice d'une certaine personnalité, d'une vie étrangère –qui pourtant, me reste inaccessible en droit. Dans un troisième moment, les potentialités de mon corps propre, c'est-à-dire la possibilité de

¹²⁴ Ibid. page 181

variations imaginaires sur le thème du hic et de l'illic, me permettent d'imaginer ce que je verrais si j'étais à la place du corps d'autrui, et font surgir autrui comme une perspective étrangère.

Or, Merleau-Ponty reprend cette idée de transgression intentionnelle pour expliquer la perception du comportement d'autrui. Le comportement n'est donc pas, chez Merleau-Ponty, ce qui va venir confirmer l'appréhension du corps vivant (Leib) d'autrui que permettait chez Husserl la transgression intentionnelle, mais le comportement est d'abord perçu grâce à une sorte d'empiètement des intentionnalités. La perception d'un comportement, c'est-à-dire d'intentions qui se dessinent dans des gestes, suppose en effet une sorte de transgression intentionnelle dans laquelle sont en jeu mon comportement et celui d'autrui, puisque c'est par rapport à ma propre conduite que je peux comprendre celle d'autrui :

« Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur. Toute la difficulté est de bien concevoir cet acte et de ne pas le confondre avec une opération de connaissance. La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien. »^{125 126}

En effet, le sens du geste d'autrui n'est pas donné comme une chose en soi, mais existe seulement pour moi en tant que je peux le comprendre. Le fait que ma compréhension des gestes se limite la plupart du temps aux comportements humains atteste de cette transgression intentionnelle puisque je ne peux comprendre les gestes d'autrui que par rapport aux miens. Je ne peux en effet comprendre le sens des gestes des comportements trop différents du mien : « je ne comprends pas la mimique sexuelle du chien, encore moins celle du hanneton ou de la mante religieuse. Je ne comprends pas même l'expression des émotions chez les primitifs ou dans des milieux trop différents du mien. »¹²⁷ Tout comme Husserl, Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie, lequel est impossible, comme nous l'avons expliqué plus haut. Mais Merleau-Ponty n'explique pas, à l'inverse de Husserl, la transgression intentionnelle

¹²⁵ Ph. page 225

¹²⁶ La découverte des neurones miroirs semble confirmer la transgression intentionnelle telle que la décrit Merleau-Ponty. Dans *les neurones miroirs*, page 143, Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinilgaglia reprennent et commentent cette citation de la *Phénoménologie de la perception* : « l'acte du spectateur » est un acte potentiel, induit par l'activation des neurones miroirs capables de coder l'information sensorielle en termes moteurs et de rendre ainsi possible cette « réciprocité » d'actes et d'intentions qui est à la base de notre reconnaissance immédiate de la signification des gestes d'autrui. »

¹²⁷ Ph. page 225

à l'aide des synthèses passives de la conscience. Dans un cours sur l'acquisition du langage¹²⁸, Merleau-Ponty affirme qu'il faut « préciser [...] la notion d' « accouplement » de Husserl » en « approfondissant l'expérience vécue : il faut rendre le moi solidaire de certaines situations. »¹²⁹ Merleau-Ponty n'est donc pas tout à fait fidèle à Husserl en ce qu'il conçoit l'accouplement moins comme une synthèse passive de la conscience constituante que comme une transgression qui s'enracine dans la situation du sujet dans le monde, c'est-à-dire enfin non pas comme un rapport de sens ou un « rapport logique », mais bien comme un « rapport d'existence »¹³⁰. C'est en effet plutôt au niveau du corps que se joue cet empiètement des intentions :

« Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet devient actuel et il est pleinement compris lorsque *les pouvoirs de mon corps* s'ajustent à lui et le recouvrent. Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre. »¹³¹ « [...] c'est justement *mon corps* qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde [...] »¹³².

De plus, la transgression intentionnelle ne se limite pas au corps d'autrui mais tend à se diffuser dans le milieu autour d'autrui puisque le comportement n'est pas moins lisible dans la façon dont autrui traite le monde que sur ses mimiques : le comportement est déjà la projection des intentions d'un corps dans son milieu. C'est pourquoi « autour du corps perçu se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré : dans cette mesure, il n'est plus seulement mien, il ne m'est plus seulement présent, il est présent à X, à cette autre conduite qui commence à se dessiner en lui. »¹³³ On comprend alors pourquoi Merleau-Ponty n'a pas besoin, à l'inverse de Husserl, de mobiliser la notion de variation imaginaire sur le mode du illic et du hic, car c'est la perception du comportement elle-même en tant que celui-ci est déjà une certaine manière de traiter le monde qui permet de soupçonner la présence d'une autre perspective sur le monde.

La transgression intentionnelle conduit alors peu à peu à la supposition d'une existence étrangère: « je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue l'existence étrangère dans une sorte de réflexion »¹³⁴ Le caractère anonyme et prépersonnel de la conscience

¹²⁸ « La conscience et l'acquisition du langage », dans *Psy.*, pages 9-88

¹²⁹ *Psy.* page 45

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ *Ph.* page 225, nous soulignons.

¹³² *Ph.* page 411, nous soulignons.

¹³³ *Ph.* page 411

¹³⁴ *Ph.* page 409

permet l'appréhension¹³⁵ d'un autre vécu grâce à l'empiètement de mes intentions et de celles d'autrui : ma perspective « glisse spontanément dans celle d'autrui »¹³⁶, ainsi « le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois »^{137 138}.

La transgression intentionnelle joue de la même manière un rôle essentiel dans la perception des objets culturels. Le comportement est en effet la projection des intentions d'un corps dans son milieu et ce jusqu'à la construction d'outils et d'instruments qui garderont la trace même de ce comportement dans leur forme. Là aussi c'est le corps qui permet ce transfert : l'enfant prend possession des objets culturels « parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un manipulandum déterminé et autrui comme un centre d'action humaine. »¹³⁹

3.2 Le langage comme terrain commun

Le langage est cet objet culturel particulier qui va jouer « un rôle essentiel dans la perception d'autrui ». En effet, il est plus que tout autre l'objet culturel qui va permettre un vrai terrain de rencontre entre moi et autrui. Le dialogue est ressaisi par Merleau-Ponty comme un monde commun auquel moi et autrui participons dans une collaboration. Le langage constitue ainsi un intermonde qui permet l'empiètement d'autrui sur moi et de moi sur autrui : « il y a là un être à deux », « nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde »¹⁴⁰.

