

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 26 - número 51 - março 2017

vol. 26 - número 51 - março 2017

Fundação Eng. António de Almeida



L'OPACITÉ DE LA TRANSPARENCE: CONSCIENCE PERCEPTIVE ET MÉCONNAISSANCE DE SOI CHEZ MERLEAU-PONTY

THE OPACITY OF TRANSPARENCY: MERLEAU-PONTY'S PERCEPTIVE CONSCIOUSNESS AND SELF-DECEPTION

PAULA GALHARDO*

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura do que Merleau-Ponty chama de consciência perceptiva a partir da questão do desconhecimento de si. Afirmando que a consciência irrefletida pertence ao âmbito da percepção, Merleau-Ponty introduz uma certa opacidade na consciência intencional que, para Sartre, deveria ser considerada como pura transparência. Nós buscaremos mostrar que isto não significa um retorno à uma concepção substancial da consciência e que o gesto de Merleau-Ponty abre possibilidades inéditas quanto à problemática do desconhecimento de si.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Sartre, consciência perceptiva, desconhecimento de si.

Abstract

The article proposes a reading of Merleau-Ponty's concept of perceptive consciousness by focusing on the problem of self-deception. In claiming that pre-reflective consciousness belongs to the realm of perception, Merleau-Ponty introduces a dimension of opacity in intentional consciousness. He thereby opposes Sartre, for whom such consciousness should be considered as pure transparency. We seek to show that this does

Résumé

Cet article propose une lecture de ce que Merleau-Ponty nomme conscience perceptive à partir de la question de la méconnaissance de soi. En situant la conscience irréfléchie sur le terrain de la perception, Merleau-Ponty introduit une certaine opacité dans la conscience intentionnelle, qui était considérée par Sartre comme relevant de la pure transparence. Nous chercherons à montrer

* Doutora em Filosofia pela Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne (PhiCo/EXeCO) e investigadora de pós-doutoramento; e-mail: paulagalhardocepil@gmail.com

not – as it may seem from a Sartrean perspective – entail hypostasizing or reifying consciousness and that Merleau-Ponty's understanding of perceptive consciousness opens up a novel way of solving the problem of self-deception.

Keywords: Merleau-Ponty, Sartre, perceptive consciousness, self-deception.

que le geste de Merleau-Ponty ne signifie pas le retour à une conception substantielle de la conscience et qu'il ouvre des possibilités inédites concernant la méconnaissance de soi.

Mots-clés: Merleau-Ponty, Sartre, conscience perceptive, méconnaissance de soi.

1. Introduction: Sartre, Merleau-Ponty et le domaine de l'irréfléchi

La *Phénoménologie de la Perception* est un ouvrage archéologique: il y est question de revenir à la perception du monde avant sa connaissance, de retrouver le sensible en-deçà des idéalizations de la philosophie et de la science. La dénonciation symétrique de l'intellectualisme et de l'empirisme, qui caractérise le rythme du livre, a pour but de dévoiler cette couche de l'expérience que Merleau-Ponty nomme perception. Que l'auteur ne nous donne pas une définition de la perception au début de l'ouvrage ne devrait pas nous étonner, car toute la question est précisément de retrouver le sens de cette expérience perceptive ensevelie sous des idéalizations. Les analyses de la *Phénoménologie de la Perception* ne sauraient ainsi se détacher de la constitution même de leur objet, la perception. Le sens que l'auteur donne à cette notion apparaît au fur et à mesure que l'analyse avance, tout d'abord par le biais de la mise en avant du rôle du corps et ensuite par la description du monde perçu. Néanmoins, dès l'avant-propos de l'ouvrage, Merleau-Ponty souligne que ses recherches se situent dans une *perspective qui précède celle de la réflexion*. Au long du livre, il parle de «vie irréfléchie» à propos de la conscience et soutient que le but de la description phénoménologique est de faire parler le contact irréfléchi et «spontané» avec le monde à l'œuvre dans l'expérience perceptive.

Bien que le concept merleau-pontyen de perception dénote quelque chose d'inédit dans l'histoire de la philosophie, il se situe dans le sillage de ce que Sartre a nommé conscience irréfléchie. Ce que Merleau-Ponty entend par perception n'est rien d'autre que notre rapport le plus immédiat avec le monde. Il ne s'agit pas d'un «type» particulier de conscience, mais de la *modalité originnaire de la conscience*: une conscience non-objectivante qui se situe à un niveau d'avant la réflexion échappant à l'emprise de la connaissance. En toute rigueur, la perception est la traduction de l'effort fait par Merleau-Ponty pour penser à son propre compte la zone circonscrite par le domaine du pré-réfléchi sartrien. Celui-ci est un effet l'une des idées

centrales traversant la philosophie sartrienne depuis les essais de jeunesse, notamment l'article sur l'intentionnalité chez Husserl et *La Transcendance de l'Ego*¹. Déjà dans l'essai de 1936, Sartre cherche à radicaliser la rupture que la phénoménologie établit avec toute philosophie de type réflexif par le biais d'une critique de l'*ego* transcendantal. On y trouve déjà une idée fondamentale de *L'Être et le Néant*, celle selon laquelle la conscience ne saurait constituer un être positif². Les analyses de Sartre dans le célèbre essai sur l'idée d'intentionnalité vont dans le même sens ; l'auteur y soutient que le tour de force de l'idée husserlienne d'intentionnalité consiste précisément en ceci qu'elle nous libère de ce qu'il nomme une «philosophie digestive»: en débarrassant la conscience des entités intermédiaires (les idées, les représentations, les sensations) qui étaient censées établir une médiation entre la conscience et le monde, Husserl finit par nous livrer une conscience «purifiée» ou «claire comme un grand vent»³. Ainsi, ce que Sartre nomme conscience irréfléchie n'est rien d'autre qu'une tentative pour assumer pleinement l'idée fondamentale de Husserl, celle selon laquelle la conscience est intentionnelle: rapport immédiat aux choses, conscience sans *ego* et pure transcendance ou *ek-stase* dans le monde⁴.