¹³⁵ Merleau-Ponty reprend le terme husserlien d'appréhension, *Ph.* page 414: « Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi. Pour lui, ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations *appréhendées*. » Nous soulignons.

¹³⁶ *Ph.* pages 410-411

¹³⁷ *Ph.* page 411

¹³⁸ Dans *le Philosophe et son Ombre* Merleau-Ponty va pousser plus loin encore la déformation de la notion husserlienne d'accouplement en ce qu'il va insister sur son aspect esthésiologique : « le problème de l'*Einfühlung* comme celui de mon incarnation débouche donc sur la médiation du sensible, ou, si l'on préfère, il s'y transporte. » *Signes*, page 215. Le terme d'« intercorporité » rend compte du détournement de la notion husserlienne de *Paarung* dans laquelle selon Merleau-Ponty : « [autrui] et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporité » *Signes*, page 213. De ce décentrement se dégage ici aussi la perspective ontologique en ce que le sensible dont le rôle devient ici central est conçu comme l'Être : « Le fait est que le sensible, qui s'annonce à moi dans ma vie le plus strictement privée, interpelle en elle toute autre corporité. Il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai. » *Signes*, page 215.

¹³⁹ *Ph.* Pages 411-412

¹⁴⁰ *Ph.* page 412

Pour comprendre cet empiètement qui constitue l'intermonde langagier il nous faut nous attarder sur la conception merleau-pontienne du langage dans la *Phénoménologie de la perception*. Sa thèse dont le caractère novateur n'a pas échappé aux commentateurs¹⁴¹ est l'affirmation d'une continuité entre le geste et le langage : « la parole est un geste et sa signification un monde. »¹⁴² C'est cette parenté entre le geste et la parole qui va permettre de comprendre la communication et ainsi l'intersubjectivité : « La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication. »¹⁴³ Cette parenté se comprend par la distinction qu'instaure Merleau-Ponty entre deux niveaux de langage : « la parole instituée » et « la parole instituante », qu'il nomme encore « la parole parlée » et « la parole parlante »¹⁴⁴. La première correspond à un usage général de la parole, la parole instituée est un acquis intersubjectif, elle est une parole banale dont « nous possédons en nous-même des significations déjà formées »¹⁴⁵ et ne nécessite ainsi que peu d'effort. Mais cet acquis intersubjectif que représente la parole parlée ne peut se comprendre que si nous retraçons sa genèse. La parole parlante est justement cette première parole qui donnera lieu par sédimentations à la parole parlée. Or selon Merleau-Ponty la parole instituante est née « dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme »¹⁴⁶. La première parole a donc résulté d'un certain usage du corps comme tentative de synchronisation du et avec le monde, en ce sens elle est une véritable création expressive qui s'inscrit dans la corporéité. Elle est, comme toute création, la réponse à une question mal formulée du monde. Par la sédimentation de la parole parlante se forme alors la parole parlée, qui forme le véritable socle de la communication. La vraie communication est un effet la « prise de position du sujet dans le monde de ses significations »¹⁴⁷. Les significations acquises constituent le clavier duquel peuvent naître les paroles comme une certaine manière de jouer de cet acquis : « pour que le miracle se produise, il faut que la gesticulation phonétique utilise un alphabet de significations déjà

¹⁴¹ Voir par exemple R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, page 131 : « le sens spécifique de l'expression dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception* est donc l'élément le plus original de la philosophie développée par Merleau-Ponty en 1945 », et J.Y. Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty*, page 119 : « c'est bien en ce sens novateur que Merleau-Ponty approche la parole comme « un véritable geste, et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication. » »

¹⁴² *Ph.* page 224

¹⁴³ *Ph.* page 223-224

¹⁴⁴ *Ph.* page 238

¹⁴⁵ *Ph.* page 224

¹⁴⁶ *Ph.* page 229

¹⁴⁷ *Ph.* page 235

acquises [...] »¹⁴⁸ En ce sens, le « miracle » de la parole s'inscrit dans la continuité du miracle du geste signifiant. Cette modulation sur fond de signification acquise permet à la fois de rendre compte de la base commune que constitue le langage acquis sans laquelle les sujets ne pourraient se comprendre, et de l'empiètement de chaque parole sur l'autre sans laquelle il n'y aurait pas vraiment de communication. C'est ainsi que le dialogue constitue une « opération commune dont aucun de nous n'est le créateur », qu' « autrui m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. »^{149 150}

3.3 La genèse concrète de l'intersubjectivité : le monde primordial de l'enfance

Merleau-Ponty tente, à travers le retour aux notions originaires de corps et de conscience, de décrire cette perception pré-objective d'autrui. Or, il y a un moment concret dans la vie d'un homme qui pourrait se rapprocher de cette connaissance pré-objective d'autrui : c'est l'enfance. La façon dont l'enfant aborde le monde n'est en effet pas encore complètement investie par la pensée objective, ainsi l'étude de la relation à

¹⁴⁸ *Ph.* page 235

¹⁴⁹ *Ph.* page 412

¹⁵⁰ Cependant, une telle continuité entre le geste et la parole ne va pas de soi, comme de nombreux commentateurs l'ont remarqué. On peut en effet se demander si Merleau-Ponty parvient véritablement à ressaisir l'originalité de l'idéalité de la parole, c'est-à-dire s'il parvient vraiment à rendre compte du « miracle » de la parole en inscrivant l'origine dans la corporéité. Or selon Barbaras, le « mouvement archéologique de retour à la figure du perçu s'accomplit dans des catégories telles qu'il ne permet pas de mettre en évidence, symétriquement, l'inscription de l'idéalité dans le perçu. » *De l'être du phénomène*, page 66. Pour répondre véritablement à l'espoir, formulé au début du chapitre sur l'expression, de « dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet » *Ph.* Page 213, il faudrait alors montrer corrélativement comment l'idéalité naît du perçu et comment du perçu peut jaillir une idéalité. C'est pourquoi dans les années suivant la rédaction de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty va se pencher sur le problème du langage. La tentative d'expliquer l'inscription de l'idéalité dans le perçu va le mener à redéfinir le sensible en partant du langage, c'est-à-dire de telle manière que le sensible contienne en lui la possibilité de l'idéalité. C'est pourquoi le sensible sera ressaisi dans *le Visible et l'Invisible* comme chair. Ainsi, comme l'ont reconnu de nombreux commentateur, c'est la réflexion sur le langage qui détermine le tournant ontologique de Merleau-Ponty, par exemple R. Barbaras : « alors que, en un premier temps, l'analyse du langage est conduite selon un parallèle avec la perception, son développement et la découverte de l'historicité qui en ressort amènent peu à peu Merleau-Ponty à mettre en question les catégories qui présidaient auparavant à la description du perçu : c'est dans ce mouvement, où l'expression en vient à informer la perception, que l'interrogation ontologique se constitue. » *De l'être du phénomène*, page 81. Ainsi que J.Y. Mercury : « Si toute expression est de l'ordre de la signification il n'en va pas autrement du monde qui est le berceau même de toute expression et qui, à ce titre, reste exprimable bien qu'excédant de toutes parts tous les exprimés possibles. Sans doute est-ce en ce sens que la philosophie de Merleau-Ponty « quitte » le cheminement de la phénoménologie pour devenir *ontologie*. » *L'expressivité chez Merleau-Ponty*, page 171.