Le concept sartrien de conscience irréfléchie intéresse Merleau-Ponty dans la mesure où il met en évidence une conscience non-substantielle qui n'est que pure ouverture au monde. En articulant le champ de la conscience irréfléchie, Sartre échappe aux écueils qui grèvent les «philosophies de la réflexion», celles-ci encombrant l'esprit de positivité. Il est certain que ce geste n'a pas échappé à Merleau-Ponty. Cependant, *c'est sur le terrain de la perception que Merleau-Ponty trouve cette dimension d'irréfléchi*, ce contact naïf avec le monde échappant, d'une part, à l'objectivation et à la connaissance et, d'autre part, à toute substantialisation de la conscience. Il s'agit d'un changement tout à fait crucial: en transformant le domaine de l'irréfléchi en perception, Merleau-Ponty reprend à nouveaux frais l'idée de conscience irréfléchie et bouleverse le sens que celle-ci avait pour Sartre. Tout d'abord, ce qui se trouve mis en question par l'indétermination

¹ Jean-Paul Sartre, "La transcendance de l'Ego", "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité", in: *La transcendance de l'ego et d'autres textes phénoménologiques* (Paris: Vrin, 2003).

² Voir notamment Jean-Paul Sartre "Le *cogito* pré-réflexif et l'être du *percipere*" in: *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943).

³ Sartre, "Une idée", 88-89.

⁴ La lecture que fait Sartre de Husserl est certes loin d'être une lecture servile. Sur cette question, voir l'ouvrage récent et très bien documenté de Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »* (Bruxelles: Editions Ousia, 2000).

ou l'ambiguïté de la perception, c'est la notion – chère à Sartre – de «transparence». Pour Merleau-Ponty, le niveau de la conscience irréfléchie n'est pas seulement celui qui préexiste au jugement et à la connaissance, mais celui au sein duquel «l'indéterminé [est] un phénomène positif»⁵.

Nous voudrions interroger cet écart entre la conscience irréfléchie sartrienne et la conscience perceptive décrite par Merleau-Ponty, à partir de la problématique de la *méconnaissance de soi*. Celle-ci nous paraît centrale dans la mesure où elle touche à une opacité toute particulière, celle de nos propres «états d'esprit» ou sentiments. Pour Sartre, la critique de l'*égologie* implique une distinction tranchée entre le *Je* et l'*ego*. Dans cette perspective, développée surtout dans *La Transcendance de l'Ego*, les sentiments deviennent, comme l'*ego* lui-même, des objets du monde: «l'*Ego* ni n'est formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'*Ego* d'autrui»⁶. Le geste de Sartre cherche à mettre en question l'idée selon laquelle le sentiment «vécu» serait quelque chose de positif, c'est-à-dire, une sorte de présence à soi à la manière d'un «psychisme». La cible de la critique de l'*égologie* est, comme le remarque Vincent de Coorebyter, un certain «mythe de l'intériorité»⁷ – l'«intériorité» est dénoncée non seulement à un niveau épistémologique (comme dans l'attaque à la philosophie «digestive» qui identifie connaissance et «assimilation»), mais aussi à un niveau psychologique (où le «psychique» serait synonyme d'immanent et certain). Certes, il ne s'agit pas de nier l'existence d'un psychisme ou d'une vie dite intérieure, mais de situer de telles manifestations à un niveau dérivé, celui de la conscience réfléchie.

Or, la perspective développée par Merleau-Ponty nous conduit ailleurs, car elle ne souscrit pas à la dualité sartrienne entre la conscience transparente et l'*ego-objet*. La notion de perception vient brouiller ce partage et introduit quelque chose de l'ordre de l'opacité ou de l'indétermination au cœur de la conscience irréfléchie. Autrement dit, la perception étant imprégnée d'une certaine indétermination, les zones d'ombre deviennent aussi importantes que la lumière que la conscience projette sur les choses. Nous tâcherons de

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), 13. Voir par exemple les analyses de Merleau-Ponty autour des illusions optiques, développées au début de la *Phénoménologie de la Perception*: loin de constituer des «curiosités psychologiques» et de se cantonner à l'«apparence trompeuse» des choses, ces analyses conduisent à la nature même de la conscience irréfléchie. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 12-19. Sur la question de l'indétermination de la perception, voir aussi les remarques éclairantes de Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible* (Paris: Éditions du Cerf, 2013), 38-43, 92-98.

⁶ Sartre, «La transcendance», 13.

⁷ Voir le premier chapitre, intitulé «Le mythe de l'intériorité», de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*.

montrer comment, en cernant la dimension *d'opacité de la transparence*, Merleau-Ponty ouvre des nouvelles possibilités pour penser la méconnaissance de soi – non au niveau de la réflexion, mais *à même la conscience irréfléchie*. Comme nous le verrons, le pari n'est pas sans difficultés: comment peut-on faire place à l'opacité si la conscience irréfléchie est intentionnelle, c'est-à-dire, pur rapport au monde ? Autrement dit, une conscience non-substantielle peut-elle *vraiment* se méconnaître ?

Notre texte s'articulera autour de deux questions centrales et s'appuiera sur les analyses de Merleau-Ponty dans la troisième partie de la *Phénoménologie de la Perception*⁸. La première question que nous aborderons porte sur le statut à donner au fait d'*avoir* un sentiment. Si le sentiment n'est pas simplement un «objet psychique», ni un vécu certain et indubitable, que veut-on dire par «être amoureux» ? La deuxième question à laquelle nous apporterons une réponse en suivant le texte de Merleau-Ponty concerne la possibilité que nous nous méconnaissions. Merleau-Ponty aborde cette question en faisant recours à la différence entre un amour vrai et un amour faux. Cette différence entre le vrai et le faux au niveau des sentiments met en jeu une «perception de soi» qui n'est pas immune à l'erreur. Cependant, nous montrerons que, contrairement à ce qu'en pense Sartre, il ne s'agit pas d'une erreur de jugement: loin d'être une erreur de l'attitude réflexive, la méconnaissance est une possibilité intrinsèque de la conscience perceptive.

2. Les sentiments et la perception de soi: qu'est-ce qu'avoir un sentiment?

Merleau-Ponty consacre le premier chapitre de la troisième et dernière partie de *La Phénoménologie de la Perception* au *cogito*. Le retour à l'expérience perceptive, effectué dans les deux premières parties de l'ouvrage, est donc suivi d'une interrogation sur le sujet – le *qui* – qui effectuerait la perception dont il était question auparavant. Il ne s'agit pas de prendre comme point de départ un *Ego* ou un *Je*, mais de chercher à cerner, à partir de la description de la perception, le sujet qui y est à l'œuvre. Ce chapitre présente une critique du «cartésianisme» au nom du *cogito* lui-même. D'une part, il s'agit de rejeter une idée substantialiste du *cogito* conduisant à une intériorité fermée sur elle-même. D'autre part, Merleau-Ponty s'attèle à y trouver une vérité définitive. En d'autres termes, le but du texte est de remanier le *cogito* cartésien: d'y reconnaître une vérité irrécusable, tout en rejetant la positivité d'une intériorité close qui déboucherait sur un idéalisme. Le versant critique

⁸ Cette partie s'intitule «L'être-pour-soi et l'être-au-monde». Nos analyses s'appuieront notamment sur le premier chapitre, qui s'intitule «Le cogito».

de ce «remaniement» s'appuie sur une idée qui est centrale chez Sartre: la conscience étant intentionnelle, elle ne saurait constituer une citadelle, mais doit être pensée comme rapport ou ouverture au monde – comme chez Sartre, il en va ici d'une reprise *existentielle* du *cogito*.

Néanmoins, la conscience irréfléchie, telle que la conçoit Merleau-Ponty, est fort différente de celle qui se dégage des analyses de Sartre. Car Merleau-Ponty mise précisément sur le caractère originaire de l'acte même de percevoir, acte auquel il subordonnera la conscience proprement dite, c'est-à-dire, le vécu. Comme le souligne Renaud Barbaras, «contrairement à ce que nous avons l'habitude de penser, la conscience est pour Merleau-Ponty *une modalité ou un moment de la perception*»⁹. La conscience – le vécu – constitue ainsi un «moment» d'un acte plus englobant qui, comme la *Phénoménologie de la Perception* s'attèle à le montrer, ne saurait se réduire à la possession d'un noème en raison de l'ambiguïté et de la profondeur qu'un tel acte comporte. Le geste de Merleau-Ponty ne se limite pas à affirmer que le vécu est d'un *registre autre que celui de la connaissance*, qu'il est «non-objectivable» parce qu'il relève de l'*existence*. Il s'agit plutôt de faire de la conscience elle-même *conscience perceptive*, c'est-à-dire une conscience qui est inséparable d'une dimension d'opacité ou d'indétermination. Autrement dit, tout en étant rapport au monde, ce que Merleau-Ponty appelle conscience perceptive ne saurait relever de la «transparence» sartrienne. Il ne s'agit donc pas de «purifier» la conscience, mais de s'installer dans l'ambiguïté de l'acte perceptif et d'assumer ce qu'il a de non transparent ou, comme le dit l'auteur, d'inachevé: la perception «m'ouvre à un monde, elle ne peut le faire qu'en me dépassant et en se dépassant, il faut que la «synthèse» perceptive soit inachevée»¹⁰.

S'il est nécessaire que la perception *du monde* nous dépasse et demeure donc inachevée, que se passe-t-il quand nous avons affaire à la «perception» de nos propres sentiments ou «états d'esprit»? Autrement dit, qu'en est-il des perceptions de *soi-même*? Pour introduire cette question dans le texte de la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty paraît faire une concession à l'égard du caractère transcendant de la conscience en faisant appel à l'idée que nous nous faisons du vécu comme ce qui se donne de manière adéquate et transparente. Dans ce cas, il n'y a pas de place pour l'erreur et «la conscience, semble-t-il, reprend ses droits et la pleine possession d'elle-même, si je considère ma conscience des «faits psychiques»»¹¹. L'amour et la volonté,

⁹ Renaud Barbaras, «Conscience et Perception : le *cogito* dans la Phénoménologie de la Perception» in: *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998), 167.

¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 432.