autrui chez l'enfant pourrait bien fournir la réponse au problème de l'intersubjectivité. Comme l'affirme Bonan,

« si l'on veut décrire les formes les plus pures de l'expérience d'autrui, telles qu'elles s'offrent à l'observation et d'un point de vue structurel, il faut chercher à saisir leur genèse dans l'expérience enfantine, alors que le langage n'est pas encore venu les prendre totalement en charge pour les sublimer et que la raison n'a pas encore investi le rapport intersubjectif (du fait qu'elle y trouve elle-même sa plus profonde racine). »¹⁵¹

La relation de l'enfant à autrui pourrait ainsi être ce rapport originaire à autrui que la connaissance objective rend impossible. Professeur de psychologie à la Sorbonne de 1949 à 1952, Merleau-Ponty retrace dans un de ses cours cette genèse de l'intersubjectivité chez l'enfant¹⁵². Il peut être assez éclairant sur ce point de constater le contraste entre la position de Merleau-Ponty et celle de Husserl : tandis que Husserl se livre, dans les *Méditations Cartésiennes*, à une genèse idéale du sens d'autrui comme constitution sur la base méthodologique d'un monde primordial d'où toute trace d'altérité serait exclue, Merleau-Ponty préfère ressaisir la genèse concrète de la perception d'autrui chez l'enfant. Ainsi, si l'auteur allemand a ici en vue l'explicitation de la constitution du sens d'autrui par une conscience transcendantale constituante, c'est le monde de la perception d'avant la connaissance objective et dont elle dérive toujours que le philosophe français veut retrouver. Or justement, « la perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes »¹⁵³. Pour l'enfant au contraire il n'y a pas de problème d'autrui, l'enfant « vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent »¹⁵⁴. En effet, puisque l'enfant « n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées »¹⁵⁵, il ne peut considérer le corps d'autrui comme un objet qui serait habité par une conscience comme le fait la pensée objective, rendant autrui incompréhensible, mais les gestes et mimiques d'autrui, et plus primordialement le visage de sa mère, font directement sens devant lui. L'enfant ne considère pas les autres comme des consciences cachées derrière des corps mais comme « des têtes vides braquées sur un seul monde évident »¹⁵⁶. En effet, chez les enfants de 0 à 6 mois la perception du corps propre et du corps propre d'autrui sont corrélatives et complémentaires et se développent ensemble même si la perception du corps propre est un

¹⁵¹ *Le problème de l'intersubjectivité*, pages 224-225

¹⁵² « Les relations à autrui chez l'enfant », dans *Psy.* pages 303-396

¹⁵³ *Ph.* page 412

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

peu plus précoce. A partir de 6 mois, l'enfant obtient une représentation visuelle de son corps propre grâce à l'image spéculaire du miroir. Les images de son corps et du corps d'autrui ne sont d'abord pas reconnues en tant qu'images mais en tant que « fantômes », c'est-à-dire comme ayant une quasi-existence indépendante. Il y a donc chez l'enfant une forme d'identification avec son image dans le miroir et avec autrui car l'enfant « se fond dans la situation »¹⁵⁷, il n'a en effet pas encore la « science des points de vue » et pense que deux personnes peuvent être à deux endroits différents aux même moment. Merleau-Ponty nomme cette indistinction la « sociabilité syncrétique »¹⁵⁸, elle se manifeste notamment par une forte présence de la jalousie qui relève de l'identification, et par l'incapacité pour l'enfant de distinguer les différents moments du temps et les différentes perspectives spatiales¹⁵⁹. La sociabilité syncrétique de l'enfant de moins de 3 ans se caractérise également par une forme de pré-communication dans lequel l'enfant n'emploie pas encore le pronom personnel « je ». Ce n'est que tardivement, lorsqu'il comprend que l'emploi du pronom « tu » pour les autres peut se rapporter à lui de leur perspective qu'il commence à dire « Je ». Cette prise de conscience des différentes perspectives intervient aux alentours de 3 ans, l'enfant prend alors conscience « de la distance entre moi et autrui, il s'aperçoit qu'il existe des cloisons. »¹⁶⁰ Mais, et c'est ici l'élément décisif pour la théorie de l'intersubjectivité, Merleau-Ponty remarque que la sociabilité syncrétique ne disparaît pas : elle est le socle originaire de notre relation à autrui : « le syncrétisme est repoussé plutôt que supprimé »¹⁶¹. C'est pourquoi Merleau-Ponty peut écrire dans la *Phénoménologie de la perception* :

« pour que la lutte puisse commencer, pour que chaque conscience puisse soupçonner les présences étrangères qu'elle nie, il faut qu'elles aient un terrain commun et qu'elles se souviennent de leur coexistence paisible dans le monde de l'enfance. »¹⁶²

Ainsi l'enfance témoigne-t-elle d'un socle originaire de la perception d'autrui dans lequel elle ne fait pas difficulté mais va de soi telle une « coexistence paisible ». ¹⁶³

¹⁵⁷ *Psy.* page 323

¹⁵⁸ *Psy.* page 321

¹⁵⁹ *Psy.* page 324 : « Cette conception très spéciale de la personnalité chez l'enfant, suppose toute une structure de la conscience enfantine [...] ; syncrétisme de l'espace ; d'une façon générale, inaptitude à concevoir le temps et l'espace comme comportant des perspectives distinctes les unes des autres ».