¹¹ *Ibid*, 432.

dit l'auteur, fabriquent leurs propres objets et en ce sens ils peuvent nous tromper *sur leurs objets*, mais pourraient-ils nous tromper *sur eux-mêmes*? Est-il possible de se tromper sur *ses* propres sentiments, sur *son* amour ou *sa* tristesse ? L'acte d'aimer quelqu'un ne se confond-il pas avec la conscience d'aimer, l'épreuve de cet amour ? La concession que Merleau-Ponty paraît introduire dans le texte n'est qu'apparente ; en réalité, il ne l'introduit que pour généraliser la thèse selon laquelle ce qui est premier n'est pas le vécu, mais la perception. Il va encore plus loin: il cherche à établir que ce que nous appelons conscience de soi n'est qu'un moment de la perception.

A l'instar de Sartre, Merleau-Ponty refuse de traiter nos états de conscience comme des perceptions intérieures adéquates au profit de l'idée que ces états sont des manières de se tourner vers le monde. Bien évidemment, il s'agit là d'insister sur le caractère intentionnel de la conscience, sur le fait qu'elle est rapport au monde et aux choses et non une sphère positive. Comme le remarque Renaud Barbaras¹², l'enjeu de la troisième partie de la *Phénoménologie* n'est pas simplement le passage au point de vue de la réflexion, c'est-à-dire la «récupération» de la philosophie de la perception par le *cogito*. Selon l'auteur, l'enjeu est plus fondamental qu'il ne paraît: d'un côté, il s'agit de comprendre comment la conscience peut être tournée vers l'extérieur tout en demeurant *expérience* d'un *sujet*, de l'autre, il faut concevoir une forme de présence à soi qui ne représente pas une intériorité close.

Afin de rendre compte de nos sentiments et émotions comme des modalités de l'ouverture de la conscience au monde, Merleau-Ponty a recours à la différence entre conscience irréfléchie et conscience réfléchie. Ainsi, pour l'amoureux, «l'amour n'a pas de nom, ce n'est pas quelque chose que l'on puisse cerner et désigner, c'est le mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu'un, la conversion de mes pensées et conduites»¹³. D'une part, l'amour n'est pas une pensée d'amour, car il est rapport au monde, à la personne aimée et à mon entourage. D'autre part, je ne saurais ignorer cet amour, puisqu'il est *mien* ; il donc faut rendre compte de ce contact avec l'amour. Certes, il se peut très bien que cet amour ne me soit pas encore *connu*, mais l'absence d'une connaissance n'exclut pas que le rapport à cet amour soit caractérisé par une certaine immédiateté. Ainsi, la vérité du *cogito* – Merleau-Ponty pense ici au *cogito* préréflexif – consiste en ceci qu'il dévoile «un être qui connaît sa propre existence non par constatation, ni par inférence, mais par un contact direct avec elle»¹⁴. Jusqu'ici, l'analyse de Merleau-Ponty à propos de nos états d'âme se présente comme celle de Sartre: l'amour n'est pas une pensée ou un état intérieur, mais rapport au monde. Il doit donc être

¹² Barbaras, «Conscience».

¹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 431.

¹⁴ *Ibid*, 426.

compris comme relevant de la conscience irréfléchie. Le *cogito* existentiel écarte la menace de substantialisation de la conscience: la conscience n'étant pas un être, mais un mode d'être qu'on appelle existence, ce que je *vis* sous le mode de la conscience irréfléchie peut dépasser ce que je connais, c'est-à-dire ce que je thématise dans une conscience réflexive.

Mais la convergence entre les analyses de Sartre et celles de Merleau-Ponty retrouve des limites assez rapidement. Chez Sartre, la critique du caractère égologique de la conscience a pour corollaire une sorte de purification de celle-ci. À cet égard, le «moi» et ses «états» deviennent des «objets extérieurs». Ceux-ci appartiennent à l'ordre de la connaissance et sont dévalorisés sous la rubrique de *l'avoir*. Autrement dit, la critique de l'*égologie* signifie faire basculer tout ce qui est de l'ordre du «psychique» du côté des objets. Or, bien que Merleau-Ponty partage la même préoccupation de ne pas substantialiser la conscience, il ne fait pas de l'*ego* un objet et *refuse la distinction catégoriale entre la conscience irréfléchie et le psychisme*. Ce qui est dans l'arrière-plan de ce refus, c'est la tentative de penser le «soi» au-delà de l'alternative du sujet et de l'objet (alternative que la perspective de Sartre cherche à creuser dès *La Transcendance de l'Ego*). Chez Merleau-Ponty, comme nous l'avons dit, il s'agit d'inverser le rapport de dépendance traditionnel de la perception à l'égard de la conscience, en attribuant à la première le rôle fondateur. C'est en ce sens que l'on peut parler, chez Merleau-Ponty, d'une «perception de soi». Perception qui n'a rien d'«intérieur» au sens traditionnel: il ne s'agit pas d'une intériorité contenant des entités «psychiques» – ce dont il est question, c'est d'un rapport aux choses à travers lequel se donne le soi.

Il est donc indéniable que la conception merleau-pontyenne de la conscience irréfléchie creuse un écart important à l'égard de la conception qui est celle de Sartre. Pour celui-ci, la conscience irréfléchie est inobjectivable, mais elle est un *vécu* et demeure une transparence à soi. Bien que l'objet psychique «haine» soit transcendant et donc *dubitable*, mes consciences de répulsion à l'égard de Pierre sont bel et bien *certaines* et *transparentes*¹⁵. *Ces dernières sont pur rapport au monde, elles n'ont aucune positivité, mais elles appartiennent à l'ordre du vécu. Cela veut dire que, chez Sartre, la critique de l'égologie finit par aggraver la différence entre le sujet et l'objet, le certain et le dubitable, le vécu et le transcendant. En mettant l'accent sur la notion de perception, Merleau-Ponty cherche à ne pas s'inscrire dans cette perspective dualiste. Dans une note sur la différence entre être et avoir (en référence au livre de Gabriel Marcel), Merleau-Ponty affirme que le sens du mot avoir qu'il essaie de faire émerger échappe à ce partage, car il ne corres-*

¹⁵ Voir la deuxième partie de l'essai de Sartre, intitulée « La constitution de l'ego » in: Sartre, “La transcendance”.

pond pas à l'idée de posséder ou avoir une propriété¹⁶. Il s'agit plutôt, dit-il, du «rapport du sujet au terme dans lequel il se projette (j'ai une idée, j'ai envie, j'ai peur)»¹⁷. *Avoir* n'est donc pas posséder quelque chose comme l'on posséderait un objet extérieur, mais plutôt *avoir* une idée ou un sentiment – autrement dit, *avoir* c'est une manière d'être à soi tout en étant au monde.

3. L'illusion et la méconnaissance de soi: un amour peut-il être faux?

Dans la suite du texte, Merleau-Ponty cherche à éclairer ce qu'il entend par «perception de soi» en faisant recours à la question de la méconnaissance de soi, à partir de la différence entre un amour vrai et un amour faux. Or, cela ne saurait nous étonner: il s'agit de montrer qu'un sentiment *vécu* peut être illusoire – mais illusoire dans un sens assez particulier. Pour ce qui est de la perception visuelle, les dites illusions optiques occupent une place centrale dans l'argumentation de Merleau-Ponty¹⁸. Évidemment, il ne s'agit pas d'insister sur la dimension de tromperie de la perception: telle est précisément la position de l'intellectualisme que l'auteur cherche à dénoncer. À travers ce recours aux «illusions», Merleau-Ponty cherche à déceler, au niveau du sensible même, une «organisation», une forme qui ne se laisse pas réduire aux jugements que nous pouvons porter sur ce que nous voyons. Ce qu'on appelle «illusion» n'est possible qu'en raison de l'ambiguïté même de la perception, de l'indétermination du sensible. C'est précisément cette indétermination qui nous empêche de réduire la perception à l'objet perçu. Bien évidemment, indétermination ne veut pas dire chaos, mais une *Gestalt* propre au sensible qui ne se laisse pas réduire à une saisie intellectuelle. Il ne s'agit pas de nier qu'il y a une différence entre l'apparence et la réalité, mais plutôt de déplacer le sens de cette opposition. En d'autres termes, il s'agit d'échapper au partage classique entre le faux (le sensible trompeur) et le vrai (la saisie intellectuelle de quelque chose de déterminé ou mesurable). Ce qui est essentiel dans l'appel aux illusions, c'est la mise en avant de l'indétermination et de l'ambiguïté du niveau perceptif.

Pour ce qui est de la perception de soi, le recours à l'«illusion» cherche à rendre compte de la possibilité que nous nous méconnaissions. Selon

¹⁶ Merleau-Ponty fait référence ici au corps, mais il ne nous semble pas illégitime d'étendre cette remarque non seulement au domaine des sentiments et des états psychiques, mais aussi à ce qui relève en général de notre «facticité».

¹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 203. Voir aussi le compte-rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, où Merleau-Ponty affirme que le corps est «à la limite de l'être et de l'avoir» Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951* (Lagrasse: Verdier, 1998), 39.

¹⁸ Voir la note n. 5.

Merleau-Ponty, cette possibilité s'atteste dans notre expérience la plus courante: «tout ce qui est senti par nous en nous-mêmes ne se trouve pas placé sur un seul plan d'existence ou vrai au même titre»¹⁹. Or, dire cela signifie que la méconnaissance ne peut pas être une simple «erreur» sur soi. Comme dans le cas de la perception visuelle, il s'agit d'échapper au partage classique entre le faux comme pure illusion et le vrai comme coïncidence avec la chose. L'appel à l'indétermination de la perception est ce qui permet à Merleau-Ponty de rendre compte de la vérité ou de la fausseté de nos sentiments sans poser la question dans les termes de l'opposition entre une donation adéquate et une simple illusion. Mais telle est toute la difficulté que soulève le pari de Merleau-Ponty: il faut rendre compte du fait que nous ne sommes pas étrangers à nous-mêmes et, en même temps, il faut expliquer comment la méconnaissance est possible.

Qu'est qu'on pourrait bien entendre alors par la différence entre un amour vrai et un amour faux ? Cette distinction, insiste Merleau-Ponty, ne concerne pas une erreur d'interprétation où nous aurions donné le nom d'amour à quelque chose qui ne le méritait pas. Il ne s'agit pas non plus, dit-il, de mauvaise foi, où nous aurions évité de poser la question parce que nous savions déjà la réponse. Au contraire:

«Dans l'amour faux ou illusoire, je me suis joint de volonté avec la personne aimée, elle a vraiment été pour un temps le médiateur de mes rapports au monde, quand je disais que je l'aimais je n'«interprétais» pas, ma vie s'était vraiment engagée dans une forme qui, comme une mélodie, exigeait une suite. Il est vrai que, après la désillusion (après la révélation de l'illusion sur moi-même) et quand j'essayerai de comprendre ce qui m'est arrivé, je retrouverai sous cet amour prétendu autre chose que de l'amour: la ressemblance de la femme «aimée» et d'une autre personne, l'ennui, l'habitude, une communauté d'intérêts ou de conviction, et c'est même ce qui me permettra de parler d'illusion. (...) Corrélativement, je n'étais pas pris tout entier, des régions de ma vie passée et de ma vie future échappaient à l'invasion, je gardais en moi des places réservées pour autre chose.»²⁰