¹⁶⁰ *Psy.* page 327

¹⁶¹ *Psy.* page 327

¹⁶² *Ph.* page 413

¹⁶³ Merleau-Ponty affirmera tout au long de son œuvre cette pensée de la sociabilité syncrétique de l'enfant comme socle originaire de l'intersubjectivité jamais totalement dépassable. Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty écrit en effet : « Qu'un enfant perçoive avant de penser, qu'il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les

Ainsi, toutes les descriptions que Merleau-Ponty donne de la perception originaire d'autrui, dévoilée à rebours de la pensée objective à travers la décompression de l'opposition entre la conscience et le corps, tendent vers une sorte d'indifférenciation originaire des consciences, dont Merleau-Ponty trouve l'inspiration chez Scheler. En effet, le caractère passif de la conscience, l'empiètement des intentionnalités dans le langage, la pré-communication enfantine et surtout la sociabilité syncrétique de l'enfant semblent attester de l'existence d'un flux psychique indifférencié en deçà de chaque cogito et duquel il dériverait toujours. Pourtant Merleau-Ponty s'adresse une objection : le retour à l'anonymat du sujet ne conduit-il pas, au lieu d'expliquer l'expérience d'autrui, à la nier au profit d'un courant indifférencié dans lequel ni moi ni autrui n'existons ? En obscurcissant la subjectivité, n'a-t-on pas obscurci en même temps l'*intersubjectivité* ? « Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'alter Ego ? »¹⁶⁴

perspectives de chacun ne se distinguent pas encore, ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés par la philosophie au nom des exigences de l'analyse intrinsèque. » page 28.

¹⁶⁴ *Ph.* page 413

4 Vers l'au-delà de l'intersubjectivité

4.1 Le solipsisme vécu

Les descriptions de Merleau-Ponty tendent vers la mise à jour d'un courant psychique indifférencié d'inspiration schélérienne. Le caractère passif, prépersonnel et anonyme de la conscience, le terrain commun langagier, l'empiètement des intentions et la pré-communication enfantine semblent attester d'une existence anonyme à laquelle toutes les consciences participeraient. Mais dans cette indifférenciation générale des consciences, c'est la subjectivité de chacun qui disparaît, c'est pourquoi on est en deçà de l'intersubjectivité : « Si nous ne sommes ni l'un ni l'autre des consciences constituantes, au moment où nous allons communiquer et trouver un monde commun, on se demande *qui communique et pour qui existe ce monde.* »¹⁶⁵ D'ailleurs, ce n'est pas vraiment autrui que l'enfant perçoit : « la position de l'enfant n'est ni solipsiste, ni vraiment conscience d'autrui »¹⁶⁶.

De plus, dans l'expérience d'autrui je n'ai jamais accès à ses vécus. En effet, si nous percevons effectivement le comportement d'autrui comme indice d'une vie étrangère, reste que ce comportement n'est pas autrui : autrui ne m'est jamais entièrement donné mais seulement appréhendé par son comportement. Ainsi, je ne pourrais jamais vivre les situations telles qu'autrui les vit : je peux bien lire dans ses gestes le deuil et la colère, ils ne seront jamais identiques à *mon* deuil et à *ma* colère. Je ne peux connaître le vécu d'autrui et autrui ne peut connaître mon vécu : « je ne saurai jamais comment vous voyez le rouge et vous ne saurez jamais comment je le vois »¹⁶⁷. Ce n'est donc pas seulement la pensée objective qui fait de l'expérience d'autrui un problème, mais cette expérience est un paradoxe vécu :

« le conflit du moi et d'autrui ne commence pas seulement quand on cherche à *penser* autrui et ne disparaît pas si on réintègre la pensée à la conscience non thétique et à la vie irréfléchie : il est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice. »¹⁶⁸

Ainsi, « les difficultés de la perception d'autrui ne tenaient pas toutes à la pensée objective, elles ne cessent pas toutes avec la découverte du comportement [...] »¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Ph.* page 415

¹⁶⁶ *Psy.* page 261

¹⁶⁷ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, M. Merleau-Ponty, édition Verdier, 1996, page 52

¹⁶⁸ *Ph.* page 414

L'expérience d'autrui telle que je la vis semble bien attester une certaine vérité du cogito, puisqu'il s'agit toujours de mon *vécu*. Ainsi même lorsque je veux me sacrifier pour autrui, ce projet reste toujours mien, c'est pourquoi « il y aurait de l'hypocrisie à croire que je veux le bien d'autrui comme le mien, puisque même cet attachement au bien d'autrui vient encore de moi. »¹⁷⁰ Autrui m'échappe, comme l'atteste l'exemple du couple où l'amour n'est pas égal des deux côtés : « l'un s'engage dans cet amour et y met en jeu sa vie, l'autre demeure libre, cet amour n'est pour lui qu'une manière contingente de vivre. »¹⁷¹ L'expérience d'autrui telle qu'elle est vécue par moi pousse donc Merleau-Ponty à réaffirmer une certaine vérité de la perspective égologique de Husserl contre l'idée schélérienne d'un courant psychique indifférencié. Mais revenir à une perspective égologique c'est revenir au paradoxe de l'idéalisme selon lequel deux consciences constituantes s'excluent.

Ainsi, bien que Merleau-Ponty tente de décrire la perception d'autrui en prenant en compte les résultats de l'analyse du corps propre, des aspects passifs de la conscience et du langage, l'expérience d'autrui reste tout de même un paradoxe, parce qu'il y a effectivement une certaine vérité dans la perspective égologique de l'idéalisme : « il y a là un solipsisme *vécu* qui n'est pas dépassable »¹⁷².

4.2 L'impossibilité de dépasser la perspective égologique

Par une expérience de pensée Merleau-Ponty met à l'épreuve cette vérité de la perspective égologique. Puisque l'expérience même d'autrui atteste d'une certaine vérité de l'insularité de la conscience en tant que je n'ai effectivement pas accès aux vécus d'autrui, Merleau-Ponty va essayer de dépasser de solipsisme du « dedans », c'est-à-dire en partant de la perspective égologique. L'auteur remarque que le retour à la conscience constituante conduit à une scission du sujet en sujet empirique d'une part et sujet transcendantal de l'autre. C'est le sujet transcendantal qui constitue le moi empirique et autrui empirique :

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² *Ph.* page 415

« de la conscience que je découvre par réflexion et devant qui tout est objet, on ne peut pas dire qu'elle soit moi : mon moi est étalé devant elle comme toute chose, elle le constitue, elle n'y est pas enfermée et elle peut donc sans difficulté construire d'autres moi. »¹⁷³

Cette perspective surplombante, que Merleau-Ponty qualifie de divine, semble permettre de penser le rapport entre moi et autrui au niveau empirique :