L'idée d'amour «faux» vise, tout d'abord, à écarter une alternative: ou bien nous ignorions complètement le caractère de «semblant» de cet amour (et dans ce cas, ce n'est pas un amour illusoire mais un amour qui finit); ou bien nous le savions (et donc ce sentiment n'a jamais été de l'amour à proprement parler). D'un côté de l'alternative, il n'y a pas des sentiments illusoire ou «faux» parce que nous les vivons toujours comme des «vrais» sentiments – et alors la question de leur «vérité» ne se pose pas parce qu'ils se confon-

¹⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 433.

²⁰ *Ibid*, 433-434.

dent avec la manière dont nous les vivons. De l'autre, les sentiments illusoi- res existent, mais ils sont toujours vécus comme tels, c'est-à-dire que nous *savons* qu'ils sont des faux sentiments. Ce sont là deux manières de rendre compte du caractère illusoire des sentiments qui semblent très différentes: d'un côté, il y a un amour qui finit ; de l'autre, un amour qu'on vit comme étant illusoire. Cependant, toutes deux partagent l'essentiel: elles effacent la possibilité d'une vraie illusion sur soi-même en réduisant le sentiment à ce que nous en *savons* – ou à la manière dont il est *vécu*. Poser le problème dans ces termes, c'est déjà en limiter la réponse: soit nous n'en savions rien et le sentiment se réduit à son vécu, soit nous savions dès le début qu'il s'agissait d'un sentiment illusoire (et d'une certaine manière, l'illusion n'en était pas une parce que nous n'y étions pas pris à son piège). D'un côté et de l'autre de l'alternative, ce que l'on présuppose est que la conscience est pure transparence à elle-même et que, par conséquent, un sentiment doit être quelque chose de pleinement vécu.

Merleau-Ponty tâchera de rendre compte de la situation de sorte à écarter l'alternative ci-dessus. Dans un premier moment, Merleau-Ponty affirme que nous ne pouvons pas dire que l'amour faux est indiscernable de l'amour vrai car le premier ne concerne pas mon être «tout entier». Ce qui fait la différence entre un sentiment vrai et un sentiment faux, c'est la place qu'il occupe par rapport à mon être – ou bien il est central et il me concerne tout entier, ou bien il est «vécu avec la périphérie de nous-mêmes»²¹. Il serait alors incorrect de dire que l'amour «devient faux» au moment de l'illusion: il était déjà vécu avec la périphérie de nous-mêmes, même si nous ne le découvrons *qu'après-coup*. Néanmoins, ce n'est qu'à travers la connaissance de soi que nous obtenons par la désillusion que nous pouvons dire qu'il s'agissait d'un sentiment périphérique, qui n'engageait qu'une partie moins importante de soi. Cette différence ne nous apparaît qu'à la suite de la désillusion: nous ne pouvons pas dire que nous savions dès le début que cet amour était faux. Dire de ce que nous savons maintenant après la désillusion, que nous l'avons toujours su, serait tomber dans une illusion rétrospective.

Au cœur de la notion d'un amour faux se trouve l'idée d'un *amour qui était vécu comme vrai et qui, après coup, s'avère faux* – il s'agit donc d'une vraie illusion sur le sentiment que nous éprouvions. Ce que l'on récuse par là, c'est l'idée selon laquelle «l'apparence est réalité en moi, l'être de la conscience est de s'apparaître»²². Cet amour qui nous apparaissait comme vrai était – et cela *depuis le début* – finalement une *illusion*. Mais une illusion que nous n'avons vécu comme telle. Ou plutôt une illusion que nous avons vécu *comme une illusion*: précisément en nous laissant prendre à son piège.

²¹ *Ibid*, 435.

²² *Ibid*, 432.

La question qui se pose est celle de savoir comment quelque chose qui est de l'ordre du vécu peut comporter cette distinction entre l'être et l'apparaître. Les choses du monde, en raison de leur spatialité, ont de l'épaisseur: nous pouvons les parcourir du regard et découvrir, grâce à la profondeur spatiale, des côtés cachés. La profondeur spatiale nous permet de découvrir l'excès de la chose sur la perception que nous avons. Or, l'espace n'est d'aucune aide pour ce qui est de la perception de soi, car nous ne pouvons pas être spatialement ailleurs. C'est donc le temps qui rend au soi son épaisseur: l'inachèvement qui caractérise la «synthèse» perceptive de la chose, qualifie aussi la «synthèse» perceptive du soi. Intervient ici l'articulation, centrale pour la *Phénoménologie de la Perception*, entre la subjectivité et le temps. Il ne s'agit pas de dire que le sujet est dans le temps mais, insiste l'auteur, qu'il *est* temps:

«J'ai bien, grâce au temps, un emboîtement et une reprise des expériences antérieures dans les expériences ultérieures, mais nulle part une possession absolue de moi par moi, puisque le creux de l'avenir se remplit toujours d'un nouveau présent. (...) Si nous devons résoudre le problème que nous nous sommes posé – celui de la sensorialité, c'est-à-dire de la subjectivité finie – ce sera en réfléchissant sur le temps et en montrant comment il n'est que pour une subjectivité, puisque sans elle, le passé en soi n'étant plus et l'avenir n'étant encore, il n'y aurait pas de temps – et comment cependant cette subjectivité est le temps lui-même, comment on peut dire avec Hegel que le temps est l'existence de l'esprit ou de parler avec Husserl d'une autoconstitution du temps.»²³