« Je ne puis sans doute reconnaître qu'un Ego, mais, comme sujet universel je cesse d'être un moi fini, je deviens un spectateur impartial devant qui autrui et moi-même comme être empirique sommes sur un pied d'égalité, sans aucun privilège en ma faveur. »¹⁷⁴

Mais une scission du sujet en deux ne peut par principe mener qu'à des apories. D'abord, Merleau-Ponty remarque que c'est le sujet empirique qui découvre le sujet transcendantal, et en ce sens cela mènerait à l'affirmation contradictoire que le sujet constitué se reconnaît comme le sujet constituant : « je ne peux jamais *me reconnaître* comme Dieu sans nier en hypothèse ce que je veux affirmer en thèse. »¹⁷⁵ D'autre part, ce redoublement empirico-transcendantal du sujet ne peut que reporter le problème d'autrui au niveau du sujet transcendantal : il mène à un « solipsisme à l'échelle divine »¹⁷⁶. Il semble donc impossible de dépasser la perspective égologique : « c'est donc au solipsisme que nous sommes ramenés et le problème apparaît maintenant dans toute sa difficulté. »¹⁷⁷ Il faut donc penser l'expérience d'autrui à partir du moi, et non pas dans une perspective surplombante qui tenterait de survoler la relation moi-autrui. Il peut être ici intéressant de s'arrêter sur la conception lévinassienne de l'expérience d'autrui, car c'est précisément à partir de l'irréductibilité de la perspective égologique que Levinas tente de penser la relation à autrui comme un face-à-face : les relations sociales sont « le déploiement originel de la Relation qui ne s'offre plus au regard qui embrasserait ses termes, mais s'accomplit de Moi à l'Autre dans le face-à-face. »¹⁷⁸ A travers le concept de face-à-face Levinas cherche en effet à rendre compte du principe d'asymétrie qui énonce « l'impossibilité pour le sujet de se défaire totalement de sa condition de moi en face d'autrui pour survoler et refléter une relation objectivée. »¹⁷⁹¹⁸⁰

¹⁷³ Ph. page 416

¹⁷⁴ Ph. page 416

¹⁷⁵ Ph. page 416, l'auteur souligne.

¹⁷⁶ *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l'autre*, Agata Zielinski, Puf, 2002 page 191

¹⁷⁷ Ph. page 417

¹⁷⁸ *Totalité et Infini*, page 265

¹⁷⁹ *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Etienne Feron, 1992, page 58

¹⁸⁰ Cette vérité irréductible de la perspective égologique n'est pas le dernier mot de Merleau-Ponty. Dans son œuvre ultérieure, Merleau-Ponty va chercher de plus en plus à dépasser cette perspective égologique. Dans le chapitre «La perception d'autrui et le dialogue » de *la Prose du Monde*, Merleau-Ponty affirme en

4.3 le monde social comme transcendantal

A ce stade de la démarche, Merleau-Ponty aboutit à un double paradoxe qui semble insurmontable : la critique de la perspective égologique qui rend incompréhensible la communication des consciences en les définissant comme insulaires mène à la supposition de l'existence d'un courant schélérien indifférencié. Mais cette conception de la coexistence se trouve en deçà de l'intersubjectivité puisqu'elle fait disparaître avec l'insularité des consciences leur individualité. Il faut donc réaffirmer une certaine vérité de la perspective égologique, et Merleau-Ponty se retrouve donc confronté aux mêmes problèmes que la perspective égologique.

Or, la solution de Merleau-Ponty consiste à dire que ce paradoxe constitue l'explicitation même de l'expérience d'autrui : « la solitude et la communication ne doivent pas être les deux termes d'une alternative, mais deux moments d'un même phénomène, puisque, en fait, autrui existe pour moi. »¹⁸¹ C'est-à-dire que l'explicitation du sens d'autrui consiste précisément dans l'articulation de ces deux phénomènes apparemment irréconciliables –le solipsisme lié à la perspective égologique et l'indifférenciation des consciences dans une coexistence originaire. Merleau-Ponty affirme en effet qu'il existe un phénomène central qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, c'est-à-dire ma perspective égologique et l'empiètement de moi et d'autrui, qui se résume dans cette formule : « Je suis donné à moi-même »¹⁸². Cette formule phare, Merleau-Ponty l'explique de la façon suivante :

« *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé dans un monde physique et social, *-je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte »¹⁸³.

Nous retrouvons ici le cogito tacite dont nous parlions plus haut. Nous avons en effet montré comment le concept merleau-pontien de cogito tacite permettait une revalorisation des aspects passifs de la conscience car elle est incarnée dans le monde. Le cogito tacite

effet qu' « autrui ne se présente jamais de face », page 185. C'est le sensible saisi comme généralité ou universalité comme lieu de naissance de la relation moi-autrui qui forme une alternative à la perspective égologique. Tandis que Merleau-Ponty essaye, à travers l'universalité du sensible, de dépasser le face-à-face qui selon lui ne peut rendre compte d'autrui car il ramène aux apories de l'idéalisme, Levinas tente de penser la possibilité du face-à-face qui est selon lui indépassable à travers le caractère essentiel du langage. Pour la comparaison entre les deux positions, voir *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Etienne Feron, 1992, pp 55-61

¹⁸¹ Ph. page 417

¹⁸² Ph. page 418

¹⁸³ Ph. page 418

exprime en effet la thèse selon laquelle l'unité du sujet n'est pas distincte de son insertion dans le monde. C'est parce que je suis situé dans un monde que je peux m'atteindre, c'est en ce sens que le solipsisme et la communication sont les deux faces d'un même phénomène : « Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. »¹⁸⁴ Il faut comprendre en effet l'épaisseur du cogito comme le déjà-là du monde. Or, et c'est là le point essentiel, ce monde qui est déjà là avant toute connaissance que je peux prendre sur lui et à travers lequel seul je peux m'atteindre c'est le monde physique *et social*. Le monde social est ce qui englobe les objets culturels et autrui, il atteste déjà d'une « coexistence avec un nombre indéfini de consciences »¹⁸⁵. Cette coexistence est toujours déjà là, et même quand je veux la nier, c'est toujours par rapport à autrui ou même grâce à lui que je me saisi comme solitaire : « le monde physique et social fonctionne toujours comme stimulus de mes réactions, qu'elles soient positives ou négatives. »¹⁸⁶ Le monde social est le milieu dans lequel je me trouve toujours déjà, je ne peux que me situer par rapport à lui, et ainsi même quand je le nie c'est par rapport à lui que je prends position : « si je peux nier quelque chose, c'est toujours en affirmant qu'il y a quelque chose en général, et c'est pourquoi nous disons que la pensée est une nature pensante, une affirmation de l'être à travers la négation des êtres »¹⁸⁷. Ainsi,

« contre le monde social je peux toujours user de ma nature sensible, fermer les yeux, me boucher les oreilles, vivre en étranger dans la société, traiter autrui, les cérémonies et les monuments comme de simples arrangements de couleurs ou de lumière, les destituer de leur signification humaine. »¹⁸⁸

Même lorsque le philosophe construit une philosophie solipsiste, c'est toujours à l'attention d'une communauté, au moins scientifique, qu'il l'écrit.