Cette perspective, selon laquelle la subjectivité se confond avec le passage du temps, permet à Merleau-Ponty de rendre compte de la désillusion sur soi. L'écoulement temporel introduit un écart interne à la conscience qui rend possible une différence entre le vécu et le connu. L'amour que nous avons vécu comme vrai exigeait une suite et c'est au moment où cette suite n'a pas eu lieu (le moment de la désillusion) que la question de la «vérité» de cet amour se pose. C'est à ce moment-là que celui qui était pris dans cet amour essaiera de comprendre l'interruption de la «mélodie» par une illusion sur ce qu'il ressentait: au lieu d'un vrai amour, il n'y avait que des semblants d'amour, c'est-à-dire un amour qui ne s'adressait pas à la personne en tant qu'existence singulière, mais à certaines de ses qualités, comme une ressemblance à quelqu'un d'autre ou une communauté d'intérêts. Cette découverte ne peut avoir lieu que dans le temps: c'est le temps qui nous dévoile des facettes cachées d'un amour. Dans ce cas précis, il nous apprend que cet amour était partiel, qu'il ne s'adressait qu'à une qualité de la personne

²³ *Ibid*, 278.

aimée et n'engageait qu'une partie moins importante de soi. Bien que nous n'apprenions cela que dans le temps, il n'est nullement question d'un amour qui finit – la différence entre l'un et l'autre, souligne Merleau-Ponty, «est intrinsèque».

Ces analyses permettent de revenir à la question de savoir ce qu'est *avoir* un sentiment. De toute évidence, il ne s'agit pas de posséder une «pensée d'amour», mais de quelque chose qui se donne d'abord à la conscience irréfléchie. Comme nous l'avons déjà dit, ce qui est central dans la façon dont Merleau-Ponty rend compte de la possibilité d'apprendre quelque chose sur soi-même, c'est la dimension du temps: ce n'est que dans le temps que nous pouvons faire la différence entre un sentiment qui était vécu de manière ambiguë, mais qui ne nous était pas connu comme tel. La manière dont Merleau-Ponty conçoit ce passage du vécu au connu paraît, de prime abord, très proche des analyses de Sartre:

«Je découvre que je suis amoureux. Rien ne m'avait échappé peut-être de ces faits qui maintenant font preuve pour moi: ni ce mouvement plus vif de mon présent vers mon avenir, ni cette émotion qui me laissait sans parole, ni cette hâte d'arriver au jour d'une rencontre. Mais enfin, je n'avais pas fait la somme, ou, si je l'avais faite, je ne pensais pas qu'il s'agit d'un sentiment si important, et je découvre maintenant que je ne conçois plus ma vie sans cet amour. Revenant sur les jours et les mois précédents, je constate que mes actions et mes pensées étaient polarisées, je retrouve les traces d'une organisation, d'une synthèse qui *se faisait*.»²⁴

Suivons l'analyse de Merleau-Ponty: je découvre que je suis amoureux en me tournant vers les jours et les mois précédents et en y découvrant une «organisation», une «polarisation» de mes actes. Il est certain que ces actes, dans leur singularité, ne m'avaient pas échappés: *ces actions et ces pensées miennes, je les percevais*. Cependant, comme le dit Merleau-Ponty, «je n'avais pas fait la somme», c'est-à-dire que je n'avais pas saisi leur sens, celui d'un amour naissant. On pourrait dire que la question centrale ne porte pas sur la manière dont j'ai *vécu* les derniers mois, mais plutôt sur la manière dont ils m'apparaissent *maintenant*. Mais cela ne signifie pas que tout dépend de la manière dont je *réinterprète* ce qui m'est arrivé ; autrement dit, il ne s'agit pas d'un passage de niveau, entre la conscience irréfléchie et la réflexion. Le point crucial consiste en ceci que l'enchaînement même de mes actes n'était pas dépourvu de sens, au contraire, il contenait déjà une certaine «organisation». Or, celle-ci ne saurait relever d'un acte de la réflexion: il s'agit d'une polarisation qui se donne par la perception temporelle ou, en d'autres termes, d'une *Gestalt*. En brouillant le partage entre le vécu (irréf-

²⁴ *Ibid*, 436.

léchi et indubitable) et la réflexion ou la connaissance, Merleau-Ponty introduit une nouvelle possibilité concernant la connaissance et la méconnaissance de soi. On pourrait la nommer *après-coup*: la possibilité qu'a le temps de nous révéler quelque chose qui *en quelque sorte était déjà là*, de déceler un sens à l'œuvre dans l'*épaisseur temporelle* de la perception.

Pour Merleau-Ponty, la possibilité d'une «connaissance» de soi n'est donc pas une transformation de soi en objet (transformation qui serait toujours inadéquate), mais une possibilité offerte par l'ambiguïté et l'épaisseur de la perception: de même que celle des objets du monde, la perception de soi est ambiguë et donc ouverte à des reconfigurations, à l'apparition du nouveau par le réarrangement des «éléments» qui la composent. Comme le montrent les exemples employés par Merleau-Ponty dans les deux premières parties de la *Phénoménologie de la Perception*, le niveau proprement perceptif est celui qui, en raison de son ambiguïté, rend possible de telles reconfigurations. Ce qu'il nomme perception de soi se situe donc du côté d'une organisation spontanée, d'une synthèse temporelle qui *se faisait*. Autrement dit, les analyses de Merleau-Ponty sur la méconnaissance de soi introduisent une dimension de passivité au cœur de la subjectivité, celle d'une synthèse temporelle dont nous ne sommes pas les auteurs.