Merleau-Ponty affirme ainsi un primat du monde social. Il distingue encore dans son vocabulaire le « monde physique » du « monde social » pour rendre sa théorie compréhensible, mais en réalité on ne peut distinguer un monde culturel d'un monde naturel. L'enfant ne perçoit pas d'abord des objets auxquels il ajouterait une signification humaine, mais « c'est un fait bien connu que la perception enfantine s'attache d'abord aux visages et aux gestes, en particulier à ceux de la mère »¹⁸⁹. Et même si l'enfant ne connaît pas encore l'usage de chaque objet, et qu'il trouve les objets culturels « autour de lui en

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ *Ph.* page 406

¹⁸⁶ *Ph.* page 418

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ *Ph.* page 418

¹⁸⁹ *Str.* page 225

naissant comme des aérolithes venus d'une autre planète »¹⁹⁰, c'est à travers cette objet culturel qu'est le langage qu'il les reconnaît d'abord¹⁹¹ :

« Ainsi, même quand elle s'adresse à des objets naturels, c'est encore à travers certains objets d'usage, les mots, que la perception commençante les vise, et la nature n'est peut-être saisie d'abord que comme le minimum de mise en scène nécessaire à la représentation d'un drame humain. »¹⁹²

Il y a donc une réelle imbrication du naturel et du culturel et une description de la perception d'un monde essentiellement naturel semble un projet abstrait voire impossible, comme semble aussi le penser R. Bonan : « la perception n'est jamais une ouverture à une nature brute puisque son expérience première est bien celle des objets culturels dont d'ailleurs font partie les représentations que nous nous faisons de la nature »¹⁹³.

C'est donc maintenant le social que Merleau-Ponty va tenter de redéfinir contre la pensée objective qui en fait un objet : « originairement, le social n'existe pas comme objet et en troisième personne. C'est l'erreur commune du curieux, du « grand homme » et de l'historien de vouloir le traiter en objet. »¹⁹⁴ Merleau-Ponty donne l'exemple d'un évènement historique pour illustrer sa thèse : la bataille de Waterloo. Il décrit trois perspectives différentes sur cette bataille : celle de l'empereur qui lit la bataille sur sa carte ; celle de Fabrice, personnage de *la Chartreuse de Parme* de Stendhal, qui se trouve au milieu de la bataille et pourtant n'y comprend rien ; celle de l'historien qui tente de reconstituer la bataille à partir de différents témoignages. Or, aucune de ces trois perspectives n'épuise l'évènement de la bataille de Waterloo, puisque chacune n'est qu'une certaine vue sur elle : « le vrai Waterloo n'est ni dans ce que Fabrice, ni dans ce que l'Empereur, ni dans ce que l'historien voient, ce n'est un objet déterminable, c'est ce qui advient aux confins de toutes les perspectives et sur quoi elles sont toutes prélevées. »¹⁹⁵ L'évènement historique, la nation et la classe ne sont pas des objets qu'on peut déterminer par des lois, mais elles préexistent à l'individu qui ne peut que prendre position par rapport à elles : « la nation ou la classe ne sont ni des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors ni d'ailleurs des valeurs qu'il pose du dedans. Elles sont des modes de coexistence qui le sollicitent. »¹⁹⁶ Merleau-Ponty remarque que la

¹⁹⁰ *Ph.* page 411

¹⁹¹ Selon Merleau-Ponty nommer une chose c'est en effet la reconnaître : « La dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même » *Ph.* page 217

¹⁹² *Str.* page 227

¹⁹³ *Le problème de l'intersubjectivité*, Page 169. R. Bonan précise dans une note liée à cette phrase que « l'interpénétration de la nature et de la culture ainsi conçue rend leurs définitions difficiles ».

¹⁹⁴ *Ph.* page 420

¹⁹⁵ *Ph.* page 421

¹⁹⁶ *Ph.* page 421

plupart du temps, cet engagement dans le social n'est pas explicite, il est latent ou implicite et ne devient conscient que lors de situations extrêmes, par exemple lors d'une révolution ou d'un danger national.

Ainsi, le monde qui excède toujours notre connaissance n'est pas simplement le monde physique, mais le monde physique et social. C'est toujours ma situation, mon engagement dans ce monde qui me permet d'y être ouvert et pourtant mon engagement même n'interdit de le connaître jamais totalement. C'est pourquoi Merleau-Ponty peut écrire que

« Le problème de la modalité existentielle du social rejoint ici tous les problèmes de transcendance. Qu'il s'agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis, *comment la présence à moi-même (Urpräsenz) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (Entgegenwärtigung) et me jette hors de moi.* »¹⁹⁷

Merleau-Ponty peut alors définir le champ transcendantal comme le monde physique et social :

« Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étaleraient devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'Usprung des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance. »¹⁹⁸

Mais on est alors en droit de se demander si Merleau-Ponty n'échoue pas dans l'explicitation du sens d'autrui, puisque cette explicitation s'achève sur l'affirmation d'une contradiction fondamentale. C'est d'ailleurs l'objection que Merleau-Ponty se fait à lui-même : « On dira peut-être qu'une contradiction ne peut être mise au centre de la philosophie et que toutes nos descriptions, n'étant finalement pas pensables, ne veulent rien dire du tout. »¹⁹⁹ Mais en fait, cette contradiction est la description même de l'expérience d'autrui, et même plus encore, elle est sa condition de possibilité : le monde naturel et social est ce champ transcendantal ambiguë duquel procèdent toutes mes perceptions et prises de positions. Le projet husserlien d'une explicitation totale de l'expérience ne peut en effet qu'échouer. C'est ce que signifie la métaphore du réfléchi et de l'irréfléchi sur laquelle Merleau-Ponty revient tout au long de la *Phénoménologie de la perception* : si la phénoménologie se donne pour but de retrouver l'irréfléchi, elle ne peut