4. Conclusion

Les analyses de Merleau-Ponty font donc ressortir une dimension de passivité intrinsèque à la conscience perceptive. C'est en raison de cette dimension que nous pouvons découvrir des choses sur nous-mêmes, découvrir que nous sommes amoureux ou que l'amour que nous avons pris pour vrai était, en réalité, un amour illusoire. La différence entre le vécu et le connu n'est pas ainsi une opposition entre la seule perspective que nous pouvons prendre sur nous-mêmes (celle de l'existence) et une perspective objectivante, entre ce qui est certain et ce qui sera pour toujours dubitable. Au contraire, c'est dans le temps que nous pouvons établir la différence entre la manière dont nous avons «vécu» quelque chose et le savoir que, *après coup*, nous pouvons en tirer.

Cette perspective temporelle, qui met en avant l'inachèvement de la perception de soi, nous conduit à une conception de la méconnaissance de soi qui n'est pas simplement une erreur. Dans l'illusion amoureuse, il ne s'agit pas d'un amour qui aurait pu se donner de manière adéquate et, en raison d'une erreur de notre part, s'est donné de manière imparfaite. Si la subjectivité est temps, la «synthèse» est nécessairement inachevée. Cela veut dire qu'il n'y a pas de donation adéquate possible, ni concernant les objets, ni concernant le soi. De même que notre rapport au monde et à notre entoura-

ge est d'abord irréfléchi – il s'agit d'une «familiarité» qui ne se laisse pas réduire à une connaissance – notre rapport à nous-mêmes échappe aussi à la dualité entre se connaître et s'ignorer. Nous sommes en contact avec nous-mêmes mais, en raison du caractère ambigu et indéterminé de ce contact, nous méconnaître constitue toujours une possibilité.

Ce que Merleau-Ponty nomme «perception de soi» doit donc s'entendre dans un sens très particulier: il s'agit d'une perception avec toute l'opacité et la profondeur que ce mot implique. Le recours à l'ambiguïté de la perception permet à Merleau-Ponty de parler d'une «perception de soi» sans faire du moi un objet et du point de vue de la connaissance un point de vue forcément faux ou inadéquat à saisir ce que nous sommes (comme c'est le cas de l'*ego* chez Sartre). Certes, la connaissance ne sert pas à caractériser le rapport immédiat que nous entretenons à nous-mêmes, mais cela ne veut pas dire que tout savoir de soi implique l'adoption d'un point de vue forcément faux. D'un côté, «nous ne nous possédons pas à chaque moment dans toute notre réalité»²⁵ et c'est pourquoi l'illusion sur soi est possible. De l'autre, «l'on a droit de parler d'une perception intérieure, d'un sens intime, d'un «analyste» entre nous et nous-mêmes qui, à chaque moment, va plus ou moins loin dans la connaissance de notre vie et de notre être»²⁶ – et c'est pourquoi nous pouvons apprendre des choses sur nous-mêmes. Comme le souligne Renaud Barbaras²⁷, cette analyse de Merleau-Ponty, qui considère la subjectivité comme un déploiement temporel, finit par mettre en question l'idée même d'un vécu. Ainsi, en ce qui concerne le soi, il n'y a ni donation adéquate ni indifférence à ce que nous vivons ; la clé de cette analyse est la temporalité: c'est le temps qui, puisant dans l'ambiguïté de la perception, dévoile un savoir qui était, *d'une certaine façon* déjà là, mais qui était un *savoir non su*.

Il est donc indéniable que la transformation de la conscience irréfléchie en conscience perceptive introduit une dimension d'opacité au sein de la conscience. Merleau-Ponty prend ses distances à l'égard de l'idée du vécu comme ce qui se donnerait sans reste. Certes, on pourrait dire que cela n'est que le résultat de la perspective *existentielle*, qui définit le sujet par un mouvement où il se dépasse. Mais penser le rapport à soi en termes de perception va bien au-delà de cette définition minimale de l'existence. C'est précisément sur ce point là que la perspective de Merleau-Ponty s'écarte de celle de Sartre et, nous semble-t-il, la dépasse. Pour Merleau-Ponty, il s'agit de proposer une philosophie de l'existence qui ne cherche pas à purifier la conscience pour s'installer dans la transparence, mais à prendre en compte

²⁵ *Ibid*, 435.

²⁶ *Ibid*, 435-6

²⁷ Barbaras, "Conscience"

l'ambiguïté de notre expérience, c'est-à-dire, se situer au niveau de la perception qui, en raison de son épaisseur, montre que l'opacité est inséparable de la transparence.

Referências Bibliográficas

- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Barbaras, Renaud. *La perception, essai sur le sensible*. Paris: Hatier, 1994.
- Barbaras, Renaud. Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 1998.
- Benoist, Jocelyn. *Le bruit du sensible*. Paris: Éditions du Cerf, 2013.
- Bimbenet, Étienne, Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2004.
- Coorebyter, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'ego* . Bruxelles: Éditions Ousia, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard «Tel», 1945
- Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours, 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, 1998.
- Green, André. "Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty", in: *Critique*, n° 211, 1964.
- Pontalis, Jean-Bertrand. "La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty", in: *Après Freud*. Paris: Gallimard, 1968 [Publié initialement dans *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961].
- Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et d'autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003 .
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.