¹⁹⁷ *Ph.* page 422

¹⁹⁸ *Ph.* Page 423

¹⁹⁹ *Ibid.*

le faire que par une réflexion, c'est-à-dire que l'irréfléchi doit à la fois lui être donné, puisqu'une réflexion doit porter par définition sur un irréfléchi, et en même temps l'irréfléchi ne peut jamais être entièrement donné, puisqu'il n'est justement jamais donné qu'à travers la réflexion. Le *champ transcendantal* est précisément cet irréfléchi qui ne peut jamais être totalement transparent :

« Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait. Si donc nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi. C'est pourquoi seule de toutes les philosophies la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée. »²⁰⁰

Autrui ne peut alors qu'apparaître sur fond de ce champ transcendantal qu'est le monde naturel et culturel, il se donne à l'horizon de ce monde, tout comme ma propre mort : je ne peux vivre ma mort ni le vécu d'autrui, « et cependant chaque autre existe pour moi à titre de style ou de coexistence irrécusable, et ma vie a une atmosphère sociale comme elle a une saveur mortelle. »²⁰¹

On peut faire encore une dernière objection à la réponse de Merleau-Ponty au problème de la perception d'autrui : il semble que l'auteur n'explique pas le passage de la perception d'autrui à celle du monde social. En effet, au début du chapitre Autrui et le monde humain, Merleau-Ponty semble suggérer que la perception du monde social est d'un degré supérieur à celle d'autrui et se fonde sur cette dernière : « La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux où même à trois, mais la coexistence d'un nombre indéfini de consciences. » Mais dans la phénoménologie de la perception Merleau-Ponty ne revient pas sur ce passage de la constitution d'autrui à celle de la société. Agata Zielinski y voit un problème, et pense que dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty suggérerait l'idée selon laquelle le passage au monde culturel s'effectue par la perception d'une pluralité des comportements visant un seul et même monde, bien que cette explication soit selon elle insuffisante :

« Le passage à la pluralité des autres s'effectue par la perception de la pluralité des corps, sous-tendue par l'unité reconnaissable d'une intentionnalité visant le monde. Le monde apparaît ainsi commun parce qu'il y a une unité de la visée, à partir d'une pluralité de corps animés, de sujets corporels. Mais

²⁰⁰ Ph. page 88

²⁰¹ Ph. page 423

le problème n'est pas entièrement résolu : Merleau-Ponty donne une réponse culturelle à une question posée au niveau du monde naturel de la perception. Reste à penser le passage du naturel au culturel. Peut-il se faire au niveau de la perception ? Reste encore à élucider le passage de la pluralité des corps perçus à l'unité d'une visée. »²⁰² « Il semblerait que Merleau-Ponty ne pense pas ici le passage de l'expérience de l'autre à la pluralité (ou société, ou monde social) [...]. »²⁰³

Il faut reconnaître que l'interprétation de la position de Merleau-Ponty pose ici une difficulté, puisqu'il évoque un problème sur lequel il ne revient pas dans la *Phénoménologie de la perception*. Toutefois, je ne pense pas que l'on puisse dire que la solution de ce problème au niveau de cet ouvrage consiste dans la perception d'une pluralité des autres et d'une unité de la visée intentionnelle. J'aimerais proposer l'interprétation selon laquelle la réponse merleau-pontienne à ce problème au niveau de la *Phénoménologie de la Perception* est plutôt l'inversion des termes mêmes du problème. En effet, le monde social est défini comme transcendantal, c'est-à-dire comme présence latente sur laquelle se basent toutes mes perceptions et prises de positions. Et c'est, comme nous l'avons déjà évoqué, précisément à l'horizon de ce champ transcendantal qu'apparaît ma perception d'autrui, comme ce qui m'est seulement appréhété, tout comme ma mort apparaît à l'horizon de ma vie. Cela signifie donc, d'une part que le monde social, en tant que transcendantal, n'a pas à être constitué, mais est la condition de possibilité de toute perception, et d'autre part que la perception d'autrui est justement possible sur fond de monde social²⁰⁴.

²⁰² *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, page 240

²⁰³ Ibid. Page 241

²⁰⁴ On peut voir une continuité entre cette pensée du monde culturel et naturel comme transcendantal contenant la possibilité à la fois du solipsisme et de la communication et l'ontologie du *Visible et de l'Invisible*, dans laquelle Merleau-Ponty tente de redéfinir le monde commun à partir de la pluralité des perspectives : « [...] c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment [...] d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai ou, du moins, d'échanger nos situations à son égard comme nous pouvons, dans le monde visible au sens strict, échanger nos points de station. » pages 29-30. Dans *le Visible et l'invisible* l'Être est en effet défini comme ce qui contient à la fois le Pour-Soi et le Pour-Autrui à travers les notions de chiasme, d'entrelacs et d'Ineinander : « Cette médiation par le renversement, ce chiasma, font qu'il n'y a pas simplement antithèse pour-Soi pour-Autrui, qu'il y a l'Être comme contenant tout cela, d'abord comme Être sensible et ensuite comme Être sans restriction. » page 268.

5. Conclusion

Au problème d'autrui, inauguré par Husserl grâce à la découverte de l'intentionnalité dans le cadre de sa phénoménologie, Merleau-Ponty apporte une réponse originale. Parce qu'il critique le présupposé husserlien d'une conscience transcendantale constituante, l'explicitation de la constitution du sens d'autrui ne joue pas le rôle de garant de l'objectivité du monde, mais il s'agit avant tout pour le phénoménologue français de comprendre comment un sujet situé dans le monde peut en percevoir un autre. Déjà dans la position du problème s'amorce la réponse : l'empirisme et l'idéalisme, en définissant la conscience comme coïncidence avec soi-même et le corps comme somme de propriétés objectives, instaurent une séparation indépassable entre En-Soi et Pour-Soi, corps et conscience, rendant impossible la communication des consciences enfermées dans leur insularité. La pensée objective n'avait alors d'autre recours que le raisonnement par analogie, qui est pourtant selon Merleau-Ponty deux fois faux puisque d'une part, il présuppose toujours ce qu'il cherche à expliquer, et que d'autre part l'enfant reconnaît autrui avant même d'avoir les moyens d'effectuer un tel raisonnement.

Retrouver la possibilité de l'expérience d'autrui, c'est alors d'abord retrouver les phénomènes originaires du corps et du sujet à rebours de la pensée objective, dont elle est seconde et parle toujours. Le corps originaire n'est pas cet amas d'organes que la science décrit, mais le corps phénoménal, unité irréductible doué corrélativement d'une puissance d'unification et d'expressivité. La conscience n'est pas coïncidence avec soi-même, mais mélange de passivité et d'activité puisqu'elle est toujours déjà située dans un monde, dans un corps et dans une temporalité qu'elle ne constitue jamais entièrement. C'est à ces conditions seules qu'un comportement peut devenir visible sur un corps.

Il semble alors possible de décrire, à rebours de la pensée objective, de mettre à jour un sol originaire intersubjectif. La transgression intentionnelle, qui rend d'abord possible la perception d'un comportement, se prolonge jusqu'à l'apprésentation du vécu d'autrui, dans laquelle a lieu un véritable empiètement des intentionnalités. De plus le langage, qui n'est pas ce système de correspondances transparentes entre un mot et une pensée, mais s'inscrit dans la continuité d'un geste intentionnel, constitue un terrain commun auquel moi et autrui collaborons dans une réciprocité. Mais c'est surtout la sociabilité syncrétique de l'enfant, jamais supprimée mais seulement repoussée, conservée

de façon latente après l'effectuation du cogito, qui semble attester cette coexistence originaire de moi et d'autrui.

Mais ce socle originaire, s'il est en deçà de la pensée objective qui s'interdit de penser l'expérience d'autrui, est aussi en deçà de l'intersubjectivité elle-même, puisqu'en introduisant l'anonymat, l'impersonnel et la transgression dans les consciences, c'est leur individualité même qui est alors en danger. Il ne peut y avoir d'intersubjectivité sans subjectivité. D'ailleurs, il y a un certain solipsisme qui est vécu dans mon expérience d'autrui : autrui m'échappe, je n'ai pas accès à ses vécus. Il semble de plus impossible en droit de dépasser la perspective égologique, puisque ce serait alors se placer dans une perspective surplombante qui nous conduirait dans l'aporie d'une division du sujet en empirique et transcendantal, et dans laquelle on retrouverait de toute façon le problème du solipsisme à une échelle divine. Si la tendance à l'indifférenciation des consciences, courant le danger de la perte de la subjectivité même, nous dirigeait tout à l'heure en deçà de l'intersubjectivité, la vérité du cogito que nous devons maintenant réaffirmer semble nous mener au-delà de l'intersubjectivité, puisque chaque subjectivité reste close sur elle-même. Mais ce double paradoxe est l'explicitation du sens même de l'expérience de l'autrui. En effet, le monde naturel et social est mon champ transcendantal : il est ce qui ouvre à la fois ma possibilité de communiquer avec autrui et celle de refuser cette communication. Le monde social comme transcendantal est donc ce qui fonde à la fois cet en deçà et cet au-delà de l'intersubjectivité, et autrui m'apparaît à son horizon comme ce qui est toujours déjà là mais dont je ne pourrais jamais vivre le vécu.

Bibliographie

Littérature primaire :

- La structure du comportement*, M. Merleau-Ponty, Presses universitaires de France, 1942 (noté *Str.*)
- Phénoménologie de la perception*, M. Merleau-Ponty, Tel Gallimard, 2005 (1945) (noté *Ph.*)
- Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, M. Merleau-Ponty, Verdier Philosophie, 2001 (noté *Psy.*)
- La Prose du Monde*, M. Merleau-Ponty, Tel Gallimard, 2008 (1969)
- Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, M. Merleau-Ponty, édition Verdier, 1996
- Le visible et l'invisible*, M. Merleau-Ponty, Tel Gallimard, 1964
- L'idée de la phénoménologie*, Husserl, traduit par Alexandre Lowit, PUF, 1993
- Méditations cartésiennes*, Husserl, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, VRIN, 1992
- Totalité et Infini*, E. Levinas, Nijhoff, La Haye, 1961
- Wesen und Formen der Sympathie*, M. Scheler, Schulte-Bulmke, 1948, page 51

Littérature secondaire :

- De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras, édition Jérôme Million, collection Krisis, 1991 (noté *De l'être du phénomène*)
- Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras, collection Philo-philosophes, édition Ellipses, 1997
- Vers une nouvelle philosophie transcendantale, la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Théodore F. Geraets, édition Martinus Nijhoff / la Haye, 1971
- Le Problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, La dimension commune Volume 1, Ronald Bonan, L'Harmattan, 2001 (noté *Le problème de l'intersubjectivité*)
- La structure du comportement, chap. III, 3 – « L'ordre humain »*, Merleau-Ponty, Etienne Bimbenet, collection Philo-textes, Ellipses 2000
- La prose du monde, « la perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V)*, Merleau-Ponty, Ronald Bonan, collection Philo-Textes, Ellipses, 2002

- Réapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Eran Dorfman, Springer, 2007
- Approches de Merleau-Ponty*, Jean-Yves Mercury, L'Harmattan Ouverture Philosophique, 2001
- L'expressivité chez Merleau-Ponty, Du corps à la peinture*, Jean-Yves Mercury, L'Harmattan Ouverture Philosophique, 2000 (noté *L'expressivité chez Merleau-Ponty*)
- De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Etienne Feron, 1992, pp 55-61
- Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l'autre*, Agata Zielinski, Puf, 2002 (noté *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*)
- Dictionnaire Merleau-Ponty*, Pascal Dupond, Ellipses, 2008
- Sur les "Ideen" de M. E. Husserl*, E. Levinas, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3-4, mars-avril, 1929

Déclaration

Je soussignée, Clémentine Chaperon, certifie être l'auteur de ce mémoire, avoir moi-même effectué ces recherches, et atteste que ce mémoire n'a pas déjà été remis dans le cadre d'un programme de Master. Toute phrase ou paragraphe empruntés au travail d'un autre (avec ou sans changements mineurs) et cités dans ce mémoire apparaissent entre guillemets, et cet emprunt est reconnu précisément par une référence à l'auteur, au travail et à la page. Je suis conscient que le plagiat – l'emploi de tel ou tel écrit sans le reconnaître – peut se traduire par l'invalidation de ce mémoire mais aussi, dans les cas les plus graves, du programme tout entier. J'affirme également qu'à l'exception des emprunts dûment reconnus, ce mémoire constitue mon propre travail.

Annexe

Figure a : Vase de Rubin

